Slavoj Žižek



Menos que nada

Hegel y la sombra del materialismo dialéctico

Akal Cuestiones de antagonismo

Akal / Cuestiones de antagonismo / 83

Slavoj Žižek

Menos que nada

Hegel y la sombra del materialismo dialéctico

Traducción: Antonio J. Antón Fernández



Durante los dos últimos siglos, la filosofía occidental se ha desarrollado a la sombra de Hegel, de cuya imponente influencia cada nuevo pensador trata –en vano– de escapar, ya sea en nombre de la voluntad prerracional, del proceso social de producción o de la contingencia de la existencia individual. El idealismo absoluto de Hegel se ha convertido, pues, en el hombre del saco de la filosofía, ocultando el hecho de que Hegel mismo es el filósofo fundamental de un momento histórico, el de la transición a la modernidad, que presenta grandes similitudes con nuestro presente. A medida que el capitalismo global se derrumba, estamos asistiendo a una nueva transición. En *Menos que nada*, la obra magna que culmina el arraigado compromiso del autor con el legado hegeliano, Žižek sostiene que es necesario no ya regresar a la filosofía de Hegel y emularlo, sino ir más allá incluso del propio Hegel. Este enfoque no solo permite a Žižek diagnosticar y valorar nuestra situación actual, sino además establecer un diálogo crítico con los principales hitos del pensamiento contemporáneo; con Heidegger, Badiou, el realismo especulativo, la física cuántica y la ciencia cognitiva. Pues la modernidad comenzará y terminará con Hegel.

«*Menos que nada* es la culminación de una década de trabajo, el libro al que Žižek se ha referido repetidamente como su obra maestra. [....] El Hegel que ama Žižek se parece enormemente al propio Žižek: el iconoclasta implacable, el inquieto forjador de la palabra, el pensador creativo que abomina de las ideas heredadas, el debelador de las verdades convencionalmente aceptadas.»
Bookforum

«Una esclarecedora interpretación de la deuda que la sociedad contemporánea tiene con Hegel.»

Publisher's Weekly

«La publicación de *Menos que nada* es el mayor y más importante acontecimiento de la filosofía contemporánea.»
Hey Small Press!

«Pocos pensadores ilustran mejor las contradicciones del capitalismo contemporáneo que Slavoj Žižek [...] uno de los pocos intelectuales públicos de fama mundial.»
John Gray, *New York Review of Books*

Slavoj Žižek, filósofo y crítico cultural, es profesor en la European Graduate School, director internacional del Birkbeck Institute for the Humanities, Universidad de Londres, e investigador sénior en el Instituto de Sociología de la Universidad de Liubliana, Eslovenia. Entre sus obras más destacadas publicadas en Ediciones Akal figuran *Repetir Lenin* (2004), *Bienvenidos al desierto de lo Real* (2005), *Lenin reactivado* (coeditor, 2010), *El acoso de las fantasías* (2011), *Primero como tragedia, después como farsa* (2011), *En defensa de causas perdidas* (2011), *Viviendo en el final de los tiempos* (2012), *Lacan. Los interlocutores mudos* (editor, 22013), *El año que soñamos peligrosamente* (2013), *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis* (con Boris Gunjevic´, 2013), *La idea de comunismo* (editor, 2014) y *Pedir lo imposible* (2014).

Diseño de portada
RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Título original
Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism

Publicado originalmente por Verso, 2012

© Slavoj Žižek, 2012

© Ediciones Akal, S. A., 2015
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4186-3

Für Alenka und Mladen – denn die Partei hat immer Recht.

Prólogo a la edición española
PODEMOS (con Hegel)

El axioma central de *Menos que nada* es que el materialismo dialéctico es el auténtico heredero de lo que Hegel llamaba la actitud especulativa del pensamiento frente a la objetividad. Todas las otras formas de materialismo, incluido el «materialismo del encuentro» del último Althusser, el naturalismo científico y el «nuevo materialismo» neodeleuziano, fracasan en ese empeño. Lo que obtenemos de esta lectura de Hegel es nada menos que un Hegel maoísta, un Hegel que nos está diciendo lo mismo que Mao a los jóvenes, al comienzo de la Revolución Cultural: *«¡Está bien rebelarse!»*.

En ello radica la definición de un auténtico Amo: un Amo, en cuanto tal, no es un agente de prohibición y disciplina, su mensaje no es «¡No puedes!», ni «¡Debes…!», sino un liberador «¡Puedes!». Pero puedes hacer… ¿qué? Hacer lo imposible, es decir, lo que parece imposible dentro de las coordenadas de la constelación sociopolítica existente. Y hoy en día esto significa algo muy preciso: puedes pensar más allá del capitalismo y la democracia liberal como el marco teórico definitivo de nuestras vidas.

Un Amo es un mediador evanescente que te devuelve a ti mismo, que te coloca ante el abismo de tu libertad: cuando escuchamos a un auténtico líder, descubrimos lo que queremos (o más bien, lo que quisimos siempre sin saberlo). Un Amo es necesario porque no podemos acceder a nuestra libertad directamente; para obtener este acceso debemos ser empujados desde fuera, puesto que nuestro «estado natural» es el de un inerte hedonismo, propio de lo que Badiou llamó «el animal humano». La paradoja que subyace a esto es que cuanto más vivimos como «individuos libres sin ningún Amo», más somos de hecho no-libres, y seguimos atrapados dentro del marco existente de posibilidades. Debemos ser empujados/sacudidos hacia la libertad por un Amo.

Esta paradoja permea completamente la forma de subjetividad que caracteriza a la «permisiva» sociedad liberal. Puesto que la permisividad y la libre elección son elevadas a un valor supremo, el control social y la dominación ya no pueden mostrarse como si infringieran la libertad del sujeto: debe parecer como (y ser sostenido por) la autoexperiencia de los individuos como libres. Hay una multitud de formas de este aparecer de la

no-libertad bajo la forma de su opuesto: cuando somos privados de sanidad universal, nos dicen, se nos da una nueva libertad de elección (para elegir nuestro proveedor sanitario); cuando ya no podemos confiar en un empleo a largo plazo y nos vemos obligados a buscar un nuevo trabajo precario cada par de años, nos dicen que se nos da la oportunidad de reinventarnos y descubrir nuevos e inesperados potenciales creativos que se ocultaban en nuestra personalidad. Cuando debemos pagar por la educación de nuestros hijos, se nos dice que nos convertimos en «emprendedores del yo» actuando como un capitalista que debe elegir libremente cómo invertirá los recursos que posee (o le han prestado) en educación, salud, viajes…

Constantemente bombardeados por «libres elecciones» impuestas, forzados a tomar decisiones para las que la mayor parte de las veces no estamos adecuadamente cualificados (o no poseemos suficiente información sobre ellas), cada vez vivimos más nuestra libertad como una carga que causa una ansiedad insoportable. Somos incapaces de romper con este círculo vicioso por nosotros mismos y nos vemos como individuos aislados, puesto que cuanto más libremente actuamos más nos vemos esclavizados por el sistema: necesitamos ser «despertados» de este «sueño dogmático» de falsa libertad desde fuera, por la sacudida de una figura del Amo.

Había un rastro de esta auténtica llamada del Amo incluso en el lema de Obama en su primera campaña presidencial: «*Yes, we can!*». Se abría así una nueva posibilidad. Pero, podría argüirse, ¿no hizo Hitler algo formalmente similar? ¿No fue su mensaje para el pueblo alemán «Sí, podemos…» –matar a los judíos, aplastar la democracia, actuar de un modo racista, atacar a otras naciones–?

Un análisis más detallado nos muestra inmediatamente la diferencia: lejos de ser un auténtico Amo, Hitler fue un demagogo populista que cuidadosamente jugó con los oscuros deseos del pueblo. Podría parecer que, al hacer esto, Hitler siguió el famoso lema de Steve Jobs: «Muchas veces, la gente no sabe lo que quiere, hasta que se lo muestras». Sin embargo, a pesar de todo lo que puede criticarse en la actividad de Jobs, estaba cerca de ser un auténtico Amo, dado el modo en que entendía su lema. Cuando se le preguntó cuánta investigación maneja Apple sobre lo que quieren sus clientes, replicó: «Ninguna. Saber lo que quiere no es trabajo del cliente… Nosotros averiguamos lo que queremos». Nótese el giro sorprendente de esta argumentación: después de negar que los clientes saben lo que quieren, Jobs no continúa con la esperada inversión directa «es nuestra tarea (la tarea

de los creativos capitalistas) averiguar lo que quieren los clientes y entonces “mostrárselo” en el mercado». En vez de eso, continúa con «averiguamos lo que *nosotros* queremos». Este es el modo en que funciona un auténtico Amo: no intenta adivinar lo que quiere la gente; simplemente obedece su propio deseo, de modo que es decisión del pueblo decidir si le seguirán. En otras palabras, su poder surge de su fidelidad a su deseo, de no comprometerlo. Ahí reside la diferencia entre un auténtico Amo y, por ejemplo, un líder fascista o estalinista que finge saber (mejor que el pueblo mismo) lo que el pueblo realmente quiere (lo que es realmente bueno para ellos), y está entonces dispuesto a imponerlo sobre el pueblo, incluso contra su voluntad.

En el documental *Art/Violence* de Udi Aloni, un homenaje a Juliano Mer Khamis, el fundador del Jenin Freedom Theatre, una joven actriz palestina describe lo que significó Juliano para ella y sus compañeros: les dio su libertad, es decir, les hizo conscientes de lo que pueden hacer, abrió una nueva posibilidad a aquellos niños sin hogar en un campo de refugiados. Este es el papel de un auténtico Amo: cuando tememos algo (y el miedo a la muerte es el miedo definitivo que nos esclaviza), un auténtico amigo diría algo como: «No tengas miedo, mira, yo haré eso que tanto temes, y lo haré desinteresadamente, no porque tenga que hacerlo, sino por mi amor hacia ti; ¡no tengo miedo!». Lo hace, y de este modo nos libera, demostrándonos *in actu* que puede hacerse, que podemos hacerlo también, que no somos esclavos…

Y esta es también la razón por la que el nombre de la nueva izquierda española, PODEMOS, es tan apropiado. Les dedico este libro a ellos, con la esperanza de que continúen creciendo. Movimientos como PODEMOS son nuestra única esperanza en estos tiempos oscuros.

Introducción

Eppur si muove

Hay dos tipos opuestos de estupidez. El primero es el sujeto (en ocasiones) muy inteligente que simplemente «no lo pilla», que entiende una situación a nivel lógico, pero sencillamente no capta las reglas contextuales ocultas. Por ejemplo, cuando visité por primera vez Nueva York, el camarero de una cafetería me preguntó: «¿Qué tal te fue el día?». Tomando erróneamente la frase como una genuina pregunta, le respondí con sinceridad («Estoy hecho polvo, tengo jet-lag, estoy estresado…»), y me miró como si fuera un absoluto idiota… y tenía razón: este tipo de estupidez es precisamente la de un idiota. Alan Turing fue un idiota ejemplar: un hombre de extraordinaria inteligencia, pero un protopsicótico incapaz de procesar las reglas contextuales implícitas. En el ámbito de la literatura no se puede evitar pensar en el buen soldado Švejk, que, cuando vio a soldados disparando desde sus trincheras contra los soldados enemigos, corrió hacia tierra de nadie gritando: «¡Dejad de disparar, hay gente al otro lado!». El arquetipo de esta idiotez es, sin embargo, el ingenuo niño del cuento de Andersen, que públicamente exclama que el emperador está desnudo, ignorando que, como afirma Alphonse Allais, todos estamos desnudos bajo nuestra ropa.

La segunda y opuesta figura de la estupidez es la del tonto: la estupidez de aquellos que se identifican plenamente con el sentido común, que apoyan sin fisuras al «gran Otro» de las apariencias. En la larga serie de figuras, comenzando con el Coro en la tragedia griega –que ocupa el lugar de los llantos o risas enlatadas, siempre listos para comentar la acción recurriendo a algún tipo de sabiduría popular– debería mencionarse al menos el «estúpido» sentido común de los compañeros de los grandes detectives: el Watson de Sherlock Holmes, el Hastings de Hércules Poirot… Estas figuras están ahí no solamente para servir de contraste y por lo tanto hacer más visible la grandeza del detective; son indispensables para el trabajo detectivesco. En una de las novelas, Poirot explica a Hastings su papel: inmerso en su sentido común, Hastings reacciona a la escena del crimen del modo en que lo haría el asesino que quisiera borrar el rastro de su crimen, y solo de este modo, incluyendo en su análisis la esperada

reacción del «gran Otro» del sentido común, es como el detective puede resolver el crimen.

¿Pero cubre esta oposición todo el campo posible? ¿Dónde, por ejemplo, deberíamos colocar a Franz Kafka, cuya grandeza reside (entre otras cosas) en su habilidad única para presentar la idiotez como algo completamente normal y convencional? (Recordemos el razonamiento extravagantemente «idiota» en el largo debate entre el sacerdote y Josef K., tras la parábola «Ante la Ley».) Para esta tercera posición, no necesitamos mirar más allá de la entrada de Wikipedia para «imbécil»: «Imbécil es un término que designa el retraso mental, de moderado a severo, así como un tipo de criminal. Proviene del latín *imbecillus*, que significa débil, o débil de mente. “Imbécil” *[imbecile]* se aplicaba a gente con un CI de entre 26 y 50, entre “tonto” *[moron]* (CI de 51-70) e “idiota” *[idiot]* (CI de 0-25)». Así que no está tan mal: por debajo del tonto, pero por delante del idiota; la situación es catastrófica, pero no seria, como habría dicho un imbécil austríaco (¿y quién si no?). Los problemas surgen con la pregunta: ¿de dónde proviene la raíz «-bécil» precedida por la negación «im-»? Aunque los orígenes son algo difusos, se deriva probablemente del latín *baculum* (palo, bastón, vara), de modo que un «imbécil» es alguien que camina sin la ayuda de un bastón. Se puede aportar algo de claridad y lógica a la cuestión si uno piensa en el bastón en el que todos nosotros, como seres dotados de habla, tenemos que apoyarnos: el lenguaje, el orden simbólico; esto es, lo que Lacan llama el «gran Otro». En este caso, el tripartito tonto-imbécil-idiota tiene sentido: el idiota simplemente está solo, fuera del gran Otro, el tonto está dentro de él (habita el lenguaje de un modo estúpido), mientras que el imbécil se sitúa entre los dos, consciente de la necesidad de un gran Otro pero sin depender de él, desconfiando de él. Algo así como el modo en que el grupo *punk* esloveno Laibach definía su relación con dios (y refiriéndose a las palabras en los billetes de dólar «In God we trust»): «Como los norteamericanos, creemos en dios, pero, a diferencia de los norteamericanos, no confiamos en él». En lacaniano, un imbécil es consciente de que el gran Otro no existe, que es inconsistente, está «barrado». Si es medido por la escala de CI el tonto parece más inteligente que el imbécil, pero es más inteligente de lo que le conviene (como les gusta decir a los tontos reaccionarios –no los imbéciles– sobre los intelectuales). Entre los filósofos, el último Wittgenstein es un imbécil *par excellence*, con su preocupación obsesiva por las diversas variantes de la

cuestión del gran Otro: ¿hay una agencia que garantice la consistencia de nuestro discurso? ¿Podemos alcanzar certeza acerca de las reglas de nuestro discurso?

¿No apunta Lacan a la misma posición del (im)bécil cuando concluye su artículo «Vers un signifiant nouveau» con: «Soy solo relativamente estúpido; es decir, soy tan estúpido como todo el mundo –quizá porque aprendí un poco»? [1] . Esta relativización de la estupidez («no totalmente estúpido») debería leerse en el estricto sentido de la expresión «no-Todo»: la clave está en que Lacan no tiene una comprensión especial que le evite ser completamente estúpido. No hay nada en Lacan que no sea estúpido, ninguna excepción a la estupidez, de modo que lo que le hace no-totalmente estúpido es *la inconsistencia misma de su estupidez.* El nombre de esta estupidez en la que todo el mundo participa es, desde luego, el *gran Otro.* En una conversación con Edgar Snow a finales de los años setenta, Mao Zedong se describía como un monje calvo con un paraguas. El hecho de que sujetara un paraguas marca la separación del cielo, y en chino, el carácter para «pelo» también designa a la ley y el cielo, de modo que lo que Mao estaba diciendo es que –dicho en lacaniano– se ve sustraído de la dimensión del gran Otro, el orden celestial que regula el curso normal de las cosas. Lo que hace de esta autodesignación algo paradójico es que Mao se sigue definiendo como un monje (un monje es percibido habitualmente como alguien que, precisamente, dedica su vida al cielo)… así que ¿cómo puede uno ser un monje sustraído del cielo? Esta «imbecilidad» es el núcleo de la posición subjetiva de un revolucionario radical (y del analista).

El presente libro no es por consiguiente ni *La guía de Hegel para idiotas,* ni es tampoco otro manual universitario más sobre Hegel (que sería para tontos, desde luego). Es algo así como *La guía de Hegel para el imbécil;* Hegel para aquellos cuyo CI está cerca de su temperatura corporal (en grados Celsius), como dice el típico insulto. Aunque no del todo: el problema con los «imbéciles» es que ninguno de nosotros, como hablantes típicos, sabe lo que niega el «im-»: sabemos lo que significa «imbécil», pero no sabemos lo que es un «bécil». Simplemente sospechamos que debe ser algo así como el opuesto de «imbécil» [2] . Pero ¿y si aquí también persiste la misteriosa tendencia de ciertos antónimos (como *heimlich* y *unheimlich*, sobre los que Freud escribió un famoso ensayo breve) a significar lo mismo? ¿Y si «bécil» es lo mismo que «imbécil», solo que con

una vuelta de tuerca más? En nuestro uso cotidiano, «bécil» no tiene significado por sí solo, funciona como una negación de «imbécil», de modo que, en la medida en que «imbécil» ya es una suerte de negación, «bécil» debe ser una negación de la negación. Pero, y esto es crucial, esta doble negación no nos lleva de vuelta a alguna positividad primaria. Si un «imbécil» es alguien que carece de apoyo sustancial en el gran Otro, un «bécil» redobla la carencia, transportándola al Otro mismo. El bécil es un no-imbécil, consciente de que si él es un imbécil, dios tiene que serlo también.

¿Y qué sabe un bécil que los imbéciles y tontos no saben? La leyenda cuenta que, en 1633, Galileo Galilei musitó *«Eppur si muove»* («y sin embargo, se mueve»), después de retractarse frente a la Inquisición de su teoría de que la Tierra se movía alrededor del Sol: no fue torturado, fue suficiente con pasearle entre los instrumentos de tortura… No hay evidencia contemporánea de que de hecho pronunciara esta frase, pero hoy la frase se usa para indicar que, aunque alguien que posee un conocimiento auténtico se ve forzado a renunciar a él, esto no impide que sea cierto. Lo que hace de esta frase algo tan interesante es que puede utilizarse también con el sentido opuesto, para afirmar una verdad simbólica «más profunda» acerca de algo que es literalmente falso; como la misma historia del *«Eppur si muove»*, que podría muy bien ser falsa como hecho histórico acerca de la vida de Galileo, pero es cierta como una designación de la posición subjetiva de Galileo cuando se vio forzado a renunciar a sus ideas. En este sentido, un materialista puede decir que, aunque sabe que no hay dios, la idea de dios sin embargo le «mueve». Es interesante notar que, en «Terma», un episodio de la cuarta temporada de *Expediente X*, «E pur si muove» reemplaza a la habitual «La verdad está ahí fuera», en el sentido de que incluso si su existencia se ve negada por la ciencia oficial, no obstante los monstruos alienígenas siguen estando por ahí. Pero también puede significar que, incluso si no hay alienígenas ahí fuera, la ficción de una invasión alienígena (como la de *Expediente X*) puede igualmente convocarnos y movilizarnos: más allá de la ficción de la realidad, está la realidad de la ficción [3] .

Menos que nada se propone extraer todas las consecuencias ontológicas de este *eppur si muove.* Aquí tenemos la fórmula en su forma más elemental: «moverse» es el impulso de alcanzar el vacío, es decir, «las cosas se mueven», hay algo en vez de nada no porque la realidad esté en

exceso en comparación con la mera nada, sino porque la realidad es *menos que nada*. Por esta razón la realidad debe ser suplementada por la ficción: para esconder su vacío. Recordemos el viejo chiste judío, que tanto apreciaba Derrida, sobre un grupo de judíos en una sinagoga, admitiendo públicamente su nulidad ante los ojos de Dios. En primer lugar, un rabino se levanta y dice: «Oh, Dios, sé que soy despreciable, ¡en verdad nada soy!». Después de que haya acabado, un adinerado hombre de negocios se levanta y dice, golpeándose el pecho: «Oh, Dios, yo también soy despreciable, estoy obsesionado con la riqueza material, ¡nada es lo que soy!». Tras este espectáculo, un sencillo y pobre judío también se levanta y proclama: «Oh, Dios, nada soy…». El adinerado empresario le da un codazo al rabino y le susurra con desdén: «¡Qué insolencia! ¿Quién se cree que es ese tipo para afirmar que tampoco él es nada?». Efectivamente, alguien tiene que ser ya alguien para poder alcanzar la pura nada, y *Menos que nada* sitúa esta extraña lógica en los dominios ontológicos más variados, a diferentes niveles, desde la física cuántica hasta el psicoanálisis.

Esta extraña lógica, la lógica de lo que Freud llamaba *pulsión*, se ve perfectamente plasmada en la hipótesis del «campo de Higgs», ampliamente discutida en la física de partículas contemporánea. Libres de injerencia externa, en un entorno en el que puedan trasmitir su energía, todos los sistemas físicos asumirán finalmente un estado mínimo de energía; dicho de otro modo, cuanta más masa extraemos de un sistema, más desciende su energía, hasta que alcanzamos el estado de nula energía propio del vacío. Existen, sin embargo, fenómenos que nos animan a plantear la hipótesis de que debe haber algo (alguna sustancia) que no podemos extraer de cierto sistema sin *aumentar* la energía de ese sistema. Este «algo» se llama el campo de Higgs: una vez que este campo *aparece* en un recipiente que ha sido vaciado y cuya temperatura se ha reducido al mínimo posible, su energía se hace descender aún más. El «algo» que entonces aparece es un algo que contiene *menos* energía que nada, un «algo» que se caracteriza por una energía total negativa; en resumen, lo que obtenemos aquí es la versión física de «cómo algo aparece a partir de nada».

Eppur si muove debería entonces entenderse en contraste con múltiples versiones de la extinción/superación de la pulsión, desde la noción budista de distanciarse del deseo, hasta la heideggeriana Voluntad de «atravesar» que forma el núcleo de la subjetividad. Este libro intenta demostrar que la

pulsión freudiana no puede reducirse a lo que el budismo denuncia como deseo, ni a lo que Heidegger denuncia como Voluntad: incluso después de que alcancemos el fin de esta superación crítica del deseo-voluntad-subjetividad, algo continúa moviéndose. Lo que sobrevive a la muerte es el Espíritu Santo sostenido por un obsceno «objeto parcial» que ocupa el lugar de la pulsión indestructible. Por lo tanto, deberían (también) invertirse las cinco etapas en las que, según Elisabeth Kübler-Ross, nos relacionamos con la proximidad de la muerte en el sentido kierkegaardiano de «enfermedad mortal», cinco actitudes hacia el insoportable hecho de la inmortalidad. Uno primero lo niega: «¿Qué inmortalidad? ¡Después de mi muerte, volveré a ser polvo!». Entonces, estalla airado: «¡En qué terrible situación me encuentro! ¡No hay salida!». La cavilación continúa: «Muy bien, pero no soy yo el que es inmortal, solo la parte que no muere de mí, de modo que puedo soportarlo…». Entonces se cae en la depresión: «¿Qué puedo hacer al estar condenado a estar aquí para siempre?». Finalmente, se acepta la carga de la inmortalidad.

De modo que, ¿por qué nos centramos en Hegel? En la historia de la filosofía (o filosofía occidental, que viene a ser lo mismo), este *eppur si muove* llegó a su formulación más consistente en el idealismo alemán, especialmente en el pensamiento de Hegel. Puesto que el axioma central de este libro es que «Lo Uno se divide en Dos», la parte central del libro se divide en una parte sobre Hegel y una parte sobre Lacan como repetición de Hegel. En cada caso, el libro sigue el mismo enfoque sistemático en cuatro pasos. Con Hegel, comenzamos con la pregunta histórica obvia: ¿en qué sentido inteligible se puede seguir siendo hegeliano hoy, teniendo en cuenta la constelación histórica tan diferente? Después viene una descripción de los mecanismos básicos o fórmulas del proceso dialéctico, seguidos por la más detallada explicación de la tesis básica de Hegel sobre el Absoluto no solo como Sustancia, sino también como Sujeto; finalmente, nos planteamos la difícil y nada obvia pregunta acerca de las limitaciones del proyecto hegeliano. Con Lacan, y teniendo en cuenta que la teoría de Lacan se interpreta como una repetición de Hegel, el primer paso es la presentación de las referencias (explícitas e implícitas) a Hegel por parte de Lacan, esto es, de Lacan como lector de Hegel. Lo que sigue a continuación es la presentación de la *sutura* como el mecanismo elemental del proceso de significación, el mecanismo que nos permite comprender la definición de Lacan del significante como «lo que representa al sujeto para otro

significante». El siguiente paso lógico es examinar el objeto generado por el proceso de significación, el *objet a* lacaniano en todas sus dimensiones. Finalmente, la noción de Lacan de la diferencia sexual y su lógica del no-Todo se someten a una lectura más detallada que desvela la limitación última y problema central de la teoría lacaniana.

Se decía (en los viejos tiempos, antes de que fumar fuera estigmatizado) que la segunda y tercera cosa más placenteras del mundo eran las copas de antes y el cigarrillo de después. Según esto, aparte de la Cosa hegeliana, *Menos que nada* también se ocupa de una serie de «antes» (Platón, el cristianismo, Fichte) y «después» (Badiou, Heidegger, la física cuántica). El *Parménides* de Platón se merece una lectura atenta como el primer ejercicio dialéctico, celebrado por Hegel y Lacan. Puesto que Hegel fue *el* filósofo del cristianismo, no debe sorprender que un enfoque hegeliano de la muerte de Cristo saque a la luz un potencial emancipatorio radical. El pensamiento de Fichte gozará de un merecido retorno: aunque a veces parece estar simplemente un paso por detrás de Hegel, sus universos son completamente diferentes, puesto que el modo en que Fichte articula la relación entre el Yo y su Otro llega mucho más allá del denominado «idealismo subjetivo». El intento de Alain Badiou de superar la antifilosofía de Lacan nos enfrenta con la cuestión básica de la posibilidad de una ontología hoy en día. Leyendo a Heidegger a contrapelo, se descubre a un pensador que fue, en algunos puntos, extrañamente cercano al comunismo. Las implicaciones y consecuencias filosóficas de la física cuántica siguen todavía inexploradas; ¿y si, más allá de la falsa alternativa entre pragmatismo («funciona, ¡a quién le importa lo que signifique filosóficamente!») y el oscurantismo de la New Age, una lectura hegeliana abre el campo para una nueva interpretación materialista?

Además de todo esto, se introducen seis interludios entre los capítulos de las dos partes centrales, que tratan las reverberaciones de estos temas filosóficos en literatura, arte, ciencia e ideología, así como en el trabajo de filósofos opuestos al eje Hegel/Lacan. Estos temas adicionales se elaboran a propósito de Hegel: las ambigüedades de las referencias de Marx a Hegel; el estatuto especial de la locura en la teoría del espíritu de Hegel; los múltiples puntos en los que el sistema de Hegel genera un exceso que amenaza con hacer estallar su marco teórico (la turba, la sexualidad, el matrimonio). Con respecto a Lacan, el primer interludio trata de la retroactividad del proceso de significación; el segundo opone el

anticorrelacionismo de Lacan con la reciente crítica de Quentin Meillassoux al correlacionismo poskantiano; el tercero explora las limitaciones de la noción de sujeto en las ciencias cognitivas. Finalmente la conclusión elabora las implicaciones políticas de la repetición de Hegel por parte de Lacan.

¿Cómo encaja esta referencia a Hegel en nuestro propio momento histórico? Hay cuatro posturas principales que, juntas, constituyen el campo ideológico-filosófico actual: en primer lugar, los dos lados de lo que Badiou bautizó oportunamente como «materialismo democrático»: (1) naturalismo científico (neurociencias, darwinismo…) y (2) historicismo discursivo (Foucault, deconstrucción…); después, los dos lados de la reacción espiritualista contra él: (3) el «budismo occidental» New Age y (4) el pensamiento de la finitud trascendental (que culmina en Heidegger). Estas cuatro posiciones forman una suerte de cuadrado greimasiano a lo largo de dos ejes: pensamiento ahistórico *versus* histórico, y materialismo *versus* espiritualismo. La tesis del libro es doble: (1) hay una dimensión ausente en los cuatro, la de una fractura/brecha pretrascendental, el nombre freudiano para la pulsión; (2) esta dimensión designa el núcleo mismo de la subjetividad moderna.

La premisa básica del materialismo discursivo era la de concebir el lenguaje como un modo de producción, y aplicarlo a la lógica marxiana del fetichismo de la mercancía. De modo que, del mismo modo que para Marx la esfera del intercambio elimina (invisibiliza) su proceso de producción, el intercambio lingüístico también elimina el proceso textual que genera el significado: en una confusión fetichista espontánea, experimentamos el significado de una palabra o acto como algo que es una propiedad directa de la cosa o proceso designado; esto es, pasamos por alto el complejo campo de prácticas discursivas que producen este significado. En lo que deberíamos centrarnos aquí es en la ambigüedad fundamental de esta noción de fetichismo lingüístico: ¿se trata de la idea de que, a la antigua usanza moderna, deberíamos distinguir entre propiedades «objetivas» de las cosas y nuestras proyecciones de significados en las cosas?, ¿o estamos tratando con la más radical versión lingüística de la constitución trascendental, según la cual la idea misma de «realidad objetiva», es decir, de «cosas que existen ahí fuera, independientemente de nuestra mente», es una «ilusión fetichista» que está ciega ante el modo en que nuestra actividad simbólica constituye ontológicamente la misma realidad a la que

«refiere» o designa? Ninguna de estas dos opciones es correcta; lo que debería abandonarse es su oculta premisa compartida, la (tosca y universal-abstracta) homología entre «producción discursiva» y producción material [4] .

Kafka estaba (como siempre) en lo cierto cuando escribió: «Uno de los medios que el Mal tiene a su disposición es el diálogo». Consecuentemente, este libro no es un diálogo, puesto que la premisa sobre la que se apoyan sus dos tesis es descaradamente hegeliana: la extensión de aquello a lo que llamamos el continente de la «filosofía» puede extenderse tanto como se quiera hacia el pasado o hacia el futuro, pero hay un momento único filosófico en el que la filosofía aparece «como tal» y sirve como clave –la *única* clave– para leer toda la tradición precedente y posterior como filosofía (del mismo modo que Marx afirma que la burguesía es la primera clase en la historia de la humanidad que es postulada como tal, como una clase: así que solo con el auge del capitalismo puede hacerse legible la historia en su totalidad como historia de la lucha de clases). Este momento clave es el momento del idealismo alemán, delimitado por dos fechas: 1787, el año en el que apareció la *Crítica de la razón pura* de Kant, y 1831, el año de la muerte de Hegel. Es impresionante el modo en que el pensamiento se concentra con tanta intensidad en estas pocas décadas: en este corto lapso de tiempo ocurrieron más cosas que en siglos o incluso milenios de desarrollo «normal» del pensamiento humano. Todo lo que tuvo lugar antes puede y debe ser leído de un modo abiertamente anacrónico, como la preparación para esta explosión, y todo lo que tuvo lugar tras su apogeo puede y debe ser leído como precisamente esto; las consecuencias de las interpretaciones, inversiones, (mal)interpretaciones críticas, del idealismo alemán.

Al rechazar la filosofía, Freud citaba la descripción irónica que hacía Heinrich Heine del filósofo hegeliano: «Con su gorro de dormir y los jirones de su bata, tapa los agujeros de la estructura del mundo» (el gorro de noche y la bata son, por supuesto, referencias irónicas al conocido retrato de Hegel). ¿Pero es la filosofía, en lo que tiene de más esencial, reductible a un intento desesperado por llenar los huecos e inconsistencias de nuestra noción de realidad, y así proporcionar una armoniosa *Weltanschauung* ? ¿Es realmente la filosofía una forma más desarrollada de *sekundäre Bearbeitung* en la formación de un sueño, del esfuerzo por armonizar los elementos de un sueño dentro de una narración coherente? Puede decirse que, al menos

con el giro trascendental de Kant, ocurre exactamente lo opuesto: ¿acaso no descubre Kant una fractura, una serie de antinomias irreparables que surgen en el momento en que queremos captar la realidad como un Todo? Y Hegel, en vez de superar esta fractura, ¿no la radicaliza? El reproche de Hegel a Kant es que es demasiado amable con las cosas: localiza antinomias en la limitación de nuestra razón, en vez de localizarlas en las cosas mismas, esto es, en vez de captar la realidad-en-sí como fracturada y antinómica. Es verdad que se encuentra en Hegel una pulsión sistemática de cubrir todo, de proponer una explicación de todos los fenómenos del universo en su estructura esencial; pero esta pulsión no significa que Hegel se esfuerce por situar cada fenómeno dentro de un edificio global armonioso; al contrario, la clave del análisis dialéctico es demostrar que todo fenómeno –todo cuanto acontece– fracasa a su propia manera, que implica una fractura, un antagonismo, un desequilibrio en el corazón mismo de su esencia. La mirada de Hegel sobre la realidad es la de un aparato de Roentgen que ve en todo lo que está vivo las huellas de su futura muerte.

Las coordenadas básicas de aquella época de insoportable densidad del pensamiento nos las da la «Banda de los Cuatro» por excelencia: Kant, Fichte, Schelling y Hegel [5] . Aunque cada uno de estos cuatro nombres representa un «mundo propio», una única posición filosófica radical, puede ordenarse la serie de los cuatro grandes idealistas alemanes precisamente con referencia a las cuatro «condiciones» de la filosofía elaboradas por Badiou: Kant enlaza con la ciencia (newtoniana), y su pregunta fundamental se refiere a qué tipo de filosofía es adecuada para el hito newtoniano; Fichte se vincula a la política, al Acontecimiento que supone la Revolución francesa; Schelling se relaciona con el arte (romántico) y subordina explícitamente la filosofía al arte como el acercamiento más alto al Absoluto; y Hegel, finalmente, se relaciona con el amor; su problema subyacente es, desde el mismo comienzo de su pensar, el del amor.

Todo comienza con Kant, con su idea de *constitución trascendental de la realidad*. En cierto modo puede afirmarse que si la filosofía alcanzó el terreno que le es propio, fue solo gracias a esta idea de Kant: antes de él, la filosofía se percibía en última instancia como una ciencia general del Ser en cuanto tal, como una descripción de la estructura universal de toda la realidad, sin diferenciarse cualitativamente de las ciencias particulares. Fue Kant quien introdujo la diferencia entre la realidad óntica y su horizonte ontológico, la red *a priori* de categorías que determinan cómo entendemos

la realidad, lo que se nos aparece como realidad. Desde aquí la filosofía que le precede puede entenderse no como un conocimiento positivo más general de la realidad, sino su núcleo hermenéutico, la descripción de la «apertura del Ser» históricamente predominante, como diría Heidegger. (Por ejemplo, cuando Aristóteles en su *Física* intenta definir la vida y propone una serie de definiciones –un ser vivo es una cosa que se mueve por sí misma, que tiene en sí la causa de su movimiento–, no está realmente explorando la realidad de los seres vivientes; más bien está describiendo el conjunto de nociones preexistentes que determinan lo que siempre ya habíamos entendido por «ser viviente» cuando designábamos un objeto como «vivo».)

El modo más apropiado para captar el carácter radical de la revolución filosófica kantiana es con respecto a la diferencia entre *Schein* (apariencia como ilusión) y *Erscheinung* (apariencia como fenómeno). En la filosofía prekantiana, la apariencia se concebía como el modo ilusorio (engañoso) en el que las cosas se nos aparecen a los mortales finitos; nuestra tarea es la de llegar más allá de estas falsas apariencias, hasta el modo en que las cosas realmente son (desde las Ideas de Platón a la «realidad objetiva» científica). Con Kant, sin embargo, la apariencia pierde su carácter peyorativo: designa el modo en que las cosas se nos aparecen (son) en lo que percibimos como realidad, y la tarea no consiste en denunciarlas como «meras apariencias ilusorias» y sobrepasarlas yendo hacia la realidad trascendente, sino en algo completamente diferente: discernir *las condiciones de posibilidad de este aparecer de las cosas*, de su «génesis trascendental». ¿Qué presupone tal aparecer, qué tiene que haber tenido siempre lugar para que las cosas se nos aparezcan del modo en que lo hacen? Si para Platón una mesa que veo frente a mí es una copia engañosa/imperfecta de la Idea eterna de mesa, para Kant carecería de sentido decir que la mesa que veo es una copia temporal/material engañosa de sus condiciones trascendentales. Incluso si tomamos una categoría trascendental como la de Causa, para un kantiano no tiene sentido decir que la relación empírica de causalidad entre dos fenómenos participa (o es una copia imperfecta) de la Idea eterna de una causa: las causas que percibo entre los fenómenos son las únicas causas que hay, y la noción a priori de Causa no es su modelo perfecto, sino, precisamente, la condición de posibilidad de que yo perciba la relación entre fenómenos como causal.

Aunque un abismo insuperable separa la filosofía crítica de Kant de sus grandes sucesores idealistas (Fichte, Schelling y Hegel), las coordenadas básicas que hacen posible la *Fenomenología del espíritu* de Hegel están ya en la *Crítica de la razón pura* de Kant. En primer lugar, como afirma concisamente Dieter Henrich, «la motivación filosófica de Kant no era idéntica a lo que consideraba la motivación original para hacer filosofía» [6] : la motivación original para hacer filosofía es metafísica, esto es, el proporcionar una explicación de la totalidad de la realidad nouménica. Como tal esta motivación es ilusoria, prescribe una tarea imposible, mientras que la motivación de Kant es una crítica de todas las metafísicas posibles. El proyecto de Kant viene después: para que haya una crítica de la metafísica, primero tiene que haber una metafísica; para denunciar la «ilusión trascendental» metafísica, esta ilusión tiene antes que existir. En este sentido Kant fue «el inventor de la historia filosófica de la filosofía» [7] : hay etapas necesarias en el desarrollo de la filosofía, es decir, *no se llega directamente a la verdad*, no puede empezarse con ella, la filosofía comenzó necesariamente con ilusiones metafísicas. El camino que va de la ilusión a su denuncia crítica resulta ser el núcleo mismo de la filosofía, lo que significa que la filosofía exitosa («verdadera») no se sigue definiendo por su explicación veraz de la totalidad del ser, sino por dar cuenta con éxito de las ilusiones, esto es, por explicar no solo por qué las ilusiones son tales, sino también por qué son estructuralmente necesarias, inevitables, y no simples accidentes. El «sistema» de la filosofía ya no es por lo tanto una estructura ontológica de la realidad, sino «un sistema puro y completo de todas las afirmaciones y pruebas metafísicas» [8] . La prueba de la naturaleza ilusoria de las proposiciones metafísicas es que necesariamente engendran antinomias (conclusiones contradictorias), y puesto que la metafísica intenta evitar las antinomias que emergen cuando pensamos las nociones metafísicas hasta el final, el «sistema» de la filosofía crítica es la serie completa –y por lo tanto autocontradictoria, «antinómica»– de nociones y proposiciones metafísicas: «Solo aquel que puede ver a través de la ilusión de la metafísica puede desarrollar el más coherente y consistente sistema de metafísica, porque el sistema consistente de la metafísica también es contradictorio» –es decir, *inconsistente* – [9] . El «sistema» crítico es la estructura sistemática *a priori* de todos los «errores» posibles/pensables, en su necesidad inmanente: lo que conseguimos al final

no es la Verdad que supera/asume las ilusiones precedentes, sino que la única verdad es el inconsistente edificio de la interconexión lógica de todas las ilusiones posibles… ¿no es esto lo que hizo Hegel en su *Fenomenología* (y, a diferente nivel, en su *Lógica*)? La única (pero capital) diferencia es que para Kant este proceso «dialógico» del surgimiento de la verdad como denuncia crítica de la ilusión establecida pertenece a la esfera de nuestro conocimiento, y no concierne a la realidad nouménica, respecto a la cual permanece externa e indiferente. Y para Hegel, sin embargo, el *locus* propio de este proceso es la Cosa misma.

Schopenhauer, en una conocida cita, comparaba a Kant «con un hombre en un baile, que todas las veladas ha mantenido una relación amorosa con una bella enmascarada, en la vana esperanza de conquistarla. Al final ella arroja su máscara y descubre que es su mujer». Se trata de la situación descrita en la opereta de Johann Strauss *Die Fledermaus.* Para Schopenhauer, desde luego, el punto de comparación es que la bella enmascarada es la filosofía, y la mujer el cristianismo: la crítica radical de Kant es simplemente un nuevo intento de apoyar la religión, su transgresión es falsa. ¿Y si por el contrario hay más verdad en la máscara que en el rostro auténtico debajo de ella? ¿Y si este juego crítico cambia radicalmente la naturaleza de la religión, de modo que Kant efectivamente *sí* subvirtió lo que pretendía proteger? Quizás aquellos teólogos católicos que vieron en el criticismo de Kant la originaria catástrofe del pensamiento moderno, que abrió el camino para el liberalismo y el nihilismo, estuvieran de hecho en lo cierto.

La «radicalización» de Kant por parte de Fichte es el eslabón más problemático en la cadena de idealistas alemanes: fue y sigue siendo menospreciado, incluso ridiculizado, como un «idealista subjetivo» solipsista y medio loco. (No sorprende que para la tradición analítica anglosajona Kant sea el único idealista alemán que se toma en serio; con Fichte entraríamos en los dominios de la especulación más oscura.) Siendo el menos popular de todos, requiere más esfuerzo llegar al auténtico núcleo de su pensamiento, a su «idea fundamental» (o *Fichtes Grundeinsicht*, título del estudio de Dieter Henrich sobre Fichte). Sin embargo, este esfuerzo merece la pena: como todos los auténticos grandes pensadores, una comprensión adecuada de su trabajo revela una inigualada descripción de la estructura profunda de la subjetividad práctica.

El pensamiento de Schelling debe dividirse en dos fases, la temprana «filosofía de la identidad» y la tardía «filosofía de la revelación», y como es a menudo el caso, el auténtico logro de Schelling acaece entre ambas fases, en el corto periodo entre 1805 y 1815, cuando produjo sus dos obras maestras absolutas, el tratado sobre la libertad humana y las tres versiones del manuscrito sobre las «edades del mundo». Todo un nuevo universo se abre aquí: el universo de las pulsiones prelógicas, el oscuro «fundamento del Ser» que mora incluso en el corazón de Dios, como aquello que es «en Dios más que Dios mismo». Por primera vez en la historia del pensamiento humano, el origen del Mal se localiza no en la caída de la humanidad, alejada de Dios, sino en una fractura en el corazón de Dios mismo.

En Schelling, la figura definitiva del Mal no es el Espíritu en cuanto opuesto a la Naturaleza, sino el Espíritu directamente materializado en la Naturaleza como no-natural, como una distorsión monstruosa del orden natural, desde los espíritus malvados y los vampiros, hasta los monstruosos productos de las manipulaciones tecnológicas (clones, etc.). La naturaleza en sí misma es Buena, en ella el fundamento maligno por definición está siempre subordinado al Bien: «en cada etapa de la naturaleza previa a la aparición del hombre el fundamento se subordina a la existencia; en otras palabras, la autovoluntad del particular está necesariamente subordinada a la voluntad universal del todo. Por lo tanto, la autovoluntad de cada animal individual está necesariamente subordinada a la voluntad de la especie, que contribuye a la armonía de la totalidad de la naturaleza» [10] . Cuando, con el surgimiento del hombre, al fundamento de la existencia se le permite operar por su cuenta, afirmándose egoístamente a sí mismo, esto no solo significa que se afirma a sí mismo *contra* el amor divino, la armonía del todo, la voluntad universal (no egoísta): significa que se afirma a sí misma *bajo la forma de su opuesto:* el horror del hombre consiste en que, en él, el Mal se hace radical: ya no simplemente un mal egoísta, sino el Mal bajo la máscara de (o apareciendo como) la universalidad, como es el caso en el totalitarismo político, en el que un agente político particular se presenta a sí mismo como la encarnación directa de la Voluntad universal y la Libertad de la humanidad [11] .

En ningún lugar es tan palpable la diferencia entre el pensamiento de Hegel y la filosofía tardía de Schelling como al observar la cuestión del comienzo: mientras que Hegel comienza con el concepto más pobre del Ser

(que, en su abstracción, carece de determinaciones, equivale a nada), la «filosofía negativa» de Schelling (que sigue siendo parte de su sistema, pero suplementada por una filosofía «positiva») también comienza con la afirmación de una negación, de un vacío, pero este vacío es la fuerza afirmativa del deseo de la voluntad: «todo comienzo consiste en una ausencia; la potencia más profunda, que se ancla a todo, es el no-ser y su hambre de ser» [12] . Desde el dominio de la lógica y sus nociones a priori, pasamos al dominio de la vida real, cuyo punto de partida es un anhelo, el «hambre» de un vacío de ser, completado por un ser positivo realmente existente. La crítica de Hegel por parte de Schelling consiste entonces en que, para pasar realmente del ser/nada al devenir real que resulta en «algo» positivo, la «nada» con la que comenzamos debería ser una «nada viviente», el vacío de un deseo que expresa una voluntad de generar o aferrarse a algún contenido.

El enigma de la lectura de Henrich del idealismo alemán es por qué sistemáticamente minusvalora el papel de Schelling, especialmente el Schelling intermedio del *Freiheitschrift* y de las *Weltalter.* Esto es misterioso porque fue precisamente este Schelling intermedio el que exploró en mayor profundidad lo que Henrich designa como el problema central de Fichte (y el idealismo alemán), el del «spinozismo de la libertad»: ¿cómo pensar el *Fundamento de la Libertad*, un Fundamento transubjetivo de la subjetividad que no solamente no constriña la libertad humana sino que literalmente la fundamente? La respuesta de Schelling en el *Freiheitschrift* es literalmente el Fundamento mismo: la libertad humana se hace posible por la distinción, en Dios mismo, entre el Dios existente y su propio Fundamento, lo que en Dios no es aún completamente Dios. Esto da cuenta del carácter único de Schelling, también respecto al texto de Hölderlin «Juicio y Ser»: como el último Fichte (aunque de un modo totalmente diferente, desde luego), Schelling llega al Fundamento transubjetivo de la libertad subjetiva, pero para Hölderlin (y Fichte), este orden transubjetivo del Ser (o Vida divina) es plenamente Uno, prerreflexivo, indivisible, ni siquiera autoidéntico (porque la autoidentidad ya implica una distancia formal de un término respecto a sí mismo): fue solamente Schelling el que introdujo una fractura radical, la inestabilidad, el desacuerdo, en este mismo Fundamento presubjetivo/prerreflexivo. En su intento especulativo más atrevido de las *Weltalter,* Schelling intenta reconstruir («narrar») de este modo el ascenso del *logos,* del discurso

articulado, a partir de este Fundamento prelógico: *logos* es un intento de resolver el callejón sin salida que lastra a este Fundamento. Por esto es por lo que las dos cimas auténticas del idealismo alemán son el Schelling intermedio y el Hegel maduro: hicieron lo que nadie más se atrevió a hacer; introdujeron una fractura en el Fundamento mismo.

El famoso fragmento de Hölderlin «Juicio y Ser» merece ser mencionado, en la medida en que a menudo es tomado como indicación de una suerte de «realidad alternativa», de un camino diferente que el idealismo alemán podría haber tomado para romper con las inconsistencias kantianas. Su premisa principal es que la autoconciencia subjetiva pugna por superar la unidad perdida con el Ser/el Absoluto/Dios del que ha sido irrevocablemente separado por la «división primordial *[Ur-Theilung]* », por la actividad discursiva del «juicio *[Urteil]* »:

> El Ser [Seyn]: expresa la unión [Verbindung] de Sujeto y Objeto, en la que Sujeto y Objeto están absolutamente, y no solo parcialmente, unidos [vereiniget], y por tanto tan unidos que ninguna división puede emprenderse sin destruir la esencia [Wesen] de la cosa que debe ser separada [getrennt], ahí y en ningún otro caso podemos hablar de un Ser absoluto, como es el caso en la intuición intelectual.
>
> Pero este Ser no debe equipararse [verwechselt] a la Identidad. Cuando digo: Yo soy Yo, el Sujeto (Ego) y el Objeto (Ego) no están tan unidos que ninguna separación pueda ser emprendida sin destruir la esencia de la cosa que debe separarse; por el contrario el Ego solo es posible a través de esta separación del Ego a partir del Ego. ¿Cómo puedo decir «Yo» sin autoconciencia? ¿Pero cómo es posible la autoconciencia? Precisamente porque me opongo a mí mismo; me separo de mí mismo, pero a pesar de este desgarramiento me reconozco como el mismo en los opuestos. ¿Pero hasta qué punto sigo siendo el mismo? Puedo plantear esta pregunta, y debo; porque en otro respecto [Rücksicht] ello [el Ego] se opone a sí mismo. De modo que la identidad no es la unión de Sujeto y Objeto que tiene lugar de manera absoluta, y de este modo Identidad no es igual a Ser absoluto.
>
> El Juicio: es en el sentido más alto y estricto la partición original de Sujeto y Objeto, íntimamente unidos en la intuición intelectual, la separación que hace posibles Objeto y Sujeto, su Ur-Theilung. En el concepto de división [Theilung] ya está el concepto de la relación recíproca [Beziehung] de Objeto y Sujeto, y la necesaria presuposición de un todo del que Objeto y Sujeto son las partes. «Yo soy Yo» es el ejemplo más apropiado para este concepto de Urtheilung en su forma teórica, pero en el Urtheilung práctico, este [el Ego] se postula a sí mismo como opuesto al No-Ego, no a sí mismo.
>
> Realidad efectiva y posibilidad deben ser distinguidos como consciencia mediada e inmediata. Cuando pienso en un objeto [Gegenstand] como posible, meramente duplico la consciencia previa en virtud de la cual es efectivamente real. No hay para nosotros posibilidad pensable que no sea una realidad efectiva. Por esta razón el concepto de posibilidad no tiene aplicación válida en absoluto para los objetos de la Razón, puesto que llegan a la consciencia como nada más que aquello que deben ser, pero solo el concepto de necesidad [se les aplica]. El concepto de posibilidad tiene aplicación válida para los objetos del entendimiento, la de realidad efectiva para los objetos de la percepción y la intuición [13] .

El punto de partida de Hölderlin es el abismo entre (el imposible retorno a) la unidad orgánica tradicional y la libertad reflexiva moderna: como seres finitos, discursivos y autoconscientes, surgimos de la Unidad con la totalidad del ser al que sin embargo esperamos eternamente retornar, aunque sin sacrificar nuestra independencia; ¿cómo podemos superar este abismo? Su respuesta es lo que llama el «camino excéntrico»: la fractura entre sustancia y subjetividad, Ser y reflexión, es insuperable, y la única posible reconciliación es *narrativa,* aquella del sujeto que narra la historia de su interminable oscilación entre los dos polos. Mientras que el contenido permanece no-reconciliado, *la reconciliación acaece en la forma narrativa misma;* la inversión exacta de la aseveración lógica de la identidad del sujeto (Yo=Yo), donde la forma (división, duplicación del Yo) socava el contenido (identidad).

La solución de Hölderlin debe colocarse en este contexto y ser concebida como una de las tres versiones de cómo solucionar el mismo problema que caracteriza a la modernidad: la brecha entre la autonomía subjetiva y el Todo orgánico. Las otras dos versiones son la de Schiller y la de Schlegel. Para Schiller, la vida humana libre dentro de la naturaleza y la cultura es posible si alcanza este tipo de organización interna, determinación desde el interior o armonía de las partes, que es característico de la belleza tanto natural como artística. En un objeto bello natural, encontramos, por decirlo así, «la persona de la cosa»; tenemos una prueba del «libre consentimiento de la cosa a su técnica» y de «una regla que es a la vez dada y obedecida por la cosa», y esto es un modelo para el libre consentimiento de un individuo a la riqueza de un crisol social o modo de vida. Friedrich Schlegel, por el contrario, busca llevar a cabo una suerte de (imperfecta pero siempre enérgica) libertad en continua actividad irónica, ingeniosa, autorrevisitadora, que caracteriza a la poesía romántica; una suerte de compromiso con la inquietud eterna. Es fácil ver cómo estas tres posiciones forman una suerte de triángulo: Schiller-Schlegel-Hölderlin. Schiller cree en la integración del sujeto en el orden orgánico sustancial, y la autoidentidad libre solo puede aparecer plenamente en el arte y la naturaleza bellos; Schlegel afirma la fuerza de la subjetividad como un constante desbaratamiento de toda armonía sustancial (puede afirmarse que en el idealismo alemán esta oposición se repite a sí misma bajo la forma de Schelling *versus* Fichte; la positividad del *Ur-Grund* previa a la reflexión *versus* la «inquietud eterna» de la subjetividad).

Hegel ocupa aquí una cuarta posición; lo que añade a Hölderlin es un desplazamiento puramente formal, al trasladar el vacío trágico que separa al sujeto reflexivo del Ser prerreflexivo a este mismo Ser. Una vez que hacemos esto, el problema se convierte en su propia solución: es nuestra separación del Ser absoluto la que nos une a él, puesto que esta división es inmanente al Ser. En Hölderlin la división se redobla, se autorrelaciona: la separación definitiva no es la división Sujeto-Objeto, sino la división misma entre división (de Sujeto-Objeto) y unidad. Se podría suplementar entonces la fórmula «identidad de la identidad y la no-identidad» con «división entre la división y la no-división». Una vez logramos dar este paso, el Ser como inaccesible Fundamento prerreflexivo desaparece; más precisamente, se revela como la categoría reflexiva definitiva, como el resultado de la división autorrelacionante: el Ser surge cuando la división se separa a sí misma de sí misma. O, por decirlo en términos de Hölderlin, la narración no es meramente la del sujeto soportando su división/separación del Ser; es simultáneamente la historia que el Ser se está narrando sobre sí mismo. La pérdida suplementada por la narración se inscribe en el Ser mismo. Lo que significa que la distinción última sobre la que insiste Hölderlin, aquella entre intuición intelectual (el acceso inmediato al Ser, la Uno-idad directa del sujeto con él) y el camino narrativo «excéntrico» (que media el acceso al Ser a través de la reconciliación narrativa), debe caer: la narración ya hace el trabajo de la intuición intelectual, de unirnos con el Ser. O, en términos más paradójicos: la relación habitual entre los dos términos debe ser invertida. Es la intuición intelectual la que es meramente una categoría reflexiva que nos separa del Ser en su realización de la Uno-idad inmediata del sujeto con el Ser, y es el camino narrativo el que proporciona directamente la vida del Ser mismo:

> Lo que significa «la verdad es el todo» es que no debemos considerar el proceso que es la automanifestación como la privación del Ser originario. Ni debemos mirarlo solamente como una ascensión hacia lo más alto. El proceso ya es lo más alto… El *sujeto* para Hegel no es… nada sino la relación activa consigo mismo. En el sujeto no hay nada que subyazca a su autorreferencia, existe *solo* la autorreferencia. Por esta razón, está solo el proceso y nada por debajo de él. Los modelos filosóficos y metafóricos como «emanación» (neoplatonismo) o «expresión» (spinozismo) presentan la relación entre el infinito y lo finito de un modo que no consigue caracterizar al proceso (de automanifestación) [14] .

Es por lo tanto Hölderlin, y no Hegel, quien sigue siendo aquí metafísico, agarrándose a la noción de un Fundamento prerreflexivo accesible a través

de la intuición intelectual; lo que es propiamente metafísico es la presuposición de un Ser sustancial más allá del proceso de (auto)diferenciación. (Esta también es la razón por la que –como podemos ver en el último párrafo del fragmento– Hölderlin subordina la posibilidad a la realidad efectiva.) Por esto es por lo que Hegel se apropia de la solución del *Hiperión* de Hölderlin (lo que en la realidad no puede ser reconciliado, se reconcilia después, a través de su reconstrucción narrativa) contra el mismo Hölderlin: en un claro paralelismo con la *Fenomenología del espíritu,* Hölderlin ve la solución en una narración que retroactivamente reconstruye su propio «camino excéntrico» (el camino de la oscilación permanente entre la pérdida del Centro y los repetidos intentos fracasados de volver a alcanzar la inmediatez del Centro) como el proceso de maduración, de educación espiritual. Esta solución no implica un constructivismo discursivo (la consistencia de nuestra realidad es la de una narración *après coup*), sino una posición mucho más radicalmente hegeliana: mientras que el constructivismo discursivo puede leerse como un trascendentalismo de lenguaje neokantiano (como decía Gadamer en su paráfrasis de las tesis de Heidegger «el lenguaje como casa del Ser», «ser es ser comprendido»: esto es, el horizonte de comprensión sostenido por el lenguaje es el horizonte trascendental definitivo en nuestro acercamiento al ser), esto es, mientras que el trascendentalismo discursivo se centra en cómo lo que experimentamos como «realidad» siempre está ya mediado/construido por el lenguaje, la solución de Hölderlin desplaza el foco a (en palabras de Lacan) cómo *el significante mismo cae en lo Real,* o sea, cómo la intervención significante (narrativización) interviene en lo real, cómo conlleva la resolución de un antagonismo real.

Hegel queda entonces como la cúspide de todo el idealismo alemán: los cuatro representantes no son iguales, son tres más uno. ¿Pero por qué? ¿Qué hace único a Hegel? Uno de los modos de abordar este carácter único de Hegel es usar la noción lacaniana de «falta en el Otro», que en el caso de Hegel apunta hacia la mediación epistemológico-ontológica única, ausente en los otros tres idealistas: la figura más elemental de inversión dialéctica reside en transportar un obstáculo epistemológico a la cosa misma, como su fracaso ontológico (lo que consideramos nuestra incapacidad para conocer la cosa indica una fractura en la cosa misma, de modo que nuestro propio fracaso en alcanzar la verdad plena, es indicador de la verdad). La premisa del presente libro es que esta «idea fundamental» de Hegel no ha perdido

nada de su poder hoy; que es mucho más radical (y una mayor amenaza para el pensamiento metafísico) que todos los lugares comunes antitotalidad sobre contingencia-alteridad-heterogeneidad juntos [15] .

Se puede imaginar muy bien una versión auténticamente obscena del famoso chiste de «Los aristócratas» que fácilmente venza a toda la vulgaridad, con los miembros de la familia vomitando, defecando, fornicando, y humillándose mutuamente de todas las maneras posibles: cuando se les pide que lo representen, dan al agente cazatalentos un curso rápido de pensamiento hegeliano, debatiendo el auténtico significado de negatividad, asunción, saber absoluto, y demás, y cuando el agente les pida escandalizado el título del extraño espectáculo, respondan con entusiasmo: «¡Los pervertidos!». Desde luego, por parafrasear el viejo eslogan de Brecht «¿Qué es el robo de un banco comparado con la fundación de uno nuevo?», ¿qué es el espectáculo perturbador de los miembros de una familia defecando en sus bocas comparado con el espectáculo de una auténtica inversión dialéctica? [16] .

Sin embargo, el objetivo de *Menos que nada* no es simplemente (o no tan simplemente) el de volver a Hegel, sino más bien repetir a Hegel (en el sentido radical kierkegaardiano). Durante la última década, el trabajo teórico de la troika del Partido al que pertenezco (junto con Mladen Dolar y Alenka Zupančič) tiene en el eje Hegel-Lacan su punto de referencia «indeconstruible»: independientemente de lo que estuviéramos haciendo, el axioma era que la lectura de Hegel a través de Lacan (y viceversa) era nuestro horizonte insuperable. Recientemente, sin embargo, las limitaciones de este horizonte han ido apareciendo: en Hegel, su incapacidad para pensar la repetición pura y abordar la singularidad de lo que Lacan llamó el *objet a*. En Lacan, el hecho de que su trabajo acabara en una apertura inconsistente: el *Seminario XX (Encore)* queda como su último logro, y a la vez un callejón sin salida; en los años posteriores, exploró desesperadamente diversas salidas (el *sinthome*, los nudos…), todas las cuales fracasaron. ¿Así que, en qué situación nos encontramos ahora?

Mi apuesta fue (y es) que, a través de su interacción (leyendo a Hegel a través de Lacan y viceversa), el psicoanálisis y la dialéctica hegeliana se redimen mutuamente, mudando su piel acomodada, y resurgiendo con una nueva e inesperada forma. El lema del libro podría haber sido la afirmación de Alain Badiou acerca de que «el antifilósofo Lacan es una condición para

el renacimiento de la filosofía. Una filosofía es posible hoy solo si es compatible con Lacan» [17] . Guy Lardreau señaló la misma cuestión respecto al espacio ético-político, cuando escribió que Lacan «es el único que piensa hoy, el único que nunca miente, *le chasse-canaille* [cazacanallas]», y los «canallas» son aquí aquellos que propagan la apariencia de liberación que solamente encubre la realidad de la perversión capitalista, y que para Lardreau caracteriza a pensadores como Lyotard y Deleuze, y para nosotros (en el Partido) cabrían muchos más. Lo que Badiou comparte con Lardreau es la idea de que uno debería pensar a través de Lacan, ir más allá de lo que hizo, pero que la única manera de ir más allá de Lacan es a través de Lacan. El riesgo que corre este diagnóstico es claramente político: Lacan desveló las ilusiones en las que se basa la realidad capitalista, así como sus falsas transgresiones, pero su resultado final es que estamos condenados a la dominación; el Amo es el ingrediente constitutivo del propio orden simbólico, de modo que los intentos de superar la dominación solo generan nuevas figuras del Amo. La gran tarea de aquellos que están preparados para ir más allá de Lacan a través de él mismo es, por tanto, articular el espacio para una revuelta que no será recapturada por una u otra versión del discurso del Amo. Lardreau, junto a Christian Jambet, intentó por primera vez desarrollar esta apertura, centrándose en el vínculo entre dominación y sexualidad: puesto que no hay sexualidad sin una relación de dominación, cualquier proyecto de «liberación sexual» acaba generando nuevas formas de dominación; o, como habría dicho Kafka, la revuelta no es una jaula en busca de un pájaro, sino un pájaro en busca de una jaula. Basándose en esta intuición de que una revuelta debe ser completamente desexualizada, Lardreau y Jambet delinearon la figura lacaniano-maoísta del «ángel» como el agente de emancipación radical. Sin embargo, al afrontar la violencia destructiva de la Revolución Cultural y especialmente del régimen de los Jemeres Rojos en Camboya, abandonaron toda noción de emancipación radical en la relaciones sociales, y acabaron en una posición dividida entre la afirmación del mal menor en política y la necesidad de una revolución espiritual interior: en política deberíamos ser modestos y simplemente aceptar que algunos Amos son mejores que otros, y que la única revuelta posible es una interior, espiritual [18] . Este libro rechaza esa espiritualización de la

revuelta y permanece fiel a la empresa originaria de Badiou: un proyecto emancipatorio radical que pasa (o hace *el pase*) a través de Lacan.

[1] Jacques Lacan, «Vers un signifiant nouveau», *Ornicar* 17-18 (1979), p. 23.

[2] Véase Alain Badiou, *Le fini et l'infini*, París, Bayard, 2010, p. 10.

[3] El *eppur si muove* de Freud era el dicho de su profesor Charcot con el que a menudo repetía: *«La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister»* («La teoría está bien, pero no impide que [los hechos que no cuadran con ella] puedan existir»), y sobra añadir que la misma ambigüedad vale para esta versión, es decir, que no debería reducirse al simple empirismo.

[4] Este «materialismo discursivo» se basa en el llamado «giro lingüístico» en la filosofía, que destaca el modo en que el lenguaje no es un medio neutral de designación, sino una práctica inserta en un mundo de la vida: hacemos cosas con él, realizamos con éxito ciertos actos… ¿No es ahora el momento para darle la vuelta a este cliché: quién *es* el que, hoy, afirma que el lenguaje es un medio neutral de designación? De modo que, quizá, debería subrayarse cómo el lenguaje no es un mero momento del mundo de la vida, una práctica dentro de él: el auténtico milagro del lenguaje es que puede servir *también* de medio neutral que simplemente designa un contenido conceptual/ideal. En otras palabras, la auténtica tarea no es la de localizar el lenguaje como medio neutral dentro de una práctica del mundo de la vida, sino mostrar cómo dentro de este mundo de la vida puede realmente surgir un medio neutral de designación.

[5] Yo, desde luego, apoyo plenamente los resultados de la nueva investigación que demostró concluyentemente que no solamente no hay una progresión lineal simple en el orden de sucesión de estos cuatro nombres; las críticas formuladas a Kant por Fichte y Hegel muestran claramente que lo «malinterpretaron», Schelling malinterpretó a Fichte, Hegel estaba totalmente ciego ante probablemente el mayor logro de Schelling, su tratado sobre la libertad humana; pero también que, a menudo, uno no puede ni siquiera pasar directamente de un nombre al otro: Dieter Henrich mostró cómo, para captar la lógica interna del paso de Kant a Fichte, debería tomarse en cuenta a los primeros seguidores críticos de Kant, Reinhold, Jacobi y Schulze; en otras palabras, cómo el primer sistema de Fichte solamente puede entenderse con propiedad como reacción a estos primeros críticos de Kant.

[6] Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008, p. 32.

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*

[10] Bret W. Davis, *Heidegger and the Will: On the Way to the Gelassenheit*, Evanston, Northwestern University Press, 2007, p. 107.

[11] Para un análisis más detallado de esta inversión, véase mi *The Indivisible Remainder*, Londres, Verso, 1996 [ed. cast.: *El resto indivisible*, trad. Ana Bello, Buenos Aires, Godot, 2013].

[12] F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Parte 2, vol. 1, Stuttgart-Augsberg: J. G. Cotta, 1856-1861, p. 294, según citado y traducido por Bruce Matthews en su introducción a *Schelling's The Grounding of Positive Philosophy*, Albany, SUNY Press, 2007, p. 34.

[13] Friedrich Hölderlin, «Über Urtheil und Seyn» (1795), según la traducción de H. S. Harris, *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 515-516.

[14] D. Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., pp. 289-290.

[15] Respecto a este punto estoy en deuda con Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel*, París, J. Vrin, 1996 (ed. inglesa: *The Future of Hegel*, trad. Lisabeth During, Londres, Routledge, 2005 [ed.

cast.: *El porvenir de Hegel*, trad. Cristóbal Durán, Lanús, La Cebra/Palinodia, 2013]). *L'avenir de Hegel* es –junto con *La patience du concept* de Gérard Lebrun y *Hegel et la critique de la metaphysique* de Beatrice Longuenesse– uno de *los* libros sobre Hegel que, a un ritmo casi regular de unos pocos cada década o dos, misteriosamente aparecen en Francia, libros que son *epocales* en el estricto sentido de la palabra: redefinen todo el campo en el que intervienen; literalmente, *nada sigue siendo lo mismo* después de que uno se zambulle en uno de estos libros. No podría estar más de acuerdo con Derrida cuando escribió que «nada nos exonerará nunca de seguir paso a paso, página a página, la extraordinaria trayectoria de *L'avenir de Hegel* … De nuevo exhorto a todos a leer este libro».

A esta serie deberíamos añadir el libro de Rebecca Comay *Mourning Sickness* (Palo Alto, Stanford University Press, 2011), último caso de un libro al que se puede denominar «*El* libro» sobre Hegel, confirmando la sospecha de que –en las últimas décadas, al menos– solo una mujer puede escribir un libro realmente bueno sobre Hegel.

[16] Respecto a «Los aristócratas» véase la entrada de *Wikipedia* «The Aristocrats (joke)». Debería insistirse no obstante en que, en vez de apoyarse en la inversión de la inocencia superficial en un sucio (y sexualizado) mensaje, los buenos chistes más a menudo practican la inversión opuesta, convirtiendo la obscenidad vulgar en inocencia, como en el maravillosamente estúpido (¡apolítico!) chiste ruso de los años de la URSS: dos hombres, desconocidos, se sientan en el mismo compartimento de tren. Tras un largo silencio, uno se dirige abruptamente al otro: «¿Te has follado alguna vez a un perro?». Sorprendido, el otro responde: «No ¿y tú?». «¡Desde luego que no. Solo lo preguntaba por empezar la conversación!».

[17] Alain Badiou, *Manifesto for philosophy*, Londres, Verso, 1999, p. 84 [ed. cast.: *Manifiesto por la filosofía*, trad. Victoriano Alcantud, Madrid, Cátedra, 1990]. ¿Quién es antifilósofo para quién? Badiou especula en algún sitio con que Heráclito es el antifilósofo para Parménides, los sofistas para Platón (aunque temporal y lógicamente le precedan), Pascal para Descartes, Hume para Leibniz, Kierkegaard (¿y Marx?) para Hegel, e incluso Lacan para Heidegger. Sin embargo, deberíamos agregar complejidad a este retrato: ¿no es el pensamiento de Kant –o incluso la totalidad del idealismo alemán con su motivo central, la primacía de la razón práctica sobre la teórica– la antifilosofía para la metafísica clásica en su última modalidad importante (de Spinoza y Leibniz)? ¿O no es Sade –en la lectura lacaniana– el antifilósofo para Kant, de modo que el «avec» de Lacan significa leer a un filósofo a través de su antifilósofo? ¿Y no es el antifilósofo auténtico de Hegel el propio Schelling tardío?¿ O, dando un paso más allá, no es el rasgo distintivo de Hegel el hecho de que él es ya *su propio antifilósofo* ?

[18] Siguiendo este camino, Jambet se concentró en el pensamiento de Molla Sadra, el gran pensador iraní del siglo XVII ; una opción que no es ajena al giro gnóstico de pensadores europeos como Peter Sloterdijk. Véase Christian Jambet, *The Act of Being*, Nueva York, Zone Books, 2006.

PARTE PRIMERA

Las copas de antes

I. «Haciendo vacilar las apariencias»

Lo que no puede decirse debe ser mostrado

La famosa última proposición del *Tractatus* de Wittgenstein («De lo que no se puede hablar, hay que callar») implica una obvia paradoja: contiene una prohibición superflua, puesto que prohíbe algo que ya es de por sí imposible [1] . Esta paradoja reproduce fielmente la actitud predominante hacia la representación estética del Holocausto: no debe hacerse, porque no es posible hacerlo. Los orígenes españoles y católicos de Jorge Semprún desempeñan un papel clave en su inversión de esta prohibición: para Semprún, no es la ficción poética sino el documental prosaico lo que es imposible después de Auschwitz. Para Elie Wiesel, por el contrario, no puede haber novelas sobre el Holocausto: cualquier texto que afirme ser tal, o no versa sobre el Holocausto o no es una novela. Rechazando esta afirmación de que literatura y Holocausto son inconmensurables, Semprún argumenta que el Holocausto *solo* puede ser representado por las artes: no es la estetización del Holocausto la que es falsa, sino su reducción a objeto de un informe documental. Cada intento de «reproducir los hechos» de un modo documental neutraliza el impacto traumático de los acontecimientos descritos, o como habría dicho Lacan, otro católico ateo: la verdad posee la estructura de una ficción. Casi nadie es capaz de soportar, menos aún disfrutar, una película *snuff* que muestre torturas y asesinatos reales, pero podemos disfrutarlo como una ficción: cuando la verdad es demasiado traumática como para ser confrontada directamente, solo puede ser aceptada bajo el disfraz de una ficción. Claude Lanzmann estaba en lo cierto al decir que si él, por casualidad, diera con algún metraje documental que mostrara el asesinato de internos de Auschwitz, lo destruiría inmediatamente. Tal documental sería obsceno, incluso irrespetuoso frente a las víctimas. Cuando se la considera de este modo, el placer de la ficción estética no es una mera forma de escapismo, sino un modo de soportar el recuerdo traumático; un mecanismo de supervivencia.

¿Pero cómo podemos evitar el peligro de que el placer estético generado por la ficción borre el trauma auténtico del Holocausto? Solo se requiere una mínima sensibilidad estética para reconocer que habría algo falso en

una novela épica ambientada en el Holocausto, escrita al estilo del realismo psicológico decimonónico: el universo de tales novelas, la perspectiva desde la que están escritos, pertenece a la época histórica que precedió al Holocausto. Anna Ajmátova se encontró con un problema similar cuando, en la Unión Soviética de los años treinta, intentó retratar la atmósfera del terror estalinista. En sus memorias describe lo que ocurrió cuando, en el cénit de las purgas estalinistas, estaba esperando en una larga cola ante la prisión de Leningrado para conocer el paradero de su hijo arrestado, Lev:

> Un día alguien en la muchedumbre me reconoció. Detrás de mí se encontraba una mujer joven, con los labios azules por el frío, que desde luego nunca había escuchado que me llamaran por mi nombre. Entonces salió del aturdimiento en el que a todos nos sumía el frío, y me preguntó entre susurros (todo el mundo susurraba ahí), «¿Puedes describir esto?». Y le dije, «Puedo». Entonces algo como una sonrisa atravesó lo que una vez fue su rostro [2] .

¿Qué tipo de descripción se pretende plasmar aquí? Seguramente no una descripción realista de la situación, sino una descripción que extrae de la confusa realidad su propia forma interior, del mismo modo que, en su música atonal, Schönberg extraía la forma interior del terror totalitario. En este nivel, la verdad no es ya algo que dependa de la fiel reproducción de hechos. Debería introducirse aquí la diferencia entre la verdad (efectiva) y la veracidad: lo que hace de un relato sobre la violación de una mujer (o cualquier otra narración de un trauma) algo veraz es su propia inconsistencia, confusión, incoherencia. Si la víctima fuera capaz de informar sobre su dolorosa y humillante experiencia de un modo claro, con todos los datos dispuestos en un coherente orden expositivo, esta misma cualidad nos haría sospechar. Lo mismo vale para la poca fiabilidad de los informes verbales proporcionados por supervivientes del Holocausto: un testigo que fuera capaz de ofrecer una clara narración de su experiencia en los campos se descalificaría a sí mismo. De un modo hegeliano, el problema es aquí parte de la solución: las mismas deficiencias del relato de un sujeto traumatizado son testigos de la veracidad de su informe, puesto que señalan que el contenido del informe ha contaminado la forma misma del informe [3] .

Lo que tenemos aquí es, desde luego, la brecha entre el contenido enunciado y la posición subjetiva de enunciación. G. K. Chesterton escribió sobre Nietzsche que «renegó del egoísmo simplemente predicándolo»: «Predicar algo es darlo a los demás. En primer término, la vida es una

guerra sin tregua, dice el egoísta; y tras esta declaración, se da todas las penas del mundo para adiestrar a sus enemigos en las fatigas de la guerra. Predicar el egoísmo no es más que practicar el altruismo» [4] . El medio aquí no es el mensaje, sino más bien lo contrario: el mismo medio que usamos –la intersubjetividad universal del lenguaje– socava el mensaje. No se trata solamente de que debamos denunciar la posición particular de enunciación que sostiene el contenido universal enunciado –el sujeto blanco, varón y rico que proclama la universalidad de los derechos humanos, por ejemplo–. Es mucho más importante desenterrar la universalidad que sostiene, y potencialmente socava, esta afirmación particular. El ejemplo supremo en este caso, como destacaba Bertrand Russell, es el del solipsista que intenta convencer a los otros de que solo él existe realmente. ¿Podría extenderse este argumento al problema de la tolerancia o la intolerancia? Quizá no del todo, aunque una idea similar aparece en el acto de predicar la tolerancia: (presu)pone su presuposición –esto es, el sujeto profundamente «preocupado» por el Prójimo– y así simplemente la reafirma. ¿No tenía razón Paul Claudel en su famosa réplica a Jules Renard: *«Mais la tolérance? Il y a des maisons pour ça!»* ? (En francés una *maison de tolérance* es un burdel.) ¿Y no tenía también razón Chesterton (como era frecuente), al decir que «la tolerancia es la virtud del hombre sin convicciones»?

La lección estética de esta paradoja es clara. El horror del Holocausto no puede ser representado; pero este exceso del contenido representado sobre su representación estética acaba por infectar a la forma estética misma. Lo que no puede ser *descrito* debe ser *inscrito* en la forma artística, como una extraña distorsión dentro de ella. Quizá una referencia al *Tractatus* de Wittgenstein pueda ser de alguna ayuda aquí. Según el *Tractatus*, el lenguaje retrata la realidad al compartir una forma lógica en común con ella.

> 4.121 La proposición no puede representar la forma lógica; esta se refleja en ella. El lenguaje no puede representar lo que en él se refleja. Lo que *se* expresa en el lenguaje no podemos expresarlo *nosotros* a través de él. La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad. La ostenta.

Sabemos que el cuadro de un atardecer representa un atardecer porque tanto la pintura como el atardecer comparten una «forma pictórica» similar. Igualmente, una proposición y lo que representa comparten una «forma

lógica» similar: una proposición retrata un hecho, y en la misma medida en que un hecho puede ser analizado en sus estados de cosas independientes, una proposición puede ser analizada en proposiciones elementales independientes. Wittgenstein traza aquí una distinción entre decir y mostrar: al mismo tiempo que una proposición dice que uno u otro hecho es el caso, muestra la forma lógica en virtud de la cual ese hecho es el caso. El resultado de esta distinción es que solo podemos decir cosas acerca de hechos en el mundo; no se puede hablar de la forma lógica, solo puede mostrarse: «4.1212 Lo que *puede* ser mostrado, no *puede* ser dicho». Si leemos esta proposición junto a la proposición final («De lo que no se puede hablar hay que callar»), la conclusión es que no podemos hablar de lo que puede ser mostrado, es decir, aquello que es directamente proporcionado en/por la forma misma del habla. En otras palabras, el «mostrar» de Wittgenstein debe ser comprendido no meramente en un sentido místico, sino como inherente al lenguaje, como la forma del lenguaje. Volvamos a nuestro ejemplo del trauma: no podemos hablar directamente de él, o describirlo, sino que el exceso traumático puede ser «mostrado» igualmente en la distorsión de nuestro discurso acerca del trauma, en sus repeticiones elípticas, entre otras distorsiones. En su novela *El largo viaje*, Semprún inventó precisamente una nueva forma, una «forma lógica» de narración que sería adecuada para el trauma del Holocausto, por medio de «mostrar» lo que no puede ser descrito directamente [5] .

La narración de la novela de Semprún se desarrolla durante un viaje en un estrecho y sucio vagón que transporta a 120 luchadores de la resistencia, de Compiègne a Buchenwald; Gérard, el narrador en primera persona de la historia, es uno de estos prisioneros. La narración solo se detiene fugazmente en el vagón: en repentinos cambios temporales, el relato de Gérard se desplaza atrás y adelante, desde el tiempo anterior a la guerra hasta el momento de la Liberación, en 1945, o hasta dos, tres, dieciséis o indeterminados años después. Estos cambios se retratan como momentos dentro del fracturado flujo de conciencia de Gérard; mientras sufre el calvario del viaje en el presente, recuerda y «procuerda» (recuerda e imagina el futuro), puesto que la experiencia le ha fragmentado en un yo fracturado. Los detalles de su vida pasados, presentes y futuros fluyen a través de su mente como múltiples corrientes en un flujo ininterrumpido: es simultáneamente un partisano de la Resistencia francesa, un prisionero deportado por los alemanes y un superviviente de Buchenwald. Recreando

la conciencia de Gérard como una intersección de tres zonas de tiempo, Semprún representa el sufrimiento fluido y sin tiempo que experimenta el interno del campo de concentración, que pierde el sentido de su vida como una sucesión cronológica desde el ayer, a través del hoy, hacia el mañana.

El tema de la «muerte del sujeto», de su dispersión en un pandemonio de líneas narrativas en conflicto y fragmentadas, se ve a menudo como un resultado de reflexiones artísticas elitistas, divorciadas de las auténticas preocupaciones de la gente real; el logro sin igual de Semprún es el de establecer el vínculo entre esta revolución modernista en la escritura, y nuestra experiencia histórica más traumática. El punto central de *El largo viaje* no es lo que realmente ocurrió en el camino hacia Buchenwald, sino cómo afectan esos terribles acontecimientos a la identidad del propio sujeto: los contornos elementales de su vida se ven destruidos, el sujeto ya no se experimenta como parte de un flujo continuo de la historia que se transfiere del pasado hacia el futuro. En vez de esto su experiencia se mueve en una suerte de presente eterno en el que presente, pasado y futuro, realidad y fantasía, interactúan directamente. En su teoría de la relatividad, Einstein propone interpretar el tiempo como la cuarta dimensión del espacio, en el que pasado y futuro son «ahora», ya están aquí; a causa de nuestra percepción limitada, simplemente no podemos verlos, solo podemos ver el presente. En la novela de Semprún es como si, tras atravesar la pesadilla de la vida en el campo de concentración, nuestra percepción se ampliara y pudiéramos ver las tres dimensiones del tiempo simultáneamente; el tiempo se convierte en espacio, dándonos una extraña libertad para movernos atrás y adelante en él, a medida que vagamos en un espacio abierto, con el pasado y el futuro como caminos diferentes que podemos tomar a voluntad. Hay, sin embargo, un precio que debe pagarse por esta libertad, un punto ciego en este campo de tiempo espacializado: podemos ver todo excepto el presente del mismo campo de concentración. Este presente vedado es, desde luego, la muerte; estar vivo después de Buchenwald no es lo mismo que haber sobrevivido intactos: la sombra de la muerte contamina los recuerdos de las inocentes amistades de Gérard antes de la guerra –sabrá después que muchos de sus amigos han sido asesinados– y envenena su vida posterior a la guerra. La vida en el campo no es por consiguiente el referente definitivo de sus recuerdos, sino la pantalla deformante que los contamina y arruina. Semprún yuxtapone el placer en la lectura de los recuerdos de infancia de Proust con el doloroso y rehuido recuerdo de su

propia llegada al campo de concentración de Buchenwald; su «magdalena» es el extraño olor que le evoca el horno crematorio:

> Y de repente, traído por el viento, el extraño olor. Dulzón, insinuante, con tufos acres, propiamente nauseabundos. El olor insólito, que era el del horno crematorio… El extraño olor surgiría en el acto en la realidad de la memoria. Renacería en él, moriría por revivir en él. Me abriría, permeable, al olor a limo de ese estuario de muerte, mareante [6] .

Lo que resucita el trauma no es meramente la dolorosa asociación de detalles que recuerdan al campo, sino en mayor medida la capacidad de estos recuerdos recientes para «colorear» y arruinar los recuerdos más antiguos y amables. Robert Antelme, en su testimonio *L’espèce humaine,* evoca un caso similar de sobredeterminación: el placentero recuerdo de un amante llamando al timbre ha sido indeleblemente coloreado por el doloroso recuerdo de la Gestapo haciendo sonar el mismo timbre en el momento de su arresto [7] . Tanto en este ejemplo como en el uso que hace Semprún de la campana que suena en el jardín de Proust, los supervivientes se encuentran con que su memoria ha sido colonizada por la experiencia del Holocausto: no hay modo de recuperar el placentero recuerdo de un amante esperando en la puerta sin activar simultáneamente la corrupción de ese recuerdo por el trauma.

El mismo desplazamiento del tiempo, de la narración lineal hacia la sincronicidad fragmentaria de diferentes tiempos, caracteriza al cine de vanguardia francés de finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, más visiblemente en el trabajo de Alain Resnais, cuya primera película, el documental *Noche y niebla*, trata también el tema del Holocausto. La obra maestra de Resnais, *El año pasado en Marienbad*, retrata a una pareja cuyo romance es narrado a través de retales temporales cuyo orden nunca está claro: la estructura temporal de la narración existe como una masa sincrónica donde pasado, presente y futuro están todos igualmente disponibles, y potencialmente pueden estar todos presentes. El guión de *Marienbad* fue escrito por Alain Robbe-Grillet, el autor de cabecera del *nouveau roman* francés, que también dirigió algunas películas. No es ninguna sorpresa que Semprún colaborara con Resnais: aparte de preparar dos guiones para él, contribuyó anónimamente en *Je t’aime, je t’aime* de Resnais. Al analizar esta película, Gilles Deleuze introdujo el concepto de «lámina del tiempo»: un punto traumático en el tiempo, una suerte de atractor magnético que desgarra de su contexto momentos del

pasado, presente, y futuro, combinándolos en un campo complejo de temporalidades múltiples, discretas e interactivas. En *Je t'aime, je t'aime,* la «lámina» es el recuerdo traumático que el narrador tiene de la muerte (¿asesinato?) de su amada. A Claude Ridder –un escritor que, desesperado tras la muerte de su amante, ha intentado suicidarse– se le propone ser el sujeto de pruebas de un misterioso centro dedicado a investigar los viajes en el tiempo. El plan de los científicos es el de enviarle a su propio pasado, exactamente un año antes, pero solo durante un minuto. Desafortunadamente el experimento se descontrola, y Claude se encuentra atrapado en el tiempo, rebotando entre momentos aleatorios de su vida, volviendo a vivir trozos de su pasado, en una mezcla de momentos de amor, duda, confusión, felicidad e incluso rutina diaria, todos experimentados como pequeños fragmentos mezclados o reproducidos como un disco rayado. Mientras los científicos que dirigen el fallido experimento intentan desesperadamente recuperar a Claude, él queda cada vez más aferrado a estos momentos del pasado, volviendo a ellos y repitiéndolos sin fin. ¿No le pasa algo similar a Gérard en *El largo viaje* ? También se encuentra separado del flujo temporal lineal, atrapado en un bucle interactivo entre múltiples y traumáticas láminas de tiempo.

Hay más que un mero paralelismo formal entre estos recursos del cine y la literatura: como novela, *El largo viaje* solo fue posible tras la llegada del cine, gracias al modo en que este incorpora la sensibilidad cinemática y las técnicas del montaje, los *flashbacks,* la imaginación del futuro, las alucinaciones visuales, etc. Otra característica cinematográfica distintiva de la narración de la novela es el repentino surgimiento de detalles (imágenes, objetos, sonidos) mostrados en primer plano, ensombreciendo con su excesiva e intrusiva proximidad el contexto narrativo del que forman parte. Debería evitarse la tentación hermenéutica de interpretar estos detalles como símbolos y de investigar su significado oculto: son fragmentos de lo real que asoman y se resisten al sentido. El significado de su contexto –la terrible situación de la Shoah– es demasiado traumático como para ser aceptado, de modo que este repentino enfoque en los detalles materiales sirve al propósito de mantener a distancia el significado.

El problema con el que se encuentran los supervivientes no es solamente que el testimonio es imposible, y que siempre habrá un elemento de prosopopeya, puesto que el auténtico testigo siempre está ya muerto y solo podemos hablar en su nombre. También hay un problema simétrico que se

encuentra en el extremo opuesto: no hay un público adecuado, ningún oyente apto para recibir el testimonio. El sueño más traumático que Primo Levi tuvo en Auschwitz fue acerca de su supervivencia: la guerra ha acabado, se reúne con su familia, les cuenta acerca de su vida en el campo, pero poco a poco se van aburriendo, comienzan a bostezar, y uno tras otro abandonan la mesa, de modo que Levi queda finalmente solo. Una anécdota de la guerra en Bosnia, a comienzos de los noventa, señala la misma cuestión: muchas de las chicas que sobrevivieron a las brutales violaciones acabaron después suicidándose, tras reunirse con sus familias y comunidades solo para encontrarse con que nadie estaba realmente dispuesto a escucharlas o a aceptar su testimonio. En términos de Lacan lo que falta aquí no es otro ser humano, el atento interlocutor, sino el «gran Otro», el espacio de inscripción simbólica o registro de mis palabras. Levi señaló esto mismo, de manera llana y directa: «lo que hacemos a los judíos es tan irrepresentable en su horror que incluso si alguien sobreviviera a los campos, aquellos que no estaban ahí no le creerían; ¡simplemente lo considerarían un mentiroso o alguien mentalmente enfermo!» [8] . Puesto que Levi no era un artista, no intentó extraer las consecuencias artísticas de este hecho; pero Semprún sí lo hizo. Durante el «presente» del viaje en vagón de *El largo viaje*, Gérard relata sus recuerdos a un compañero sin nombre al que se refiere como «le gars de Semur» (el chico de Semur). ¿Por qué esta necesidad de un interlocutor?¿Qué función tiene? Gérard nos informa desde el comienzo de que su compañero morirá al llegar al campo, de modo que claramente ocupa el lugar de la decreciente presencia del gran Otro, el receptor de nuestro discurso. En el campo de concentración no hay gran Otro, nadie con el que podamos contar para recibir y verificar nuestro testimonio. Esto es lo que hace de nuestra misma supervivencia algo desprovisto de sentido.

Esto nos lleva de nuevo al destino del arte moderno. Schönberg todavía esperaba que en algún lugar hubiese al menos una persona que escuchara y realmente comprendiera su música atonal. Solo su mayor aprendiz, Anton Webern, aceptó el hecho de que no hay oyente, ningún gran Otro que reciba el trabajo y reconozca realmente su valor. En la literatura, James Joyce todavía contaba como su público ideal a las generaciones futuras de críticos literarios, afirmando que escribió *Finnegans Wake* para mantenerlos ocupados durante los siguientes 400 años. Tras el Holocausto, nosotros, escritores y lectores, debemos aceptar que estamos solos; leyendo y

escribiendo por nuestra cuenta, sin garantía alguna del gran Otro. (Fue Beckett quien extrajo esta conclusión al romper con Joyce.)

Esta ausencia del gran Otro no significa, sin embargo, que estemos irrevocablemente atrapados en la miseria de nuestra finitud, desprovistos de cualquier momento de redención. En la novela de Semprún, Gérard es testigo de la llegada de un camión lleno de judíos polacos a Buchenwald; hacinados en un tren de mercancías, casi 200 por vagón, viajando durante días sin comida ni agua durante el invierno más frío de la guerra. A su llegada, todos habían muerto de congelación excepto quince niños, a salvo del frío debajo de todos los cuerpos apilados. Cuando sacan a los niños del vagón, los nazis dejan que los perros se alimenten con ellos. Al poco, solo quedaban dos niños que intentaron huir:

> El más pequeño comenzaba ya a perder terreno, los SS aullaban detrás de ellos, y los perros también comenzaron a aullar, pues el olor a sangre les volvía locos, y entonces el mayor de los niños aminoró la marcha para coger de la mano al más pequeño… recorrieron juntos unos cuantos metros más… hasta que los porrazos les derribaron juntos, con la cara sobre la tierra y las manos unidas ya para siempre [9] .

Lo que no debería escapársenos es que la congelación de la eternidad se encarna (de nuevo) en la mano como objeto parcial: mientras que los cuerpos de los dos niños perecen, las manos entrelazadas persisten por toda la eternidad como la sonrisa del gato de Cheshire… No es difícil imaginar cómo podría haberse mostrado esta escena en la pantalla: a medida que la banda sonora registra lo que ocurre en la realidad (los dos niños apaleados hasta la muerte), la imagen de sus manos entrelazadas se congela, inmovilizada para siempre; mientras que el sonido registra la realidad temporal, la imagen proyecta lo Real eterno. (Exactamente este mismo procedimiento fue utilizado por Manoel de Oliveira en la última escena de su película *Una película hablada* [10] .) Es la pura superficie de estas imágenes, fijas en la eternidad, y no algún Significado más profundo, lo que permite momentos de redención en la sombría historia de la Shoah. Sería necesario contemplar esta imaginaria escena junto a dos variaciones. Recordemos el plano final de *Thelma y Louise:* la imagen congelada de las dos mujeres en el coche «volando» sobre el precipicio. ¿Es esta una visión de la utopía positiva (el triunfo de la subjetividad femenina sobre la muerte), o una máscara de la miserable realidad por venir? Recuerdo un viejo cortometraje vanguardista de mi juventud sobre un hombre que

perseguía a una mujer alrededor de una gran mesa, ambos riendo maniáticamente. La persecución continúa, y la risa se hace más y más ruidosa, incluso cuando la pareja desaparece detrás de la mesa y solo vemos las manos del hombre en el aire. En el plano final vemos el cuerpo mutilado de la mujer muerta, pero la risa continúa…

La debilidad del plano final de *Thelma y Louise* es que la imagen congelada no está acompañada de una banda sonora grabada que esté sucediendo «realmente» (el coche estrellándose, los gritos de ellas). Curiosamente, esta falta de realidad socava la dimensión utópica de la imagen congelada. En el film croata las relaciones se invierten: es la banda sonora la que continúa con la fantasía del juego erótico, mientras que la imagen congelada del cadáver nos enfrenta a la realidad. La imagen resultante cambia radicalmente nuestra percepción de la banda sonora: la misma risa pierde su inocencia erótica, convirtiéndose en la risa obscena de unas amenazantes voces no-muertas. La lección es clara: en la imaginada escena fílmica de Semprún, la imagen congelada que acompaña a la realidad sonora representa una utopía eterna-ética positiva, mientras que en el film croata la risa que persiste incluso después de que su emisora haya sido asesinada representa lo no-muerto malvado-obsceno.

La eternidad debe tomarse aquí en el más estricto sentido platónico. En una de las historias de Agatha Christie, Hércules Poirot descubre que una fea enfermera es la misma persona que la hermosa mujer que conoció en un viaje transatlántico, y que simplemente se ha disfrazado para esconder su belleza natural. Hastings (el compañero de Poirot, que hace las veces de Watson) señala con tristeza que si una belleza puede conseguir mostrarse fea, entonces puede lograrse lo contrario. ¿Qué queda entonces del enamoramiento del hombre, más allá del engaño? ¿No señala el fin del amor esta idea acerca de la fiabilidad de la belleza de la mujer? «No, amigo mío –responde Poirot–, anuncia el comienzo de la sabiduría.» En otras palabras, tal escepticismo, tal toma de conciencia sobre la naturaleza engañosa de la belleza femenina, yerra el tiro: la belleza femenina es pese a todo absoluta, un absoluto que aparece. No importa cuán frágil y engañosa pueda ser en el nivel de la realidad sustantiva, lo que transpira *en /a través* del momento de Belleza es un Absoluto; hay más verdad en la apariencia que en lo que se esconde tras ella. Ahí reside la clave para entender a Platón: las Ideas no son la realidad oculta debajo de las apariencias (Platón era bien consciente de que esta realidad oculta es la de una materia siempre

cambiante, corruptora y corrupta); las Ideas no son más que la forma misma de la apariencia, esta forma como tal –o, tal como expresaba Lacan esta constatación platónica, lo suprasensible es la apariencia como apariencia–. Por esta razón, ni Platón ni el cristianismo son formas de Sabiduría; ambas son la anti-Sabiduría encarnada.

Esto significa que, al pensar el arte, podemos volver a Platón sin vergüenza. La reputación de Platón ha sufrido a causa de aquella afirmación suya de que los poetas deberían ser expulsados de la ciudad. (Un consejo más bien acertado, a juzgar por mi propia experiencia en Yugoslavia, donde el camino que llevó a la limpieza étnica estaba pavimentado con peligrosos sueños de poetas; el líder serbobosnio Radovan Karadžić era solo uno de tantos. Si Occidente tiene su complejo industrial-militar, en la antigua Yugoslavia teníamos nuestro complejo poético-militar: la Guerra de los Balcanes se desencadenó por una explosiva mezcla de componentes militares y poéticos.) Desde un punto de vista platónico, ¿qué consigue un poema sobre el Holocausto? Proporciona una «descripción sin lugar»: transmite la Idea del Holocausto.

Recordemos la vieja estrategia católica de preparar a los hombres ante los pecados de la carne: al verse tentados por un voluptuoso cuerpo femenino, imaginar cómo se verá en un par de décadas; la piel arrugada y los pechos flácidos… (mejor aún, imaginemos lo que acecha ahora incluso bajo la piel: la carne viva y los huesos, fluidos corporales, comida a medio digerir y excrementos…). Ya daba el mismo consejo Marco Aurelio en sus *Meditaciones:*

> Como ver carne asada y otros platos frente a ti, y darse cuenta de repente: esto es un pez muerto. Un pájaro muerto. Un cerdo muerto. O que este viejo vino no es más que zumo de uvas, y los ropajes púrpuras son lana de oveja teñida con sangre de crustáceos. O hacer el amor; algo se frota contra tu pene, un breve vahído y un pequeño líquido turbio.
>
> Percepciones como estas; agarrar las cosas y perforarlas, para que podamos ver lo que realmente son. Eso es lo que necesitaríamos hacer constantemente –a lo largo de toda nuestra vida, cuando las cosas reclaman nuestra confianza–, dejarlas desnudas y ver cuán absurdas son, despojarlas de la leyenda que se incrusta en ellas [11] .

Lejos de llevar a cabo un retorno a lo Real destinado a romper el hechizo imaginario del cuerpo, tales procedimientos equivalen a un *escape de lo Real,* lo Real que se anuncia en la seductora apariencia del cuerpo desnudo. Esto es, en la oposición entre la apariencia espectral del cuerpo sexualizado y el repulsivo cuerpo en descomposición, es la apariencia espectral la que es

lo Real, mientras que el cuerpo en descomposición es meramente la realidad; aquello a lo que recurrimos para evitar la mortal fascinación de lo Real a medida que amenaza con arrastrarnos a su vórtice de *jouissance*. Un platonismo «crudo» debería afirmar aquí que solo en el cuerpo bello se materializa la Idea, y que un cuerpo en descomposición material simplemente se aleja de su Idea, ya no es su copia fiel. Desde una perspectiva deleuziana (y aquí, lacaniana), por el contrario, el espectro que nos atrae es la Idea del cuerpo como Real. Este cuerpo no es el cuerpo en realidad, sino el cuerpo virtual en el sentido que Deleuze le da al término: el cuerpo incorpóreo/inmaterial de puras intensidades. (Debería invertirse la oposición habitual según la cual el arte auténtico es «profundo» y el *kitsch* comercial es superficial: el problema con el *kitsch* es que es demasiado «profundo», manipula las fuerzas libidinales e ideológicas más profundas, mientras que el arte genuino sabe cómo mantenerse en la superficie, cómo sustraer su objeto del contexto «más profundo» de la realidad histórica.)

Lo mismo vale para el arte contemporáneo, donde encontramos a menudo intentos brutales de «retornar a lo Real», recordar al espectador (o lector) que está percibiendo una ficción, despertarle de su dulce sueño. Este gesto adopta dos formas principales, que, aunque opuestas, equivalen a lo mismo. En la literatura o el cine, hay (especialmente en los textos posmodernos) avisos autorreflexivos de que lo que estamos viendo es una mera ficción, como cuando el actor en pantalla se dirige directamente a nosotros como espectadores, destruyendo la ilusión del espacio narrativo autónomo, o cuando el escritor interviene directamente en la historia para añadir un comentario irónico; en el teatro se dan ocasionales actos brutales (como destripar a un pollo sobre el escenario) que nos despiertan de la realidad de la escena. En vez de conferir a estos gestos una suerte de dignidad brechtiana percibiéndolos como diferentes variaciones de la técnica del extrañamiento, más bien deberíamos denunciarlos por lo que son: *escapes de lo Real*, el exacto opuesto de lo que afirman ser; intentos desesperados de evitar lo real de la ilusión misma, lo Real que emerge bajo la forma de un espectáculo ilusorio.

La aparición de la idea

Y lo mismo vale para el amor; esto es, ¿qué es estar apasionadamente enamorados? ¿No es una especie de permanente estado de excepción? Todos los equilibrios de nuestra vida diaria se ven perturbados, todo lo que hacemos se ve coloreado por el pensamiento de «eso». La situación está precisamente «más allá del Bien y del Mal»: sentimos una extraña indiferencia hacia nuestras obligaciones para con padres, hijos, amigos; incluso si continuamos viéndolos, lo hacemos de una manera mecánica, bajo el modo del «como si». Todo palidece hasta la insignificancia comparado con nuestro apego amoroso. En este sentido enamorarse es como la luz que deslumbra a Saulo/Pablo en el camino de Damasco: una suerte de suspensión religiosa de lo Ético, por usar los términos de Kierkegaard. Un Absoluto interviene e interrumpe el desarrollo normal de nuestros asuntos: no se trata tanto de que la jerarquía estándar de valores se vea invertida, como que, de modo mucho más radical, otra dimensión entra en escena; un nivel diferente del ser. Y desde luego lo mismo vale para todo auténtico compromiso político. En *El conflicto de las facultades,* escrito a mediados de la década de 1790, Immanuel Kant se hace una simple pero espinosa pregunta: ¿hay un auténtico progreso en la historia? (Se refería a progreso ético respecto a la libertad, no simplemente desarrollo material.) Kant concedía que la historia real es confusa y no ofrece pruebas claras: podríamos pensar en cómo el siglo XX trajo democracia y bienestar sin precedentes, pero también el Holocausto y el Gulag. Sin embargo Kant concluyó que, aunque el progreso no puede ser probado, podemos discernir señales que indican que es posible. Kant interpretó la Revolución francesa como una señal de este tipo, que apuntaba hacia la posibilidad de la libertad: aquello que hasta entonces era impensable, ocurrió; todo un pueblo afirmó sin miedo su libertad e igualdad. Para Kant era más importante (más incluso que la sangrienta realidad de lo que ocurría en las calles de París) el entusiasmo que los acontecimientos en Francia provocaron en los observadores que simpatizaban con ella a lo largo y ancho de Europa (¡y también en Haití!):

> La revolución de un pueblo pletórico, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miseria y atrocidades… y sin embargo esta revolución –a mi modo de ver– encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en ese juego) una simpatía conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización lleva aparejado un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano [12] .

¿No encajan estas palabras perfectamente con la revuelta egipcia de febrero de 2011 que derrocó al presidente Mubarak? La Revolución francesa fue para Kant un signo de la historia en el triple sentido de *signum rememorativum, demostrativum* y *prognosticum.* La revuelta egipcia fue también un signo en el que reverbera el recuerdo de un largo *pasado* de opresión autoritaria y lucha por su abolición; un acontecimiento que *ahora* demuestra la posibilidad de un cambio y una esperanza por logros *futuros.* Cualesquiera sean nuestras dudas, miedos y compromisos, por aquel instante de entusiasmo cada uno de nosotros fue libre y participó en la libertad universal de la humanidad. Todo el escepticismo expresado a puerta cerrada incluso por muchos preocupados progresistas demostró estar equivocado.

En primer lugar, no podemos evitar notar la naturaleza «milagrosa» de lo acaecido en Egipto: algo ocurrió que pocos habían predecido, contradiciendo las opiniones de los expertos, como si la revuelta no fuera simplemente el resultado de causas sociales sino de la intervención de un agente extranjero en la historia, una agencia que podemos llamar, de modo platónico, la Idea eterna de libertad, justicia y dignidad.

En segundo lugar, la revuelta fue universal: para todos nosotros y en todo el mundo fue posible identificarla inmediatamente, saber cuál era su sentido, sin necesitar ningún análisis cultural de las características específicas de la sociedad egipcia. En contraste con la revolución de Jomeini en Irán –donde los izquierdistas tuvieron que introducir su mensaje de contrabando, dentro de un marco predominantemente islamista–, aquí el marco fue claramente el de un llamado universal y secular en pos de libertad y justicia, de modo que incluso los Hermanos Musulmanes tuvieron que adoptar este lenguaje de demandas seculares. El momento más sublime acaeció cuando musulmanes y coptos se unieron en un rezo común en la plaza Tahrir, coreando «¡Somos Uno!», proporcionando entonces la mejor respuesta posible a la violencia religiosa sectaria. Aquellos neoconservadores que criticaban el multiculturalismo en nombre de los valores universales de libertad y democracia se vieron ante un momento de verdad: ¿quieres libertad y democracia universales? Eso es lo que la gente está exigiendo en Egipto, así que, ¿por qué estás tan incómodo? ¿Es porque los manifestantes egipcios también quieren justicia social y económica, y no simplemente libertad de mercado?

En tercer lugar, la violencia de los manifestantes fue puramente simbólica, un acto de desobediencia civil radical y colectiva: dejaron en suspenso la autoridad del Estado; no fue solo una liberación interior, sino el gesto colectivo de romper las cadenas de la *servidumbre voluntaria.* La violencia física fue perpetrada por los mercenarios de Mubarak, que entraron en la plaza Tahrir a caballo y a camello para golpear a los manifestantes; lo más que hicieron los manifestantes fue defenderse.

Cuarto: aunque combativo, el mensaje de los manifestantes no llamaba al asesinato. La exigencia fue la de que Mubarak se marchara; que abandonara su cargo y el país, abriendo así un espacio para la libertad en Egipto, una libertad que no excluía a nadie; la apelación de los manifestantes al ejército e incluso a la odiada policía no era «¡Muerte para vosotros!» sino «¡Somos hermanos! ¡Uníos!». Este último aspecto distingue claramente las manifestaciones emancipatorias de las populistas-conservadoras: aunque la movilización derechista proclame la unidad orgánica del Pueblo, su unidad se sostiene en un llamado a aniquilar a aquel que se designa como enemigo (judíos, traidores…).

Cuando el presidente Obama dio la bienvenida a la revuelta egipcia como la expresión legítima de una opinión que debía ser reconocida por el gobierno de Mubarak, la confusión fue total. La gente en El Cairo y Alejandría no quería que sus demandas fueran reconocidas por el gobierno; negaban la legitimidad misma del gobierno. No querían al régimen de Mubarak como interlocutor; querían que Mubarak se marchara. No solo querían un nuevo gobierno que escuchara sus opiniones, querían cambiar la forma de todo el Estado. No tenían «opiniones»; ellos eran la verdad de la situación en Egipto. Mubarak comprendió esto mucho mejor que Obama. Ya no quedaba espacio para la componenda: o toda la estructura de poder de Mubarak caía, o la revuelta sería cooptada y traicionada. La prolongada lucha que arreció en Egipto no fue un conflicto de visiones, sino el conflicto entre una visión de la libertad, la «eterna» Idea platónica de libertad, y un ciego aferrándose al poder, dispuesto a emplear todos los medios a su alcance –terror, hambruna, agotamiento, soborno– para aplastar la voluntad de libertad.

Esta «verdad de Platón» recibió su más clara formulación en una de las mayores obras del antiplatonismo, *Lógica del sentido*, de Gilles Deleuze. En ella, Deleuze comienza «invirtiendo» el dualismo de Platón entre Ideas eternas y sus imitaciones en la realidad sensorial, en un dualismo de

cuerpos sustanciales (materiales) y la pura e impasible superficie de Sentido, el flujo del Devenir que se encuentra en la frontera misma del Ser y el no-Ser. Los sentidos son superficies que no existen, sino que meramente subsisten: «No son cosas o hechos, sino acontecimientos. No podemos decir que existan, sino más bien que subsisten o *inhieren* (son inherentes; tienen este mínimo de ser que es apropiado a lo que no es una cosa, a una entidad no existente)» [13] . Los estoicos, que desarrollaron este concepto de «incorporales», fueron quienes

> llevan a cabo la primera gran inversión del platonismo, la inversión radical. Porque si los cuerpos, con sus estados, cualidades y cantidades, asumen todos los caracteres de la sustancia y de la causa, a la inversa los caracteres de la Idea caen del otro lado, en este extra-ser impasible, estéril, ineficaz, en la superficie de las cosas: *lo ideal, lo incorporal no puede ser más que un «efecto»* [14] .

Este dualismo es la «verdad materialista» del dualismo de Ideas y cosas materiales, y es contra este trasfondo que deberíamos emprender un retorno a Platón. Tomemos un ejemplo inesperado: *Mujer lanzando una piedra,* un poco conocido cuadro de Picasso de su periodo surrealista de los años veinte, que se presta fácilmente a una lectura platónica: los fragmentos distorsionados de una mujer en una playa arrojando una piedra son, por supuesto, una grotesca desfiguración, si los medimos por el patrón de la reproducción realista. Sin embargo, en su misma distorsión plástica, transmiten inmediata o intuitivamente la Idea de una «mujer arrojando una piedra»; la «forma interna» de tal figura. Este cuadro deja clara la auténtica dimensión de la revolución filosófica de Platón, tan radical que fue malinterpretada por él mismo: la afirmación de la fractura entre el orden espacio-temporal de la realidad en su eterno movimiento de generación y corrupción, y el orden «eterno» de las Ideas; es decir, el concepto de que la realidad empírica puede «participar» en una Idea eterna, que una Idea eterna puede brillar a través de ella, aparecer en ella. Donde Platón se equivocó es en su ontologización de las Ideas (estrictamente homóloga a la ontologización del *cogito* en Descartes), como si las Ideas formaran otro orden, aún más sustancial y estable, de la «auténtica» realidad. Lo que Platón no estaba dispuesto a (o más bien: no era capaz de) aceptar era el estatuto plenamente virtual, «inmaterial» (o más bien «insustancial») de las Ideas: como los acontecimientos-de-sentido en la ontología de Deleuze, las Ideas no tienen causalidad propia; son entidades virtuales generadas por

procesos materiales espacio-temporales. Consideremos un atractor en matemáticas: todas las líneas positivas o puntos en su esfera de atracción solo se aproximan a él sin fin, sin alcanzar nunca su forma; la existencia de esta forma es puramente virtual; no es nada más que la forma hacia la que tienden las líneas y puntos. Sin embargo, precisamente como tal, lo virtual es lo Real de este campo, el punto focal inamovible alrededor del cual circulan todos los elementos. El término «forma» tendría que recibir aquí todo su peso platónico, puesto que nos encontramos ante una Idea «eterna» de la que la realidad «participa» imperfectamente. Deberíamos aceptar plenamente, por tanto, que la realidad material espacio-temporal es «todo lo que hay», que no hay otra realidad «más verdadera»: el estatuto ontológico de las Ideas es el de *puro aparecer.* El problema ontológico de las Ideas es el mismo que el problema fundamental afrontado por Hegel: ¿cómo es posible la metafísica, cómo puede la realidad temporal *participar* en el Orden eterno, cómo puede este orden *aparecer,* transpirar, en ella? No se trata de «¿cómo podemos alcanzar la auténtica realidad más allá de las apariencias?», sino de «¿cómo puede emerger la *apariencia* en la realidad?». La conclusión que evita Platón está implicada en su propia línea de pensamiento: *la Idea suprasensible* no habita *más allá* de las apariencias, en una esfera ontológica aparte del Ser plenamente constituido; es *apariencia en cuanto apariencia.* No debe sorprender que los dos grandes admiradores del *Parménides* de Platón, Hegel y Lacan, proporcionaran exactamente la misma fórmula de la «verdad» de la Idea platónica suprasensible: lo suprasensible

> *proviene* de la manifestación y esta es su mediación; en otros términos *la manifestación es su esencia* y es, de hecho, lo que la llena. Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido, puestos como *en verdad* lo son; y la *verdad* de lo *sensible* y lo percibido es, empero, ser *fenómeno* . Lo suprasensible es, por tanto, el *fenómeno como fenómeno* … Suele decirse que lo suprasensible no es la manifestación; pero, al decir esto, no se entiende por manifestación la manifestación, sino más bien el mundo *sensible,* mismo, como realidad real *[reelle Wirklichkeit]* [15] .

Cuando Lacan describe cómo Parrasio pintó la cortina para que Zeuxis le dijera «¡Bien! Ahora, por favor, retira el velo para mostrarme lo que has pintado», su interpretación de la historia debe leerse como una explicación del citado pasaje de Hegel. La pintura de Parrasio

> aparece como otra cosa que lo que se daba, o más bien, se da ahora como siendo esa otra cosa. El cuadro no rivaliza con la apariencia, rivaliza con lo que Platón, más allá de la apariencia,

> designa como la Idea. Porque el cuadro es esa apariencia que dice ser lo que da la apariencia. Platón se subleva contra la pintura como contra una actividad rival de la suya [16] .

La lección implícita de Platón *no* es que todo es apariencia, que no es posible trazar una clara línea de separación entre apariencia y realidad (lo que habría significado la victoria del sofisma), sino que la esencia es «apariencia en cuanto apariencia»; que la esencia aparece dentro de la apariencia, contrastando con la apariencia misma; que *la distinción entre apariencia y esencia debe inscribirse en la apariencia misma* . Mientras la fractura entre esencia y apariencia sea inherente a la apariencia, en otras palabras, mientras la esencia no sea nada sino apariencia reflejada en sí misma, la apariencia es apariencia contra el fondo de la nada; todo lo que aparece, en última instancia aparece a partir de la nada (o, por expresarlo en los términos de la física cuántica, todas las entidades surgen de las oscilaciones cuánticas del vacío). La apariencia no es nada en sí misma; es solo un ser ilusorio, pero este ser ilusorio es el único ser de la esencia, de modo que el movimiento reflexivo de la esencia

> es por tanto el *movimiento de nada a nada y, por este medio, de vuelta a sí mismo.* El transitar o devenir se asume dentro de su [propio] transitar; lo otro, que deviene dentro de este transitar, no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada; y esto, ser la negación de una nada, constituye el ser. El ser que es solo en cuanto movimiento de nada a nada es, entonces, la esencia; y esta no *tiene* este movimiento *dentro de* sí, sino que es el movimiento en cuanto apariencia absoluta misma, la negatividad pura que nada tiene fuera de ella, nada a lo cual negar, sino que se limita a negar su negativo mismo, el cual solamente dentro de este negar es [17] .

La respuesta a «¿por qué hay Algo en vez de Nada?» es por lo tanto que solo *hay* Nada, y todos los procesos tienen lugar «desde la Nada, a través de la Nada, hacia la Nada». Sin embargo, esta nada no es el Vacío oriental o místico de la paz eterna, sino la nada de una pura fractura (antagonismo, tensión, «contradicción»), la forma pura de la dislocación que precede ontológicamente a cualquier contenido dislocado. Tal afirmación ontológica radical no solamente se ve desechada por el sentido común como un mero juego de palabras sin sentido, sino que también fue problematizado por muchos seguidores y críticos de Hegel, desde Schelling hasta Dieter Henrich, cuyo diagnóstico es que la negación de la negación hegeliana solo funciona si confundimos dos significados de la inmediatez: la inmediatez como el punto de partida inmediato de un proceso, e inmediación como el resultado de la mediación (negación autorrelacionada). La conclusión crítica de Henrich es que el intento hegeliano de proporcionar un

fundamento circular para el proceso dialéctico, mediante la demostración de cómo el proceso mismo postula/fundamenta sus propias premisas, fracasa, y que lo que se necesita es un punto de partida inmediato y absoluto. Este punto de partida lo proporcionaría la *Selbst-Vertrautheit* (autoconocimiento) que precede a cualquier movimiento reflexivo de autoconsciencia.

Sin embargo cabe una defensa de Hegel en este punto. Como modelo de lo que tiene en mente, tomemos la noción del *clinamen* en toda su radicalidad: no es que primero haya átomos que después se desvían de su camino recto (o no); los átomos no son nada al margen de su *clinamen.* No hay un «algo» sustancial previo al *clinamen* que quede capturado en él; este «algo» que se desvía es creado, emerge, a través del *clinamen mismo.* Por lo tanto el *clinamen* es como el fotón sin masa: imaginamos una partícula ordinaria (si hay tal cosa) como un objeto con masa, de modo que cuando su movimiento se acelera su masa crece; un fotón, sin embargo, no tiene masa en sí mismo, toda su masa es el resultado de su aceleración. Tenemos la paradoja de una cosa que es siempre (nada más que) un exceso con respecto a sí misma: en su estado «normal» no es nada. Esto nos lleva de vuelta a la noción lacaniana del *objet a* como plus-de-goce: no hay un «goce básico» al que se le añada el plus-de-goce; el goce es siempre un plus, un exceso. El objeto-en-sí (fotón, átomo) aquí no es negado/mediado, sino que *emerge como el resultado (retroactivo) de su mediación.*

Este resultado nos lleva inesperadamente de vuelta al *Parménides* de Platón, que sorprendentemente acaba evocando una hipótesis que apunta hacia la tesis de que *solo hay Nada*, que todos los procesos tienen lugar «desde la Nada, a través de la Nada, hacia la Nada»: «Si uno no es, entonces nada es» [18] . ¿No es el *Parménides*, incluso más aún que el *Sofista* de Platón, el diálogo por antonomasia sobre la fuerza corrosiva y omniabarcante de la nada? Comienza ya en *Parménides* 130c-d, cuando Parménides plantea una pregunta que deja perplejo a Sócrates y le obliga a admitir su limitación: «Y de las cosas que pudieran parecer ridículas, Sócrates, tales como el pelo, el barro, la suciedad o cualquier otra cosa indigna y despreciable, ¿te ves en aprietos también acerca de si hay o no que admitir una Idea separada de cada una de estas cosas, distinta de las que están a nuestro alcance?» (130c). Lo que yace tras esta pregunta no es solo el turbador hecho de que el noble concepto de Forma podría aplicarse también a los objetos excrementicios, sino una paradoja mucho más precisa, que Platón aborda en su *Político* (262a-263a). Ahí realiza una afirmación

crucial: las divisiones (de género en especies) deberían situarse en las conjunciones adecuadas. Por ejemplo, es un error dividir el género de todos los seres humanos en griegos y bárbaros: «bárbaro» no es una forma adecuada porque no designa un grupo positivamente definido (especie), sino meramente todas las personas que no son griegos. La positividad del término «bárbaro», por consiguiente, oculta el hecho de que sirve de continente para todos aquellos que no encajan en la forma «griego». La hipótesis de Hegel (y Lacan) es que esto vale para todas las divisiones de un género en especies: cada género, para poder ser plenamente dividido en especies, debe incluir esta pseudoespecie negativa, una «parte sin parte» del género, todos aquellos que pertenecen al género pero no están subsumidos bajo ninguna de sus especies. Esta «contradicción» entre un género y sus especies, encarnado en un grupo excesivo cuya consistencia es puramente «negativa», es lo que pone un proceso dialéctico en movimiento.

En el dominio del arte en cuanto «aparición sensible de la Idea» (un concepto que debería ser completamente rehabilitado, a condición de que concibamos la Idea como la superficie de un Acontecimiento que brilla a través de una única constelación física), nos enfrentamos a una pregunta estrictamente homóloga: ¿qué objeto-contenido puede crearse dentro de una temática artística? La historia del arte es la historia de la gradual apertura de nuevos dominios: con el Romanticismo, las caóticas ruinas y montañas devienen sublimes; en las buenas novelas de detectives se incluyen por primera vez las megalópolis corruptas y las urbanizaciones decadentes, además del asesinato; en el modernismo *fin de siècle* la histeria femenina se convierte en un tema por sí mismo, etc. Mladen Dolar tiene razón al vincular este problema al del *agalma*, la *x* inefable, el tesoro secreto que (también) impide su predicación:

> Tenemos aquí la necesaria contraparte, la mitad perdida platónica, por decirlo así, para una teoría del objeto a. Hay dos visiones diferentes y directamente opuestas del objeto en Platón; *agalma* y basura (¿deberíamos decir «*agalma* y mierda» para lograr un mejor eslogan?) que en última instancia deberían ser afirmadas para converger en el concepto de objeto a, y la teoría del objeto debe dar cuenta de ambos desde el mismo punto central [19] .

El *objet a* es por lo tanto el nombre para la definitiva unidad de los opuestos en Platón… A comienzos de la década de 1920, Lenin propuso que los filósofos marxistas formaran una «sociedad de los amigos materialistas de Hegel»; hoy, quizá, ha llegado el momento de que los filósofos radicales formen una «sociedad de amigos materialistas de

Platón». Platón es el primero de una serie de filósofos (siendo Descartes y Hegel dos de los principales) que cayeron en desgracia en el siglo XX , siendo culpados de todas nuestras desgracias. Badiou ha enumerado seis formas principales (y parcialmente entrelazadas) del antiplatonismo del siglo XX :

1. Antiplatonismo *vitalista* (Nietzsche, Bergson, Deleuze): la afirmación de lo real del devenir-vida contra la esterilidad intelectualista de las formas platónicas; como dijo Nietzsche, «Platón» es el nombre de una enfermedad…
2. Antiplatonismo *empirista-analítico:* Platón creía en la existencia independiente de las Ideas, pero como ya sabía Aristóteles, las Ideas no existen independientemente de los objetos sensoriales de las que son su forma. La tesis principal contra Platón de los empiristas analíticos es que todas las verdades son analíticas o empíricas.
3. Antiplatonismo *marxista* (del que Lenin no carece de culpa): el desprecio de Platón como primer idealista, opuesto a los materialistas presocráticos, así como al más «progresista» y más atento a lo empírico Aristóteles. En esta visión (que convenientemente olvida cómo, a diferencia de la noción de Aristóteles del esclavo como «instrumento parlante», no hay lugar para los esclavos en la *República* de Platón), Platón fue el principal ideólogo de la clase de los propietarios de esclavos… [20] .
4. Antiplatonismo *existencialista:* Platón niega el carácter único de la existencia singular y subordina lo singular a lo universal. Este antiplatonismo tiene una versión cristiana (Kierkegaard: Sócrates *versus* Cristo) y una atea (Sartre: «la existencia precede a la esencia»).
5. Antiplatonismo *heideggeriano:* Platón como la figura fundadora de la «metafísica occidental», el momento clave en el proceso histórico de «olvido del Ser», el inicio del proceso que culmina en el nihilismo tecnológico de hoy en día («from Plato to NATO», de Platón a la OTAN).
6. Antiplatonismo *«democrático»* en la filosofía política, desde Popper a Arendt: Platón como el originador de la «sociedad cerrada», como el primer pensador que elaboró en detalle el proyecto del totalitarismo. (Para Arendt, a un nivel mucho más refinado, el pecado original de Platón fue el de subordinar la política a la Verdad, sin ver que la

política es un ámbito de *phronesis*, de juicios y decisiones tomadas en situaciones únicas e impredecibles.)

La posición de Platón es por tanto similar a la de Descartes: «Platón» es el punto de referencia negativo que reúne a los que de otro modo serían enemigos irreconciliables: marxistas y liberales anticomunistas; existencialistas y empiristas analíticos; heideggerianos y vitalistas…

De modo que, ¿por qué un retorno a Platón? ¿Por qué necesitamos una *repetición* del gesto fundador de Platón? En su *Logiques des mondes,* Badiou nos da una sucinta definición del «materialismo democrático» y su opuesto, la «dialéctica materialista». El axioma que condensa al primero es: *«No hay nada excepto cuerpos y lenguajes…»* . A lo que la dialéctica materialista añade: *«…con excepción de las verdades»* [21] . Deberíamos tener en cuenta el impulso platónico, realmente metafísico, de esta distinción: *prima facie,* el afirmar que la realidad material no es todo lo que hay, que también hay otro nivel de verdades incorpóreas, no puede sino parecernos como un gesto protoidealista. Badiou hace aquí el paradójico gesto filósofico de defender, *como materialista,* la autonomía del orden «inmaterial» de la Verdad. Como materialista, y para poder ser plenamente materialista, Badiou se centra en el *topos idealista por excelencia:* ¿cómo puede un animal humano renunciar a su animalidad y poner su vida al servicio de una Verdad trascendente? ¿Cómo puede acaecer la «transustanciación» de la vida orientada al placer de un *individuo,* en la vida de un *sujeto* dedicado a una Causa? En otras palabras, ¿cómo es posible un acto libre? ¿Cómo puede alguien romper con (y salir de) la red de conexiones causales de la realidad positiva, y dar lugar a un acto que comienza en y por sí mismo? Badiou repite, dentro del marco materialista, el gesto elemental del antirreduccionismo idealista: la Razón humana no puede ser reducida al resultado de la adaptación evolutiva; el arte no es solo un procedimiento diseñado para producir placer sensual, sino un *medium* de la Verdad; etcétera.

Esta es entonces, hoy en día, nuestra opción (decisión) político-filosófica básica: o repetir de un modo materialista la afirmación de Platón acerca de la dimensión metafísica de las «Ideas eternas», o continuar habitando el universo posmoderno del relativismo historicista «materialista-democrático», atrapados dentro del círculo vicioso de la lucha eterna contra los fundamentalismos «premodernos». ¿Cómo es posible este gesto, cómo

es –incluso– pensable? Comencemos por el sorprendente hecho de que en la situación ideológica actual, Badiou conciba la «contradicción principal», el antagonismo predominante, no como la lucha entre idealismo y materialismo, sino como la lucha entre dos formas de materialismo (democrático y dialéctico). Además, para más inri, el «materialismo democrático» representa la reducción de todo lo que hay a la realidad histórica de los cuerpos y lenguajes (los hermanos gemelos del darwinismo, la neurociencia, etc., y del historicismo discursivo), mientras que la «dialéctica materialista» añade la dimensión «platónica» («idealista») de las Verdades «eternas». Para cualquiera familiarizado con la dialéctica de la historia, sin embargo, esto no debería suponerle una sorpresa.

De las ficciones a las apariencias

Para extraer el potencial emancipatorio del pensamiento de Platón, este debe colocarse contra el trasfondo de la revolución sofística. Al romper con el universo mítico «cerrado», los antiguos sofistas griegos, como el mal afamado Gorgias, aceptaron y jugaron con el abismo autorreferencial del lenguaje, que gira sobre sí mismo sin apoyo externo alguno. La tarea principal de Platón fue la de afrontar esta situación, que vivía como un auténtico *horror vacui:* consciente de que no habría retorno al cierre mítico, intentó minimizar el daño volviendo a anclar al lenguaje en la realidad metafísica de las Ideas.

Por esto es por lo que su *Parménides,* en el que el mismo Platón pone en escena un colapso autocrítico de sus enseñanzas acerca de las Ideas, es lo más cercano que llega a estar de ser un sofista. El resultado de los ocho ejercicios lógicos sofísticos que cubren la matriz de todas las relaciones lógicas posibles entre el Ser y el Uno es una conclusión típica de Gorgias: nada existe, etc. ¿No es *Parménides* el tratado definitivo sobre el significante (Uno) y lo real (Ser), desplegando toda la matriz de sus relaciones posibles? El resultado es una versión del bonito concepto neopagano («wicca») de que, tras la muerte, todo el mundo obtiene aquello en lo que creían: el Valhalla para los vikingos, el Infierno o el Paraíso para los cristianos, nada en absoluto para los materialistas, y demás. Todas las variantes, incluso si son contradictorias (autocontradictorias y contradictorias con respecto a cada una), son en algún sentido verdaderas.

Es decir, cada una de las hipótesis en la segunda parte del *Parménides* debe interpretarse como si apuntara a una esfera ontológica específica, enmarcada dentro de una «loca» ontología pluralista, y el reto es proporcionar una descripción precisa de cada una de estas esferas, a pesar de los posibles errores lógicos en el razonamiento de Platón.

En todos sus diálogos posteriores, Platón pretende despejar posibles problemas intentando dibujar una clara línea de separación entre los juegos de lenguaje autorreferenciales sofísticos y un discurso que se refiera a verdades sustanciales externas a él. Lo que Platón no puede aceptar es la solución hegeliana: todos estos ejercicios son verdaderos, todos tienen relevancia ontológica.

El diálogo crucial en esta serie es *El sofista,* en el que Platón trata el problema del no-ser, intentando delinear una tercera vía entre dos extremos opuestos: la afirmación de Parménides del Uno incondicional y el juego sofístico de Gorgias con la multiplicidad de no-ser. Platón clasifica la sofistería como el *arte de fabricar apariencias:* imitando a la auténtica sabiduría, los sofistas producen apariencias que engañan; en sus vacías argumentaciones y su búsqueda de efectos retóricos, obviamente hablan de algo que no existe. ¿Pero cómo puede uno hablar acerca del no-ser, haciéndolo aparecer como algo que es? Para responder a esta pregunta, Platón se ve empujado a replicar a la tesis de Parménides «es imposible que las cosas que son no sean»: las cosas que no son (sino que solo parecen ser) también son de algún modo; ¿cómo son? Platón no define el no-Ser como lo opuesto del Ser (es decir, no lo define como excluido del dominio del Ser), sino como una Diferencia dentro del dominio del Ser: la predicación negativa indica algo diferente del predicado (cuando digo «esto no es negro», estoy implicando que es de otro color al margen del negro). La estrategia de Platón consiste por lo tanto en relativizar el no-ser, esto es, tratarlo no como una negación absoluta del ser, sino como una negación relacional de un predicado. Este es el modo en que el sofista invoca un no-ser (relativo) y produce así una falsa apariencia: no al hablar de la Nada absoluta, sino atribuyendo predicados falsos a las entidades.

En el origen de los problemas de Platón está el estatuto ontológico indecidible de las apariencias o semblantes *(semblances).* ¿Qué es un semblante? Como clave para comprender la noción de *semblant,* Lacan propone la teoría de las ficciones de Bentham, que le fascina por una razón bien precisa: el eje sobre el que Lacan se centra no es «ficción *versus*

realidad» sino «ficción *versus* (lo real de) la *jouissance* ». Tal como explica Jelica Sumic:

> El semblante, tal como es concebido por Lacan, designaría aquello que, viniendo de lo simbólico, se dirige hacia lo real. Esto es precisamente lo que caracteriza a las ficciones de Bentham. Sin duda, como un hecho del lenguaje y creado a partir de nada más que el significante, las ficciones legales de Bentham son sin embargo capaces de distribuir y modificar placeres y dolores, afectando así al cuerpo. Lo que mantuvo la atención de Lacan al leer la *Teoría de las ficciones* de Bentham fue precisamente que algo que es en última instancia un aparato del lenguaje –Bentham define las ficciones como entidades que deben su existencia solo al lenguaje–, es capaz de infligir dolor o provocar satisfacciones que solo pueden ser experimentadas en el cuerpo… Por lo tanto, afirmando abiertamente que las ficciones no son nada más que un dispositivo artificial –«un invento», por usar el mismo término de Bentham–, designado para provocar placer o dolor, Bentham pone en cuestión todas las instituciones humanas en la medida en que son un aparato destinado a regular los modos de goce vistiéndolos con las virtudes de lo útil y lo bueno. El concepto de Bentham de ficciones puede verse como una manera efectiva de denunciar los ideales morales y sociales de la época, exponiéndolos como nada más que un semblante, una apariencia, un fingimiento [22] .

De modo que, cuando Lacan afirma que todo discurso genera un semblante de *jouissance*, debe contemplarse la afirmación en su *genitivo objetivo* y en el *subjetivo:* el semblante *de jouissance* (que no es plenamente real) y una *jouissance en* (el hecho de que nos encontramos ante lo que es un mero) semblante [23] . Bentham está aquí lejos de la tosca lógica del «desenmascaramiento» en cuanto desvelamiento de los motivos mezquinos –placer, poder, envidia, etc.– que yacen bajo las razones éticas más elevadas. El enigma al que se enfrenta es un extraño *eppur si muove;* incluso cuando una ficción (ideológica) es claramente reconocida como una ficción, sigue funcionando: «es posible utilizar las ficciones para alcanzar lo real sin creer en ellas» [24] . Esta es la paradoja patente para Marx cuando señalaba que el «fetichismo de la mercancía» persiste incluso después de que su naturaleza ilusoria se haya hecho transparente. Niels Bohr lo expresó perfectamente al responder a un amigo que le preguntaba si realmente creía que la herradura situada encima de su puerta le traería buena suerte: «¡Desde luego que no, pero me han dicho que funciona incluso si uno no cree en ella!».

Lo que distingue a los humanos de los animales es su habilidad para fingir, una habilidad que se distingue del hecho de quedar atrapados en una ilusión: finjo que algo es *x* mientras que sé muy bien que no es *x.* Fingir *(faire semblant)* debe distinguirse de los intentos directos de crear una

ilusión. Cuando vemos una película de miedo, nos sentimos placenteramente aterrorizados; es «placentero» precisamente porque, si bien nos entregamos al espectáculo, sabemos muy bien que no es más que eso. Pero imaginemos nuestra sorpresa y horror si, repentinamente, somos conscientes de que lo que estábamos viendo era de hecho una película *snuff* que retrataba una acción real. Por esto mismo los espantapájaros pueden ser aterradores: no porque consiguen engañarnos para que pensemos que están vivos, sino porque debemos afrontar el hecho de que funcionan, si bien sabemos perfectamente que solo son artefactos. Un espantapájaros nos coloca ante la eficiencia del simulacro: «si los espantapájaros espantan a los pájaros porque aletean y se agitan con el viento, en cambio asustan a los humanos porque su éxito parcial imitando a los humanos revela, de manera a veces abrupta y alarmante, señales de que son el simulacro de un humano» [25] . Lo que hace terroríficos a los espantapájaros es la diferencia mínima que los hace *in* -humanos: no hay «nadie en casa» tras la máscara; como con un humano convertido en zombi.

En este punto encontramos una ambigüedad fundamental, por la que Lacan se desplazó de las *ficciones* a los *semblantes*. La distinción es entre la ficción simbólica como tal y el semblante en el sentido de un simulacro. Aunque en ambos casos la ilusión funcione pese a nuestra consciencia de que es solo una ilusión, hay una delgada línea que las separa. Es crucial distinguir aquí entre *fingir* como una forma de ser bien educado (parte de la «alienación» constitutiva del orden simbólico como tal) y el uso cínico instrumental de las normas, que se basa en que otro sujeto crea en ellas. Una cosa es dar la bienvenida a un conocido con un educado «¡Me alegro de verte!» cuando ambos sabemos que yo no lo digo de veras; otra cosa es tomar al otro por idiota, esperando que crea nuestras mentiras. (La clave no está solo en que el primer caso no puede ser desechado como mera hipocresía –al ser educado, «miento sinceramente»–, sino en que el segundo caso no es el de una simple mentira; al engañar al otro, me convierto en víctima de mi propia broma…)

David K. Lewis, uno de los más perspicaces filósofos norteamericanos, se aproximó al interesante problema de la «verdad en la ficción» siguiendo justo esta línea. Cuando leemos una obra de ficción, hay un pacto entre escritor y lector: ambos respetarán la ilusión de que los acontecimientos descritos son ciertos. Pero ¿qué hay de una situación en la que el escritor viola esta verdad ficcional, esta verdad en la ficción, violando a la vez la

«verdad» de su universo ficticio por mera torpeza y haciendo que los personajes relaten una ficción que erróneamente pasa por ser cierta *dentro* del universo narrativo de la ficción? En una novela épica, por ejemplo: un personaje menor, asesinado en el primer capítulo, sale de la nada, otra vez con vida y en un capítulo muy posterior. No hay misterio en ello, el escritor simplemente olvidó que ese personaje estaba muerto… [26] . En el segundo caso, más complejo, recordemos el escándalo provocado por el «falso *flashback* » al comienzo de *Pánico en la escena:* un hombre salta a un coche conducido por la heroína y, cuando comienza a explicarle por qué está huyendo, los acontecimientos que describe se muestran en *flashback*. Al final de la película nos enteramos de que estaba mintiendo: de hecho, él es el asesino. Lo que motivó las protestas del público fue que Hitchcock había violado una de las reglas fundamentales del cine narrativo: lo que se muestra directamente como un *flashback* debe haber ocurrido realmente en el universo de la película; es «trampa» si después resulta que era mentira [27] .

¿Entonces cuál es auténtico problema ontológico aquí? Lewis plantea una muy sencilla pero igualmente pertinente pregunta: «¿por qué esta iteración de ficciones no colapsa? ¿Cómo distinguimos fingir [que la ficción es verdadera] de fingir que fingimos?» [28] . Aquí es donde entra Lacan, con su distinción entre la atracción imaginaria y la ficción simbólica en cuanto tal: solo dentro del espacio simbólico podemos fingir que fingimos, o mentir con la verdad. La pregunta de Lewis es en definitiva una pregunta acerca de la «mentira veraz» o el orden simbólico mismo: ¿cómo puede ser que el orden simbólico no «caiga dentro de lo real»? ¿Cómo puede ser que no pueda ser reducido a signos simples, a una relación intramundana entre los signos y lo que designan, como es el caso con las señales de humo? La solución es platónica: el lenguaje humano en realidad solo funciona cuando la ficción cuenta más que la realidad, cuando hay más verdad en una máscara que en la estúpida realidad que yace bajo la máscara; cuando hay más verdad en un título simbólico (padre, juez…) que en la realidad del portador empírico de este título. Por esto es por lo que Lacan está en lo cierto cuando señala que una Idea platónica suprasensible es una imitación de la imitación, apariencia como apariencia; algo que *aparece* sobre la superficie de la realidad sustancial.

La fórmula clave del semblante fue propuesta por J.-A. Miller: el semblante es una máscara (velo) de nada [29] . Aquí, desde luego, se encuentra su vínculo con el fetiche: un fetiche también es un objeto que esconde el vacío. El semblante es como un velo, un velo que no vela nada. Esto nos lleva de vuelta a la anécdota, repetidas veces evocada por Lacan y mencionada más arriba, acerca de Zeuxis y Parrasio, dos pintores de la antigua Grecia que competían por determinar quién podía pintar el trampantojo más convincente [30] . Zeuxis produjo una reproducción tan realista de unas uvas que los pájaros intentaron comerlas. Pero Parrasio consiguió ganar pintando una cortina en el muro de su habitación, tan realista que Zeuxis le pidió que la retirara para poder ver el cuadro que se encontraba tras ella. En el cuadro de Zeuxis la ilusión era tan convincente que la imagen se confundía con la cosa misma; en la pintura de Parrasio, la ilusión residía en la misma noción de que lo que el espectador veía frente a sí era solo un velo que cubría la verdad oculta. Por esto es por lo que, para Lacan, la mascarada femenina funciona: la mujer viste una máscara para hacernos reaccionar como Zeuxis ante la pintura de Parrasio –*¡Bien, ahora retira la máscara y muéstranos lo que realmente eres!*–. Desarrollando estas reflexiones de Lacan, Bernard Baas acertó al señalar que

> la fórmula «todo discurso es semblante» puede entenderse también según la lógica articulada en los matemas de la sexuación. La proposición universal afirmativa «todo x verifica la función f(x)» implica –al contrario que en la lógica matemática más estricta– la excepción que hace a la regla y que, en cierto modo, la funda: «hay al menos una x que no verifica la función f(x)»… la ley universal que afirma que «todo discurso es semblante» exige, para ese discurso, que exista *al menos un* discurso que no fuera «semblante», porque tal discurso es precisamente lo que prohíbe que cualquier discurso escape de la ley [31] .

Extrañamente, Baas no suplementa esta versión masculina con la femenina: «no hay discurso que no sea un discurso de semblante» implica que «no todo discurso es un discurso de semblante». Esto indica cómo debemos alcanzar un «discurso que no sea semblante»: no a través de la excepción (un discurso que no es…), sino tratando la multiplicidad de discursos como «no-Todo», discerniendo su inconsistencia, sus puntos de imposibilidad. Esto es a lo que Lacan llamó, en sus últimas intervenciones, «hacer vacilar los semblantes»: no ir más allá, hasta una excepción, sino alcanzar su inconsistente no-Todo.

Ahí reside el callejón sin salida alcanzado por Nietzsche, que en el mismo texto *(Más allá del Bien y del Mal)* parece defender dos posiciones epistemológicas opuestas: por un lado, la noción de Verdad como la Cosa Real insoportable –tan peligrosa e incluso letal como mirar directamente al sol de Platón–, de modo que el problema es cuánta verdad puede aguantar un hombre sin diluirla o falsificarla; por otro lado, la noción «posmoderna» de que la apariencia tiene más valor que la llana realidad, y que, en última instancia, no hay Realidad última sino solo el juego mutuo de múltiples apariencias, de modo que la oposición entre realidad y apariencia debería abandonarse [32] . ¿No consiste la grandeza de la humanidad en su capacidad para priorizar la deslumbrante apariencia estética sobre la gris realidad? Esto, en términos de Badiou, es la pasión de lo Real *versus* la pasión del semblante o apariencia. ¿Cómo podemos reunir estas dos posturas opuestas? ¿Es Nietzsche aquí simplemente inconsistente, oscilando entre dos puntos de vista mutuamente exclusivos? ¿O hay una «tercera vía»? Es decir, ¿y si las dos opciones opuestas (pasión de lo Real / pasión del semblante) hacen palpable la lucha de Nietzsche, su fracaso a la hora de articular la posición «correcta», cuya formulación se le escapaba? No solo está el juego mutuo de apariencias, hay un Real; este Real, no obstante, no es la Cosa inaccesible, sino la fractura que nos impide acceder a ella; es la «roca» del antagonismo, que distorsiona nuestra percepción del objeto a través de una perspectiva parcial. La «verdad» no es por tanto el estado de cosas «real» al que se accede por una visión «directa» del objeto sin ninguna distorsión de perspectiva, sino que de hecho es *lo Real del antagonismo*, que causa la distorsión misma de la perspectiva. Una vez más, el lugar de la verdad no es el modo en que «las cosas realmente son en sí mismas», más allá de la distorsión de perspectiva, sino la fractura misma o pasaje que separa una perspectiva de la otra, la fractura (en este caso, antagonismo social) que hace a las dos perspectivas *inconmensurables.* Lo «Real en cuanto imposible» es la causa de la imposibilidad de alcanzar la visión «neutral» no-perspectivista del objeto. *Hay* una verdad, y no todo es relativo; pero esta verdad es la verdad de la distorsión de perspectiva *como tal*, no una verdad distorsionada por la visión parcial que se obtiene siempre desde una perspectiva unilateral.

Esto nos lleva de nuevo a Platón: en la historia de la filosofía el primer caso ejemplar de «hacer vacilar los semblantes» acaece en la segunda parte del *Parménides* de Platón, con el despliegue de ocho hipótesis sobre la

relación entre Ser y Uno. Cada hipótesis, desde luego, describe los márgenes de un semblante; sin embargo, tomados todos en consideración, no son «meros semblantes», sino «semblantes que vacilan». ¿Y no es el proceso dialéctico hegeliano el clímax de esta estrategia de «hacer vacilar las apariencias»? Cada figura de la conciencia, cada concepto, es descrito y denunciado en su semblante, sin ningún apoyo en un modelo externo de verdad.

¿Gimnasia dialéctica? ¡No, gracias!

El *Parménides* es un diálogo del periodo intermedio de Platón; en un sentido mucho más literal del habitual. Su forma es la de una composición heterogénea: la primera parte es un típico «diálogo socrático», esta vez contra el mismo Sócrates; la segunda parte es un ejemplo de los últimos diálogos de Platón, en los que uno de los interlocutores desarrolla su línea de argumentación, con su compañero reducido a emisor de puntualizaciones meramente exclamatorias, como «¡Así es!» o «¡Por Zeus, tienes razón!», etcétera. Sin embargo, este carácter de «periodo intermedio» del texto, de ningún modo lo reduce a una obra meramente de transición; es, en cierto modo, más radical que los diálogos posteriores de Platón, porque lleva a término el colapso del gran Otro, revelando sus grietas e inconsistencias.

Primero, Parménides demuestra a Sócrates la debilidad de su teoría de las Ideas, señalando que, antes de arriesgarse con tan ambiciosa teoría, Sócrates mejor tendría que dedicarse a algún ejercicio previo conceptual, introduciendo el movimiento a las Ideas mismas. Lo que sigue es una suerte de contraparte filosófica a las «gymnopédies» de Satie; una gran red de «gimnasia dialéctica», esfuerzos lógicos que constituyen la matriz de todas las relaciones posibles entre el Uno y el Ser. El estatuto exacto de este ejercicio no está claro; lo que sí está claro, sin embargo, es que no hay resultado positivo, como si el ejercicio fuera un fin en sí mismo. El único resultado es que ahí no hay totalidad consistente, no hay «gran Otro». Todo el problema interpretativo surge cuando este resultado se interpreta como algo meramente negativo: tal lectura genera la necesidad de llenar la fractura, de proponer una nueva teoría positiva. Y esto es lo que el último Platón intenta hacer, pasando de un suplemento a otro, desde la *chora* en el *Timeo* a… Pero, ¿y si una lectura así está condicionada por una suerte de

ilusión de perspectiva, sin llegar a ver que el resultado no es meramente negativo, sino que en sí mismo ya es positivo: ya es lo que estábamos buscando? Para ver esto, hay que efectuar un desplazamiento de paralaje y aprehender el problema como (si contuviera) su propia solución.

A menudo se oye hablar de la «enseñanza esotérica» de Platón, que va a contrapelo de su idealismo oficial; los dos candidatos principales son, del lado de los seguidores de la New Age, un dualismo gnóstico que postula el principio femenino material como contrapunto al idealismo; y, por parte de Leo Strauss, un realismo despiadado y cínico, que degrada la teoría de las Ideas al estatuto de «mentira noble». ¿Y si es el *Parménides* el que transmite la doctrina auténtica de Platón, no de modo oculto, sino a plena vista? El truco está en tomar seriamente (literalmente), como una auténtica ontología, lo que a menudo es visto como un lúdico ejercicio dialéctico, consistente en seguir todas las posibles hipótesis, *ad absurdum.* La verdad no está oculta detrás de los ejercicios lógicos, no es el mensaje negativo-teológico de que el Uno inefable está más allá del alcance de la lógica; se trata, simplemente, de que Platón realmente dice lo que piensa.

Un paralelismo con Hegel sería de ayuda aquí. Un modo de determinar cuándo «Hegel se convirtió por fin en Hegel», es observar la relación entre lógica y metafísica: el primer Hegel «prehegeliano» distinguía entre Lógica (el estudio de los conceptos puros como *organon,* los instrumentos propios del análisis ontológico) y Metafísica (el estudio de la estructura ontológica básica de la realidad), pero «devendrá Hegel» en el momento en que abandone esta distinción y sea consciente de que la Lógica *ya es* Metafísica: lo que se muestra como un análisis introductorio de las herramientas necesarias para aprehender la Cosa, *ya es* la Cosa [33] . De un modo análogo, no deberíamos leer la segunda parte del *Parménides* como un ejercicio meramente lógico que prepara el camino para la ontología propiamente dicha; *ya* es esta ontología. ¿No apunta en esta dirección el mismo Platón en el siguiente pasaje de resonancias hegelianas?

> Por los cielos, ¿podemos estar dispuestos a creer que lo absolutamente real no comparte el movimiento, la vida, el alma o la sabiduría? ¿Que no vive ni piensa, sino en solemne sacralidad, desposeída de mente, queda completamente en reposo? Sería algo horrible de admitir. (248e)

Tal radical conclusión «hegeliana» es, sin embargo, excesiva para la mayoría de los intérpretes. Las interpretaciones tradicionales de la segunda parte del *Parménides* se mueven entre dos extremos interpretativos: ven en

él o un puro ejercicio de gimnasia lógica, o la indicación teológico-negativa del Indecible Uno. Para los neoplatónicos, que fueron los primeros en proponer esta última interpretación, el propósito del *Parménides*

> va más allá de hacer sutiles distinciones lingüísticas. El ejercicio de la dialéctica proporciona simbólicos y numinosos bosquejos de la naturaleza del Uno supraesencial, y de cómo deberíamos considerarlo. Las conclusiones negativas de la primera hipótesis, por ejemplo, no son ilustraciones de la naturaleza sin sentido del Uno puro. Más bien demuestran el fracaso de la razón y el lenguaje a la hora de aprehender el Uno inefable y no-relacional que surge por encima de todas las formas de conocimiento relativo. El ejercicio dialéctico, que se extiende a todo el campo del discurso y considera todas las permutaciones lógicas de cada proposición, es una meditación para liberar la mente del aferrarse a cualquier posición o presuposición filosófica, abriéndola así a la iluminación mística. Es la *via negativa* platónica [34] .

O tal como afirmaba Findlay: «Aquellos incapaces o reacios a sacar conclusiones a partir de pistas más o menos palpables, o aquellos constitutivamente incapaces de comprender las afirmaciones metafísicas o místicas, o de entrar en pasiones místicas… sin duda *nunca* deberían dedicarse a la interpretación de Platón» [35] . Badiou llama a este desplazamiento neoplatónico desde la multiplicidad inconsistente del razonamiento (lógico) hacia el Uno transdiscursivo (sea cual sea su nombre, desde Sustancia hasta Vida) «la gran tentación» del pensamiento materialista. Tanto Hegel como Lacan, dos grandes admiradores del *Parménides,* rechazaron este «éxtasis malinterpretado» (Hegel), esta «confusión neoplatónica» (Lacan). Pero ¿es la única alternativa a leer el *Parménides* como un fragmento de teología mística negativa (cuya conclusión sería que el Absoluto es inefable, que se sustrae al alcance de nuestras categorías, que podemos decir cualquier cosa y/o nada acerca de él), como un frívolo ejercicio lógico (razonamiento no-sustancial sin conexión alguna con la realidad), o quizá incluso sin pretensión alguna de seriedad (seguramente Platón debe haber sido consciente de las falacias lógicas en algunos de los argumentos)? Quizá Hegel estaba en lo cierto al ver en este diálogo la cumbre de la dialéctica griega. ¿Y si rechazamos ambas opciones y tratamos las «contradicciones» no como signos de la limitación de nuestra razón, sino como pertenecientes a la «cosa misma»? ¿Y si la matriz de todas las relaciones posibles entre el Uno y el Ser es también efectivamente la matriz de las relaciones «imposibles» entre el significante y lo Real?

Es crucial aquí el desplazamiento de la primera a la segunda parte del diálogo. En la primera parte, Sócrates intenta resolver la paradoja de que los opuestos puedan ser atribuidos a la misma entidad (uneidad y multiplicidad, reposo y movimiento, etc.) mediante la distinción entre el orden eterno de las Ideas y la realidad empírica. La misma cosa empírica puede ser una y múltiple; puede participar simultáneamente en la Idea de uneidad y en la Idea de multiplicidad. Un hombre es a la vez uno, este individuo, y múltiple, una combinación de partes u órganos; pero las *Ideas* de uneidad o de multiplicidad no pueden. En la segunda parte, Parménides (en un supremo ejemplo de ironía platónica, dado lo que sabemos del Parménides histórico «real») introduce la dinámica de la participación mutua y relacionada, y la «contradicción» en lo real de las Ideas mismas. Para ser Uno, hay que ser múltiple (participar en la multiplicidad), etc. –«todo se derrumbará, y un gran caos se seguirá de ello, si resulta que pudiera haber una contradicción en el orden de las formas mismas» [36] –; «si los géneros e Ideas se mostraran afectados en sí mismos por ambas determinaciones [opuestas], esto sería digno de toda perplejidad. Pero si se me demostrase que soy uno y múltiple, no habría nada de sorprendente» (129c).

La sucesión de las ocho hipótesis en la segunda parte debería concebirse como la sucesión de categorías en la lógica de Hegel, donde cada determinación categorial se desarrolla de modo que su «contradicción» (inconsistencia) inherente sale a la luz. Así que, ¿y si consideramos el paso de la primera a la segunda parte del *Parménides* como homóloga al paso de la fenomenología a la lógica? La primera parte funciona como cualquiera de los primeros diálogos de Platón: alguien que pretende saber se ve interrogado por una figura socrática que lo obliga a admitir la inconsistencia de su posición y por ello la vanidad de su conocimiento; la característica excepcional aquí es que este procedimiento se ha hecho autorreflexivo: la figura que pretende saber ahora es el mismo Sócrates, cuya enseñanza sobre las Ideas se ve sometida a crítica en el diálogo con Parménides. En la segunda parte, pasamos del diálogo fenomenológico al autodespliegue lógico de las determinaciones conceptuales.

En su detallada introducción al *Parménides,* Mary Louise Gill intenta sortear ambas lecturas predominantes (*Parménides* como un tratado de teología negativa, o como un ejercicio lógico) tomando la segunda parte literalmente, como un intento de resolver el callejón sin salida de la primera parte (donde Parménides ha mostrado las incoherencias de la teoría de las

formas de Sócrates, mientras que afirma inequívocamente que las formas son necesarias para comprender el ser) [37] . Este esfuerzo heroico lleva a Gill a diferenciar entre la fuerza y la pertinencia de las diversas hipótesis: para ella, la tercera hipótesis (que afirma que el Uno y los Muchos [los otros] no son incompatibles, que otros pueden participar en el Uno como totalidades, como partes, y recibir de esta participación su límite) apunta a la solución: «la deducción 3 produjo resultados altamente constructivos al asumir que el uno es completamente uno, y que los otros de algún modo participan de él» [38] . Parménides destruye esta promesa en la cuarta hipótesis al aceptar la premisa sin garantías de que el Uno y los otros son totalmente incompatibles.

Por solidario y riguroso que sea el intento de Gill, parece ignorar el propósito de toda la matriz que forman las ocho hipótesis en su unidad estructural: ¿cuál es el significado de la matriz misma, al margen de la cualidad variable de las diferentes líneas de argumentación? Esto nos lleva de vuelta a una interpretación de todo el conjunto de hipótesis como una matriz formal de ocho mundos posibles: cada hipótesis formula un «trascendental inmanente» del mundo (en el sentido preciso que Badiou otorga al término). *Parménides* es por lo tanto la «lógica de los mundos» de Platón. Los ocho mundos implicados por las ocho hipótesis no componen una suerte de predecesor de cierta posmoderna «pluralidad de universos», sino que destacan sobre el fondo de una cierta imposibilidad o callejón sin salida que los genera: la imposibilidad de «reconciliar» el Ser y el Uno, lo Real y el Significante, la imposibilidad de hacer que se yuxtapongan simétricamente. Hay muchos mundos porque el Ser no puede ser Uno, porque persiste una fractura entre los dos. Lo que deberíamos tener en cuenta aquí es que la pareja de Uno y Ser prefigura la pareja de Platón y Aristóteles: a diferencia de la ontología aristotélica, cuya orientación hacia el ser es la noción más básica en la teoría,

> el platonismo identifica la unidad como el concepto central del que parte todo razonamiento. Podría decirse que el platonismo es «henología» (*to hen* = el Uno), opuesta a «ontología». «Lo Uno» (una palabra filosófica artificial, que no estaba ahí antes de la escuela de Parménides) es utilizada aquí como sujeto, no como predicado o numeral. Para Aristóteles, el concepto de uneidad es solo un aspecto de lo particular. Cada particular es «uno», en la medida en que es indivisible e individual. «Uneidad», desde este punto de vista, básicamente depende del significado de «Ser». En el platonismo se da lo contrario: el concepto del Uno es autosuficiente, y por decirlo así, precede al dominio de los particulares. De acuerdo con esto, el Uno da cuenta de la existencia de particulares en una distribución que de algún modo tiene estructura, es

determinada y unificada. Es una variante del Uno. Todos estos predicados básicos del particular puede ser interpretados en términos del Uno que precede a todo ser [39] .

Hay sin embargo otro modo de comprender el vínculo entre las dos partes del *Parménides:* centrarse en aquello que el diálogo mismo afirma que es el objetivo de la segunda parte, esto es, colocar las bases para la comprensión adecuada de la doctrina de las Ideas cuya crítica se ha realizado en la primera parte. Vista de este modo, la conclusión «pesimista» de que nada existe, etc., debería calificarse como un rechazo del monismo cósmico platónico: nada existe plenamente, la realidad es un confuso caos sobre el que no puede decirse nada consistente; y si permanecemos dentro de las coordenadas del monismo cósmico y no postulamos un reino de Ideas externas al Cosmos –si nos limitamos al Uno-Todo de la eternamente cambiante realidad–, este Uno-Todo finalmente demuestra no ser nada.

Del Uno al *den*

El ejercicio dialéctico de Parménides se divide en ocho partes: respecto de cada una de las dos hipótesis básicas *–si el Uno es* y *si el Uno no es* –examina *las consecuencias para el Uno,* y las *consecuencias para los Otros;* además, añade una sutil pero crucial distinción entre el Uno que tiene ser y el Uno desnudo, de modo que en total obtenemos ocho hipótesis:

Hipótesis	*Si…*	*Consecuencias para…*	*Resultado*
1	Hay Uno	el Uno	negativo
2	El Uno *es*	el Uno	positivo
3	El Uno *es*	los Otros	positivo
4	Hay Uno	los Otros	negativo
5	El Uno *no es*	el Uno	positivo
6	No hay Uno	el Uno	negativo
7	El Uno *no es*	los Otros	positivo
8	No hay Uno	los Otros	negativo

En el caso de las hipótesis 2, 3, 5 y 7, que predican el ser (o no-ser) del Uno, el resultado es positivo: la predicación es posible, esto es, pueden

proferirse afirmaciones positivas sobre el Uno (o el no Uno). En el caso de las hipótesis 1, 4, 6 y 8, que colocan al Uno fuera de la esfera del ser (o no-ser), el resultado es negativo: la predicación no es posible, esto es, nada puede ser afirmado sobre el Uno (o sobre el no Uno):

1. «Hay Uno», pero un *Uno* totalmente inefable-impredecible, sin Ser, un Uno que no es ni falso ni verdadero. Dolar está en lo cierto al señalar que este Uno no es lo Real no-simbólico, sino la falta de significante, el significante «barrado» ($), que como tal sigue siendo inherente al orden del significante [40] .
2. *Uno* con Ser, «Uno *es* »: podemos predicar de él, ya que se trata de un Uno que es; pero aquí es crucial la sugerida *diferencia* entre Uno y Ser: «Si el uno es, participa en el ser, y por lo tanto es algo diferente del ser, puesto que de otro modo no tendría sentido afirmar que uno es» [41] . Pero en el momento en que concedemos esta diferencia, nos vemos obligados a repetirlo indefinidamente, esto es, dentro de cada uno de sus polos: cada Uno es, y es Uno, cada ser es y es uno, etc. «“El uno que es” se derrumba en uno y ser, pero de tal modo que cada parte incluye a la otra como su parte. Esta división interna, una vez que ha comenzado, no puede detenerse: en el momento en que tenemos dos partes, tenemos infinitamente muchas de ellas». O por decirlo en hegeliano, cada término tiene dos especies, a sí mismo y al otro término; cada término es la unidad abarcante de sí mismo y su otro. Entramos por este camino en el problemático espacio de las paradojas autorreferenciales: «Ahora Uno es a la vez el todo y la parte, y así hasta la infinidad, y es tanto limitado como ilimitado, se mueve y permanece quieto, es idéntico y diferente, al igual y a diferencia de sí mismo y los otros, tanto iguales como desiguales a sí mismos y a los otros, etc.». Si el resultado de la primera hipótesis es que «todo vale», podemos predicar todos los predicados posibles, incluso mutuamente excluyentes. Dolar extrae aquí exactamente la conclusión opuesta a Armand Zaloszyc: el *Y a d’l’Un* de Lacan es una paráfrasis no de la primera, sino de la segunda hipótesis del *Parménides:*

> El famoso *dictum Y a d’l’Un* de Lacan puede leerse como una paráfrasis de esta segunda hipótesis. Traduciéndola simplemente como «Hay Uno» perdemos la paradoja de la formulación francesa, donde el artículo partitivo *(de)* trata al uno como una cantidad indefinida (como en *Il y a de l’eau*, «hay agua», esto es, una cantidad indefinida de ella), implicando, en primer lugar, que puede haber una cantidad no determinable de uno, es decir, de lo que es en sí

misma la base de toda medida, y en segundo lugar, si la cantidad es indefinida, entonces es divisible (como el agua) –¿pero divisible en qué, si uno es la unidad mínima? [42] .

Esta extraña cantidad no determinable, ¿no significa acaso que el Uno de la segunda hipótesis *no* debe vincularse al *Y a d'l'Un* de Lacan?; ¿no implica que el «Uno que es», el significante unario o S_1 , debería más bien *oponerse* al inmensurable «hay (algo del) Uno», que se caracteriza por una divisibilidad y por lo tanto por una multiplicidad no compuesta de Unos? Aquí tenemos una paradoja hegeliana muy elegante: aunque Platón es *el* filósofo del Uno, lo que es incapaz de pensar (y no simplemente «representarse») es precisamente el Uno como concepto. Para hacer esto, se necesita no solo una predicación reflexiva autorrelacionada (el Uno es un «Uno uno», una *x* que participa de la Idea de Uno respecto a la Uneidad misma) –predicación que Platón posee–, sino también el concepto positivo del cero (que Platón no posee): para adquirir un concepto puro del Uno, no solo la noción de una cosa, la *x* que «participa de la idea de Uno con respecto a la Uneidad misma» debe ser cero, un vacío carente de todo contenido. O por decirlo de un modo más descriptivo: ser-un-Uno no añade nada al contenido de un objeto; su único contenido es la forma de la autoidentidad misma.

En la lectura de Dolar, las primeras dos hipótesis son dos círculos que se intersectan parcialmente, de modo que la primera hipótesis representa al Uno sin Ser, es decir, el Uno al que se sustrae la parte que intersecta con el Ser, y la segunda hipótesis representa la estrecha intersección de los dos círculos del Uno y el Ser.

3. Uno con Ser no excluye la posibilidad de Otros con Ser: puede haber Otros con predicados.
4. Uno sin Ser excluye la posibilidad de los Otros y por lo tanto también su predicación.
5. Tiene que ver con un Uno, algo que es una entidad, pero que no existe, es decir, no tiene Ser. Incluso si Uno *no es*, podemos predicarlo igualmente, o sea, la predicación negativa es posible, sabemos lo que estamos diciendo cuando negamos un predicado.
6. El Uno se ve aquí no solo privado de Ser, sino privado de su propio carácter de Uno: ya no es una entidad no-existente, sino una no-entidad –y, como tal, no puede ser predicado.

7. ¿Qué significa para los Otros el hecho de que el Uno sea una entidad no-existente? Como en el caso de la hipótesis 5, los Otros pueden ser predicados.
8. No obstante, en el caso de que el Uno no sea solo una entidad no-existente, sino una no-entidad, entonces tampoco hay Otros, existentes o no-existentes; no hay nada en absoluto.

Para dar cuenta de la diferencia entre la hipótesis 5 –esto es: se puede hablar (hacer proposiciones, decir cosas verdaderas) acerca del no-ser; y la verdad tiene la estructura de una ficción (simbólica)– y la hipótesis 7 –todo es una apariencia fluida–, debemos introducir una distinción tripartita entre ficción *simbólica*, ilusión *imaginaria*, y apariencia de lo *Real:* el Uno de la hipótesis 5, esto es, el Uno que no existe, pero del que podemos hablar, es la ficción simbólica; el no-Uno disperso de la hipótesis 7 es el de la ilusión imaginaria. Y podríamos añadir: el Uno que no es Uno de la hipótesis 8 es lo Real como imposible

Radicalmente opuesta a la lectura del *Parménides* de Dolar se sitúa la interpretación de Armand Zaloszyc, para el que *«Y a d'l'Un»* es la fórmula del Uno del *goce* puro, esto es, un *goce* no mediado aún por el Otro, el orden simbólico, aún no «departamentalizado» y contabilizable. El eslabón perdido que nos legitima para establecer una conexión entre esta tesis de Lacan y la primera hipótesis del *Parménides* de Platón (que propone al Uno totalmente externo al Ser, sin relación con o participación en el Ser) nos lo proporciona el «misticismo» neoplatónico de Plotino. Recordemos que para Lacan el éxtasis místico es el ejemplo por antonomasia del Uno del *goce*. Entre los textos platónicos, el *Parménides* fue el favorito de los neoplatónicos, y lo leyeron como una poderosa afirmación de la inefabilidad del Uno, al que nos devuelve la experiencia mística:

> La demostración de la primera hipótesis del Parménides nos lleva a la conclusión de que es imposible que el Uno exista. De esta forma, el Uno de su primera hipótesis, siendo uno por definición, no podría tener partes ni ser un todo. Por lo tanto no tendrá ni comienzo, ni final, ni límites. Por la misma razón, no participará en el tiempo. No tendrá por lo tanto ser, puesto que ser implica la participación en un tiempo. Y si no es en absoluto, ¿puede tener entonces algo que le pertenezca o que provenga de él? Desde luego que no. Por lo tanto no tiene nombre; no hay definición, ni percepción, ni conocimiento de él. ¿Es posible que esto sea así respecto al Uno? No. De esta demostración de imposibilidad puede sin duda aducirse legítimamente que «puesto que el Uno de ningún modo participa con el Ser», no existe, que no hay nada más allá del ser, que el ser es por tanto todo. Los neoplatónicos eligen leer la demostración de Parménides sobre la imposibilidad de manera diferente. Estaban de acuerdo en que hay una incompatibilidad entre el Uno y el ser, pero en vez de deducir que el Uno no existe, concluyeron

> que no hay duda de que el Uno no existe en términos de ser, sino que más allá del ser, está el Uno, que el Uno ex-siste a partir del ser.
>
> De este modo, «hay Uno» constituye una fórmula que se opone a la ontología y lleva a la noción del no-todo de un Otro radical, en términos de la uneidad con la que no hay relación, donde emerge la lógica de la demostración de Parménides.
>
> Ser, por un lado. Y por el otro, el *hay;* son incompatibles. Ser en un lado, lo real en el otro. Inmediatamente vemos que esta oposición es la que está en funcionamiento en las teologías negativas, en la búsqueda de un no-conocimiento que equivale a la ignorancia aprendida, según los testimonios de los grandes místicos cristianos, usando oxímoron extraídos de la Teología mística del Pseudo-Dionisio Areopagita [43] .

Hay dos argumentos para esta lectura. Cuando Lacan habla de *goce femenino,* siempre lo califica –«si una cosa como esa existiera (pero no es el caso)»– confirmando así su inconmensurabilidad con el orden del ser (existencia). Además, su fórmula es *Y a d'l'Un,* y el impersonal *il y a* (como el alemán *es gibt* –hay– que desempeña un papel clave en el Heidegger tardío) se opone claramente al ser (en inglés esta distinción se difumina, puesto que no puede evitarse el verbo *to be* en la traducción). Hay, sin embargo, un argumento contrario concluyente, que prácticamente estropea todo el asunto: Zaloszyc se refiere a los místicos neoplatónicos como el vínculo perdido entre Platón y Lacan, aunque como ya hemos visto Lacan rechaza explícitamente la lectura neoplatónica del *Parménides.* Por lo tanto parece que la lectura opuesta de Dolar (donde el Uno *versus* Ser es, en lacaniano, lo simbólico *versus* lo Real) es mucho más convincente. Pero sigamos con Zaloszyc, y veamos a dónde le lleva su lectura:

> El Uno que hay, es el uno del Uno del *goce,* es decir, el goce designado en los términos de la primera hipótesis del *Parménides…* se opone a un goce desarrollado *partes extra partes,* que es por consiguiente contabilizable y numerable de acuerdo a las medidas del significante. Si pensamos en ello, el ser mismo solo está determinado por la significatividad, mientras que referimos el Uno del goce a lo real. Lo real como imposible, como ya hemos visto.
>
> De modo que hay un goce que no carece de relación con el Otro del significante (que está alienado al significante), y hay un goce autista, separado del significante y separado del Otro, para el que el paradigma es la no-relación. Esto es el Uno del goce. Desde ahí, hay dos modos de proceder: o mantener que no hay otro ser que el ser, con la voluntad de forcluir el Uno del goce, o apoyar la idea de que hay el Uno que existe separado del ser, en cuyo caso la demostración de imposibilidad toma en cuenta la huella que este Uno deja en el Otro, en la forma de «no hay relación sexual»…
>
> El paso del Uno del goce al Nombre-del-Padre es el paso del no-todo a un todo, pero este paso deja un resto/exceso no asumido, la huella que dejará ahí el Uno del goce. Una de las formas de este exceso es el goce femenino, el otro es el Ur-Vater freudiano, el uno que goza de todas las mujeres [44] .

Mientras que para Lacan este Uno es (también) un «resto indivisible» que hace de la relación sexual algo inexistente, puede entenderse cómo *Y a d'l'Un* es estrictamente correlativo al *il n'y a pas de rapport sexuel:* es su auténtico obstáculo-objeto; no es primariamente el Uno místico omniabarcante del famoso «sentimiento oceánico» ridiculizado por Freud, sino un «pequeño resto de lo Real», el resto excrementicio que perturba la armonía del Dos. La ecuación de los dos excesos (*goce femenino* y *Ur-Vater*) también tiene sentido: apunta hacia la afirmación de Lacan de que «mujer es uno de los nombres del padre».

Lo que hace de la solución de Zaloszyc algo problemático es que es incompatible en última instancia con la propia lógica del no-Todo a la que se refiere; la reduce a la lógica «masculina» de la excepción. Sintomáticamente, el propio Zaloszyc utiliza el término «excepción» para designar la posición femenina: «El lado femenino de la sexuación no se presentará a sí mismo sin un vínculo con el significante fálico, y tampoco sin haber preservado una relación con el Uno del goce»; esto es lo que «hace de la mujer una excepción», de hecho una excepción al orden fálico-simbólico.

¿Cómo relacionamos el Uno del *Y a d'l'Un* («hay [algún] Uno, algo de Uno» desarrollado por Lacan en el *Seminario XX [Encore]*) con la serie de significantes unarios tal como son antes de su unificación a través de un Significante-Amo fálico, es decir, la serie infinitamente autodivisible de S_1 (S_1 (S_1 (S_1 …))) que también repite el marco de la ontología materialista de multiplicidades y Vacío? Hay una buena razón por la que Lacan utiliza la común expresión francesa *Y a d'l'Un,* que está tan lejos como es posible de la elevada afirmación mística del Uno más allá de todo ser(es): *epekeina tes ousias* (como «hay agua aquí», una cantidad no especificada). Sin embargo, el Uno de *Y a d'l'Un* no es todavía el Uno del contar: el difuso «hay algo del Uno» evita precisamente la fijación de límites que harían posible el contar los Unos. ¿Y si leemos el *Y a d'l'Un* de Lacan como la fórmula de la fijación libidinal mínima (en algún Uno) constitutiva de la pulsión, como el momento de la emergencia de la pulsión a partir de la multiplicidad sin-Uno preacontecimental? Como tal, este Uno es un *«sinthome»,* una suerte de «átomo de goce»; la síntesis mínima de lenguaje y goce, o una unidad de signos permeada de goce (como un tic que repetimos compulsivamente). Estos Unos, ¿no son *quanta* de goce, sus paquetes más pequeños y elementales?

Los idealistas oscurantistas gustan de hacer variaciones sobre el motivo del «casi nada»: un mínimo de ser que sin embargo es testimonio de la divinidad («Dios también está presente en la más pequeña mota de polvo…»). La respuesta materialista a esto es: *menos que nada.* El primero en proponer esta respuesta fue Demócrito, el padre del materialismo griego antiguo (y también, por cierto, uno de los primeros en formular el principio de igualdad: «La igualdad es en todas partes noble», según sus palabras). Para expresar este «menos que nada», Demócrito recurrió a un maravilloso neologismo, *den* (acuñado anteriormente por Alceo, el poeta del siglo VI a.C.), de modo que el axioma básico de su ontología es: «Nada no es menos que Ada», o como dice la traducción alemana, *«Das Nichts existiert ebenso sehr wie das Ichts»* [45] . Es crucial señalar cómo, a diferencia del impulso del último Wittgenstein hacia el lenguaje cotidiano, hacia el lenguaje como parte de un mundo de vida, el materialismo comienza violando las reglas del lenguaje ordinario, pensando contra el lenguaje. (Puesto que *med'hen* no significa literalmente «nada», sino más bien «no-uno» *–not-one* en inglés– una traslación más adecuada de *den* al inglés habría sido algo como «ot-one» o incluso «tone» [46] .)

Los antiguos griegos tenían dos palabras para nada, *meden* y *ouden,* que representan dos tipos de negación: *ouden* es una negación fáctica, algo que no es pero podría haber sido; *meden* es, por el contrario, algo que en principio no puede ser. De *meden* llegamos a *den* no simplemente mediante la negación de la negación en *meden,* sino desplazando la negación, o más bien, suplementando la negación con una sustracción. Esto es, llegamos a *den* cuando no restamos de *meden* todo el prefijo negador, sino solo sus dos primeras letras: *meden* es *med'hen,* la negación de *hen* (uno): no-uno. Demócrito llega a *den* dejando fuera solo *me* y por ello creando una palabra totalmente artificial, *den. Den* por lo tanto es no-nada sin «no», no *una cosa,* sino una *ocosa,* un algo que sin embargo *todavía está dentro del dominio de la nada,* como un no-muerto ontológico, una espectral nada-que-aparece-como-algo. O como lo expresó Lacan: «¿Nada, quizá? No… quizá nada, pero no nada» [47] ; a lo que Cassin añade: «Me habría encantado hacerle decir: *Pas rien, mais moins que rien (No nada, sino menos que nada)* » [48] ; *den* es el «pasajero ciego» de toda ontología [49] . Como tal es «lo real radical», y Demócrito es un auténtico materialista: «no más materialista en este asunto que cualquiera cuerdo, que yo o que Marx,

por ejemplo. Pero no puedo jurar que esto valga también para Freud» (Lacan sospecha del vínculo de Freud con el oscurantismo de la cábala) [50] .

Al caracterizar el *den* como el resultado de la «sustracción tras la negación» *(algo–nada–ada),* Cassin desde luego no puede resistir la tentación de tomarla con Hegel: «No puede ser dialectizado precisamente en la medida en que no es una negación de la negación asumida y subsumida, sino una sustracción tras la negación» [51] . El surgimiento de *den* es por lo tanto estrictamente homólogo al del *objet a*, que según Lacan surge cuando coinciden las dos carencias (del sujeto y del Otro), esto es, cuando a la alienación le sigue la separación: *den* es el «resto indivisible» del proceso de significación de la doble negación –algo así como el tic de Sygne de Coûfontaine, aquel literario *eppur si muove* mínimo que sobrevive a su total *Versagung* (renuncia)–. La posterior recepción de Demócrito, desde luego, inmediatamente «renormalizó» el *den* mediante su ontologización: *den* se convierte en un Uno positivo, los átomos son ahora entidades en el espacio vacío, ya no son «adas» espectrales (menos-que-nadas).

El neologismo *den* evoca densidad y por lo tanto apunta hacia la contracción primordial, preontológica: *den* es, presumiblemente, el primer nombre para el *Y a d'l'Un* –hay unos, puntos mínimos de contracción, de *ens* que no son todavía el Uno ontológicamente constituido–. Quizá una referencia anacrónica a Kant pueda ser de alguna ayuda: *meden* sigue la lógica del juicio negativo, niega el ser como un predicado, mientras que *den* afirma el no-ser como un predicado (positivo) –*den* es nadeidad (el vacío) que de algún modo «es» en sí mismo, no solo como una negación de (otro) ser–. En otras palabras, *den* es el espacio de indistinción entre ser y no-ser, «una cosa de nada», al igual que los «no-muertos» son los muertos vivientes. (El bien conocido *«Panta rei, ouden menei»* de Heráclito puede leerse por tanto como «todo fluye, nada permanece»; «nada» como el espacio propio de indistinción de las cosas y la no-cosa.)

Como era de esperar, Meliso de Samos, en su crítica de Demócrito, desechó *den* con el mordaz comentario de que «lejos de ser un existente necesario, no es ni siquiera una palabra». En cierto modo, tiene razón: necesitamos una no-palabra para designar algo que de hecho todavía no existe (como una cosa). *Den* yace fuera del alcance de la unidad de *logos* y

ser. El atomismo democríteo es por lo tanto la primera respuesta al idealismo eleático: los eléatas parten de la imposibilidad lógica del vacío hacia la imposibilidad del movimiento; los atomistas democríteos parecen razonar a la inversa, deduciendo del hecho de que el movimiento existe la necesidad de que exista el vacío (el espacio vacío). La división definitiva entre idealismo y materialismo no concierne a la materialidad de la existencia («solo las cosas materiales existen realmente»), sino a la «existencia» de la nadeidad/el vacío: el axioma fundamental del materialismo es que el vacío/nadeidad es (el único y definitivo) real; es decir, hay una falta de distinción entre ser y vacío. Si para Parménides solo el ser es, para Demócrito la nada es tanto como el ser. Para llegar desde la nada hasta el algo, no tenemos que añadir un algo al vacío; al contrario, debemos extraer o restar algo de nada. Nada y *ada* no son por lo tanto lo mismo: «Nada» es el vacío generativo del que emergen las *adas*, entidades preontológicas primordialmente contraídas; en ese nivel nada es más que ada, el negativo es más que positivo. Una vez entramos en la realidad ontológica plenamente constituida, sin embargo, la relación se invierte: algo es más que nada, en otras palabras, la nada es puramente negativa, una privación de algo.

Este, quizá, es el modo en que podemos imaginar el grado cero de la creación: una línea roja divisoria corta la densa oscuridad del vacío, y en este línea, un algo borroso aparece, el objeto-causa de deseo –quizá, para algunos, el cuerpo desnudo de una mujer–. ¿No proporciona esta imagen las coordenadas mínimas del eje sujeto-objeto, el eje auténticamente primordial del mal: la línea roja que atraviesa la oscuridad es el sujeto, y el cuerpo su objeto?

«Nada existe»

A las hipótesis 1 y 2 –*Si el Uno es* y *Si el Uno no es* – les sigue un breve argumento (155e-157b) que a menudo es considerado una hipótesis por sí sola (de modo que tendríamos nueve en vez de ocho hipótesis), pero más probablemente como un mero apéndice a las primeras dos. Este razonamiento proporciona una especie de mediación entre las hipótesis 1 y 2: si el resultado de la hipótesis 1 era que el Uno, tomado solamente en virtud de sí mismo, separado de todo lo demás, no es nada en absoluto (o es

totalmente indescriptible), y si el resultado de la hipótesis 2 era que el Uno, tomado en virtud de los otros, es indiscriminadamente todo (grande y pequeño, similar y disimilar, en movimiento y en reposo…), el apéndice intenta resolver esta antinomia introduciendo la dimensión temporal. Un Uno que existe en el tiempo puede sin ninguna contradicción cambiar en el tiempo de un estado a otro (puede moverse, por ejemplo, y después estar en reposo). Pero el interés de esta solución de sentido común es que llega de nuevo a un resultado paradójico cuando Parménides se centra en la simple pregunta: ¿cuándo cambia el Uno en cuestión? «Si está en movimiento, no ha cambiado todavía. Si está en reposo, ya ha cambiado. Cuando cambia, ¿no debería estar ni en movimiento ni en reposo? Pero no puede haber ningún tiempo en el que una cosa no esté ni en movimiento ni en reposo». Parménides propone que el cambio entre los dos estados acaece en un instante, y que el instante no está en el tiempo. En ese instante, el objeto no está ni en movimiento ni en reposo, sino que se encuentra en equilibrio entre ambas alternativas:

> Porque el instante parece significar algo así como aquello desde donde se cambia hacia uno u otro estado. Pues no es del reposo todavía inmóvil de donde surge el cambio, ni tampoco de lo que se mueve y está todavía en movimiento. Esa extraña naturaleza del instante, situada en el intermedio entre el movimiento y el reposo, y que no está en tiempo alguno, es aquello hacia lo cual cambia al reposo lo que está en movimiento, y al movimiento lo que está en reposo. (156d-e)

Parménides continúa complicando la cuestión cuando aplica la misma noción del instante al cambio del ser al no-ser o viceversa: en ese instante, una cosa ni es ni no es. (El problema con esta solución es que viola el principio del tercero excluido, que afirma que en cualquier instante, una cosa debería ser o F o no F.) En este espacio intermedio, muchas cosas extrañas pueden ocurrir; ¿cómo no pensar en el comentario de Gramsci: «la crisis reside precisamente en el hecho de que lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer. En el interregno, una variedad de mórbidos síntomas aparecen»?

Lo Real que estamos tratando aquí es lo Real de la pura superficie virtual, lo Real «incorpóreo», que debe oponerse a lo Real en su dimensión imaginaria más terrorífica, el abismo primordial que lo devora todo, disolviendo todas las identidades; una figura bien conocida en la literatura bajo múltiples disfraces, desde el *maelstrom* de Edgar Allan Poe y el «horror» de Kurtz al final de *El corazón de las tinieblas* de Conrad, hasta el

Pip de *Moby Dick*, quien, arrojado al fondo del océano, tiene la vivencia del Dios demonio:

> [El mar] lo había sumergido [a Pip] en vida hasta extraordinarias profundidades, en las que extrañas formas del inurdido mundo primigenio se deslizaban de aquí para allá ante sus pasivos ojos… Pip vio los multitudinarios insectos de coral omnipresentes de Dios, que desde el firmamento de las aguas alzaban las órbitas colosales. Vio el pie de Dios sobre el pedal del telar, y lo dijo; y por eso sus compañeros de tripulación le tildaron de loco [52] .

Este Real (cuyo caso freudiano más conocido es la mirada del soñador en la garganta de Irma, en *La interpretación de los sueños*), esta vitalidad sobreabundante y obscena-mórbida de la Carne primigenia *no* es el Real de la apariencia pura que constituye la verdad de la Idea platónica. Es de nuevo Deleuze quien puede ayudarnos a trazar una línea de distinción más clara entre estos dos Reales. En la primera página de su *Lógica del sentido*, Deleuze describe el devenir puro con una referencia a *Alicia en el país de las maravillas:* cuando Alicia «crece»,

> se vuelve mayor de lo que era. Pero por ello también, se vuelve más pequeña de lo que es ahora. Por supuesto no es a la vez más grande y más pequeña… Ella es mayor ahora, era más pequeña antes. Pero es a la vez, al mismo tiempo, que se vuelve mayor de lo que era, y que se hace más pequeña de lo que se vuelve. Tal es la simultaneidad de un devenir cuya propiedad es esquivar el presente. En la medida en que se esquiva el presente, el devenir no soporta la separación ni la distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro. Pertenece a la esencia del devenir avanzar, tirar en los dos sentidos a la vez: Alicia no crece sin empequeñecer, y a la inversa [53] .

Temporalmente el Acontecimiento-sentido, su Devenir, es Instante puro, la frontera entre el pasado y el futuro; el punto en que los opuestos coinciden, en el que una cosa se hace simultáneamente más grande y más pequeña, etcétera –el Instante es precisamente la acumulación de predicados opuestos con la que Platón está forcejeando–. No sorprende que Deleuze vincule esta noción de devenir con el *Filebo* y el *Parménides*, en los que Platón describe un proceso en el que

> lo más caliente, e igualmente lo más frío, avanzan constantemente y no se paran, mientras que la cantidad se detiene y deja de avanzar. De acuerdo con este razonamiento, lo más caliente y también su contrario podrían ser ilimitados. (*Filebo* 24d)
>
> Pues al marchar ambos en sentido opuesto, se están haciendo opuestos entre sí: lo más joven, más viejo que lo más viejo; y lo más viejo, más joven que lo más joven. Pero nunca habrán terminado de hacerse; porque si se hubieran hecho, ya no se estarían haciéndose, sino que serían. (*Parménides* 155a)

Como muestra Deleuze en *Lógica del sentido*, el Acontecimiento-sentido como puro devenir insustancial tiene lugar en la frontera entre los dos dominios «positivos» (de cosas y palabras):

> *El sentido es tanto lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas*. Ofrece un lado a las cosas y un lado a las proposiciones… Es exactamente la frontera entre cosas y proposiciones. Es este *aliquid* a la vez extra-Ser e inherencia, esto es, este mínimo de ser que conviene a las inherencias [54] .

Deleuze introduce aquí la oposición entre dos modos de tiempo, Cronos (el tiempo de las sustancias corporales) y Aión (el tiempo del devenir inmaterial): el tiempo cíclico de las transformaciones materiales, de la generación y corrupción de las cosas –que es, en su nivel más básico, el «presente terrorífico, carente de medida» del caos primordial– y la linealidad pura del flujo del devenir. En Cronos «solo existe el presente en el tiempo. Pasado, presente y futuro no son tres dimensiones del tiempo; solo el presente llena el tiempo, mientras que el pasado y el futuro son dos dimensiones relativas al presente en el tiempo» [55] . Este *ahora* de Cronos debería oponerse al *instante* de Aión:

> En concordancia con Aión, solo el pasado y el futuro inhieren o subsisten en el tiempo. En vez de un presente que absorbe el pasado y el futuro, un futuro y pasado dividen el presente en cada instante y lo subdividen *ad infinitum* en el pasado y futuro, en ambas direcciones a la vez. O, más bien, es el instante sin espesura y sin extensión, que subdivide cada presente en pasado y futuro, en vez de vastos y espesos presentes que incluyen tanto futuro como pasado en relación mutua [56] .

Esta diferencia entre los dos devenires, el devenir-loco de las profundidades del caos primordial sin forma y la superficie de la infinita divisibilidad del Instante, es «casi la diferencia entre la segunda y tercera hipótesis del *Parménides;* la del *ahora* y la del *instante* » [57] :

> Cronos era inseparable de la circularidad y de los accidentes de esta circularidad como bloqueos o precipitaciones, estallidos, dislocaciones, endurecimientos, Aión es la verdad eterna del tiempo: *pura forma vacía del tiempo,* que se ha liberado de su contenido corporal presente, y, con ello, ha desenrollado su círculo, se extiende en una recta [58] .

La siguiente hipótesis 3 («si uno es, cuáles son las consecuencias para los otros») evita esta paradoja trazando una ontología del sentido común, una ontología realista: aunque los otros no son el Uno, pueden tener alguna relación con el Uno, pueden participar de la forma del Uno: cuando se

combinan en un Todo, este Todo es Uno; como partes de este Todo cada una de ellas es también Uno, etc. La forma del Uno delimita así las partes en relación mutua respecto al todo; «da cuenta de la organización de las partes en un todo unificado» [59] , es decir, actúa como el «*principio de estructura* para las entidades que combina» [60] . Si quitamos la forma del Uno a los otros, obtenemos una multitud caótica e ilimitada.

¿Puede el «ilógico» cambio de orden de Platón entre las hipótesis 3 y 4 explicarse como un postefecto del misterioso apéndice (o hipótesis 3) que sigue a la hipótesis 2 y es una suerte de exceso sintomático de toda la matriz, su «parte sin parte», un algo (una hipótesis) que cuenta como nada? Si corregimos el orden de las hipótesis e intercambiamos los lugares de la 3 y la 4, emerge el patrón subyacente: las entidades que resultan de la hipótesis son descriptibles/expresables si el Uno es *o* si no es, esto es, si estamos dentro del orden del ser positivo (afirmado o negado), mientras que el resultado es negativo si estamos dentro del orden de «hay (o no) Uno». La razón para este reparto es que, por ponerlo en términos deleuzianos, para Platón la predicación (en la medida de lo posible) dentro del orden del ser está en el nivel de los cuerpos y sus propiedades/cualidades, no en el nivel del devenir: su forma básica es sustancia-cópula-predicado, no sustancia-verbo o incluso directamente verbo impersonal. Es «Alicia es verde», no «Alicia verdea» o incluso «verdea (en Alicia)».

Para captar adecuadamente la distinción clave entre las dos hipótesis siguientes, 5 y 6, deberíamos centrarnos en un detalle que podría parece menor pero del que en última instancia depende todo: el estatuto de la predicación. Las hipótesis 5 y 6 exploran las consecuencias para el Uno si «el Uno no es»; la 5 interpreta «no es» como la afirmación de un no-predicativo, mientras que la 6 lee «no es» como una negación completamente directa. En otras palabras, en la 5 «Uno no es» significa que el Uno participa de muchas características (es diferente de los otros, como sí mismo, y etcétera), entre ellas el no-ser. Las consecuencias de esta triplicidad son de amplio alcance: cuando decimos «*x* es grande», esto no significa que el objeto *x* sea grande porque participa directamente de la Idea de grandeza; más bien significa que x *participa del ser en relación con la grandeza*. Esta triplicidad no vale solamente para el uso predicativo del verbo «ser»: si decimos que Sócrates y Platón son similares en que ambos son griegos, no son similares porque ambos participen de la Idea de griego;

son similares porque ambos participan de la Idea de similaridad en relación con ser-griego.

De modo que no es solo cuestión de la distinción entre el uso predicativo-transitivo y existencial-intransitivo de «es» («Sócrates es feo» *versus* «Sócrates es»). En la lógica que preside la hipótesis 5, el propio ser se refleja en sí mismo: cuando decimos que «Sócrates es», significa «Sócrates es "es"; participa del ser». Se trata aquí de *dos modos diferentes de ser*, la inmediata y directa existencia-en-la-realidad, y el fluido «ser» de la superficie, que es indiferente al ser «real» o al no-ser. De modo que, ¿y si seguimos a Deleuze e interpretamos estos dos tipos de ser de manera anacrónica, a través de la distinción que realizaron los estoicos con posterioridad, entre cuerpos materiales que existen en la realidad espacio-temporal, y los famosos «inmateriales», puros acontecimientos-superficie que abarcan lo que es decible, aquello de lo que podemos hablar? En el momento en que hablamos de algo, su existencia inmediata se ve suspendida, su ser se convierte en un predicado reflexivo, que es por lo que podemos hablar de cosas que están en el modo de ser o en el modo del no-ser. O por citar la conclusión de Gill: «Existen muchas más cosas en la ontología platónica que en la nuestra. Para él todo lo descriptible, es» [61] . Un unicornio puede tener un cuerno, cuatro patas, y demás, y no existir. (Podemos discernir también en esta lectura deleuziana un eco de la fecunda fórmula filosófica de Parménides, que afirma la igualdad de pensar/hablar –*logos*– y ser.)

El siguiente paso en nuestra interpretación del *Parménides* debería consistir en vincular esta oposición entre cuerpos materiales e «inmateriales» a la enigmática diferencia entre las primeras dos hipótesis: «si hay Uno» [«si el Uno es Uno»] y «si el Uno es». Quizá deberíamos leer «si el Uno es Uno» como lo hace Lacan, como el impersonal *«s'il y a d'l'Un»*, como un «hay…», no como la plena afirmación de ser. La diferencia entre las primeras dos hipótesis es por lo tanto la diferencia entre «hay Uno» y «el Uno es».

Así que, si podemos hablar adecuadamente solo acerca de entidades suspendidas en el limbo entre ser y no-ser, esto es, del ser en el modo de no-ser, ¿por qué no podemos decir cualquier cosa acerca de este Uno de la primera hipótesis? En otras palabras, si solo podemos describir y hablar de lo que participa del Uno, ¿cuándo es el resultado de «hay Uno» la imposibilidad de decir cualquier cosa? Los resultados negativos de algunas

de las hipótesis del *Parménides* deberían leerse de un modo hegeliano, como una negación determinada: en cada ocasión obtenemos un resultado negativo muy específico que no debe ser confundido con los otros. El resultado negativo de la hipótesis 1 debe por lo tanto oponerse al resultado de la última hipótesis, que es también la *nadeidad* total: el vacío de la hipótesis 1 no es el definitivo abismo de la realidad (el *sunyata* budista), sino un puro Uno que, careciendo de cualificaciones posteriores, inmediatamente se borra a sí mismo. Por decirlo en lacaniano, es la falta del significante-Uno la que sigue siendo inherente al orden del significante-Uno, $, el significante barrado… en resumen, el vacío de la subjetividad. *$* no es lo indecible más allá de lo decible, sino lo indecible que es inherente a lo decible.

Las últimas dos hipótesis (7 y 8) exploran las consecuencias de «Uno no es» para los otros, y lo que las hace tan interesantes no es la (im)precisión lógica del razonamiento subyacente, sino el hecho de que, tomadas juntamente, quedan sorprendentemente cerca de describir lo que nosotros en Occidente consideramos una ontología budista, de fugaces apariencias puras sin sustancia (hipótesis 7) bajo las cuales no hay nada más que el vacío de la Nadeidad (hipótesis 8). Gill está en lo cierto al señalar cómo «el esfuerzo requerido para orientarse a través de las deducciones previas se ve recompensado por la vívida imaginería de esta parte del texto»:

> Los otros parecen uno y muchos, pero no son así en realidad. Parecen grandes, pequeños e iguales, y aparecen iguales y diferentes a sí mismos y a los otros, pero no lo son en realidad… si los otros son otro, deben ser otro que algo. No pueden ser otro que el uno, si ello no es así, entonces deben ser otro de cada otro… son otro de cada otro, y son ilimitados en multitud… Tomas una pequeña cantidad de algo que parece ser uno, pero repentinamente se desintegra en muchas partes pequeñas. La pequeña cantidad o masa con la que comenzaste ahora parece inmensa en relación con ellas. Estas son meras apariencias, porque sin uneidad para determinar la individualidad de las cosas y las relaciones entre ellas, las propiedades y relaciones que observamos alteran nuestra perspectiva… Imaginemos que contemplamos una galaxia distante con nuestros propios ojos, y después la observamos con un potente telescopio. En primer lugar ves solo un pequeño objeto brillante, pero después una multitud de estrellas. Lo que ves depende de tu perspectiva [62] .

El resultado de la última hipótesis es la realidad bajo este centelleante juego de apariencias; nada. Así que ¿por qué obtenemos primero el juego de apariencias, y después simple y llana Nadeidad? Todo depende una vez más de la diferencia entre «no hay Uno» y «el Uno no es»: la hipótesis 7 considera las consecuencias para los otros en el caso de que *el Uno no es*,

mientras que la hipótesis 8 considera las consecuencias para los otros si no hay Uno. Si el Uno no es (como plena realidad ontológica), el espacio queda abierto para los Unos que simplemente son, esto es, para el fluido juego de apariencias en las que otros pueden participar del Uno y así adquirir una temporal y frágil consistencia. Si no hay Uno, ni siquiera una apariencia temporal y engañosa de Uneidad es posible, dejando solo el vacío de la Nadeidad.

Podemos tomar la conclusión del *Parménides* (el resultado de la hipótesis 8: «nada existe») de dos modos opuestos: o literalmente como la conclusión de toda la matriz de hipótesis, es decir, como la aseveración ontológica definitiva, o como una *reductio ad absurdum* que de modo negativo demuestra la necesidad de algún tipo de formas estables: «La lección es que, de haber un mundo, deben haber formas, u objetos estables de algún tipo» [63] . ¿No es esta la alternativa entre materialismo e idealismo en su forma más pura? Aquí tenemos las últimas líneas del *Parménides:*

> Así pues, ¿no hablaríamos con verdad si dijésemos, resumiendo: si el Uno no es, nada es?
> Enteramente.
> Digámoslo entonces, y también que, según parece, tanto si uno es como si no es, uno y los otros en relación consigo mismos y cada otro, todos ellos, de todas las maneras, son y no son, y parecen ser y parecen no ser.
> Verdaderamente es así.

¿No es esta la definición más sucinta y mínima del materialismo dialéctico? Si no hay Uno, solo multiplicidades de multiplicidades, entonces la realidad definitiva es el Vacío mismo; todas las cosas determinadas «son y no son» [64] . ¿Podríamos añadir entonces a las ocho hipótesis una novena, que, aunque no está explícitamente propuesta como hipótesis, es la verdad de toda la serie: «Nada es»? (¿O no sería más bien que «nada es» es por sí sola la verdad de la octava hipótesis?)

Todo depende de qué queramos decir con cero, nada o vacío. En primer lugar hay dos ceros, el cero de la medida (como el grado cero, el punto de referencia escogido para establecer una diferencia cualitativa, que es arbitraria; para medir la temperatura, Celsius y Fahrenheit postulan un cero diferente) y cero como el elemento neutral, como el 0 en la suma y la resta: sea cual sea el número al que añadamos 0 o le restemos 0, este número permanece el mismo. Esto nos permite quizá una aproximación a la «neutralidad del analista»: la presencia del analista es la de un inerte *objet a;* no interviene activamente. Sin embargo, deberíamos añadir a esta

neutralidad del 0 el caso opuesto de la multiplicación, donde el 0 es por el contrario un elemento absorbente: sea cual sea el número que multipliquemos por 0, el resultado es 0. Esto significa que la mera *presencia* del analista tiene el efecto mágico de transformar el flujo de discurso del paciente en una proposopeya. Imaginemos al paciente contándole a su analista una apasionada historia sobre algunas de sus recientes aventuras o fantasías: la mera presencia del analista, su posición «irónica», desubjetiviza al paciente: transustancia su expresión subjetiva auténtica en un cajón de sastre de recuerdos falsificados y fragmentos extraídos de situaciones completamente diferentes, originalmente dirigidas a diferentes personas (como el padre del paciente), o incluso originalmente proferidas por otros. En este sentido la presencia neutral del analista funciona como el elemento absorbente: no importa cómo de bien pensado y planeado esté el discurso del paciente, una vez es escenificado en el marco analítico, su estatuto es el de una prosopopeya y es «absorbido» en una asociación libre [65] .

Esta distinción entre el cero neutral/absorbente y el cero de la medida no debe ser confundida con otra distinción que también se relaciona con la práctica psicoanalítica: la distinción entre *nada* y *vacío*. La nada está localizada, como cuando decimos «no hay nada aquí», mientras que el vacío es una dimensión sin límites [66] . En la clínica psicoanalítica, este binomio es claramente operativo en la distinción entre psicosis e histeria: en la psicosis nos encontramos con la llamada «despersonalización» o sentimiento de pérdida de la realidad, que apunta a un vacío; mientras que en la histeria este vacío se sitúa como una nada, una insatisfacción específica. Lo que esto significa es que esa nada es siempre una nada dentro de algún marco específico: hay una nada ahí donde esperábamos algo [67] . La primera tarea en el análisis de un psicótico es por lo tanto la más difícil, pero también la más crucial: «histerizar» al sujeto psicótico, esto es, transformar el vacío de su «despersonalización» en una insatisfacción histérica. Lo opuesto a esta transformación es la *forclusión* psicótica, donde el elemento excluido arroja al sujeto de nuevo al vacío. ¿Pero por qué? Porque el elemento excluido –el Nombre-del-Padre– no es solo uno más de entre los significantes, sino un marco-significante, un significante que sostiene el tejido de todo el marco simbólico.

De modo que, si desandamos el camino de la segunda a la primera parte del *Parménides*, esto es, volvemos a la cuestión del estatuto de las Ideas, entonces el resultado debería ser que las Ideas no existen, no tienen realidad ontológica por sí mismas: persisten como puntos de referencia puramente virtuales. Es decir, la única conclusión apropiada es que las Ideas eternas son Unos y Otros que no participan en el Ser espacio-temporal, que es el único ser real que hay: su estatuto es puramente virtual. Este estatuto virtual aparece más claro en Deleuze, uno de los grandes antiplatónicos. La noción deleuziana de lo virtual debe oponerse al omnipresente tema de la realidad virtual: lo que le importa a Deleuze no es la realidad virtual, sino *la realidad de lo virtual* (que, en términos lacanianos, es lo Real). La realidad virtual en sí misma es una idea más bien triste: imitar la realidad, reproducir la experiencia de ella en un medio artificial. La realidad de lo Virtual, por otro lado, corresponde a la realidad de lo Virtual como tal, a sus efectos y consecuencias reales.

¡El protoestalinista fue Gorgias, y no Platón!

A partir de este punto, podemos volver a Gorgias y plantear de nuevo la cuestión de la relación entre Platón y los sofistas. Aproximémonos al problema en los términos de la *diairesis* platónica: la subdivisión gradual de un género en especies, que nos permite definir la entidad particular que estamos intentando captar (para llegar a los humanos, dividimos los seres en vivientes y no vivientes; los vivientes en plantas y animales; los animales en mamíferos y todos los demás, los mamíferos entre aquellos con habla y aquellos sin habla…). Cuando tal división implica un y/o «antagónico» (Bien frente a Mal, libertad contra opresión, moralidad contra hedonismo, etc.), hay a grandes rasgos dos enfoques filosóficos sobre él: o se opta por un polo contra el otro, o se adopta la actitud «más profunda», consistente en subrayar la complicidad de los opuestos y defender una medida o unidad adecuadamente equilibrada. Aunque la dialéctica de Hegel parezca una versión del segundo enfoque (la «síntesis» de opuestos), en realidad opta por una inédita *tercera* versión: el modo de resolver la cuestión no es ni implicarse en una lucha por el lado «bueno» frente al «malo», ni intentar juntarlos en una «síntesis» equilibrada, sino optar por el lado *malo* del y/o inicial. Lacan defendió lo mismo en su seminario *…ou*

pire, en la elección entre *«le père ou pire»* (el padre o lo peor), la elección ética es la opción de lo peor. Desde luego, esta «elección de lo peor» fracasa, pero en ese fracaso socava todo el campo de posibles alternativas y nos permite así superar sus términos. (En política: en la elección entre la unidad orgánica y el terror destructivo, la única manera de llegar a la verdad es comenzar con la opción «errónea» del terror destructivo.)

Allí reside la diferencia insuperable entre Hegel y la noción New Age del equilibrio de opuestos. Tomemos el caso clásico del Terror revolucionario francés: según la percepción habitual, Hegel condena la Revolución francesa como la afirmación inmediata de una Libertad abstracta-universal que, como tal, debe acabar en su opuesto: un terror universal dirigido a todo contenido particular. A esta libertad abstracta –continúa la vulgata–, Hegel opone la «libertad concreta» del Estado racional moderno, en el que la libertad individual de cada uno se fundamenta en la aceptación del lugar que le corresponde dentro de la totalidad articulada del orden social… El problema con esta percepción habitual es que no toma en cuenta la dimensión temporal inmanente al proceso dialéctico. Un agente histórico nunca se ve directamente ante la elección entre terror revolucionario o Estado racional y orgánico. En el amanecer revolucionario, la única elección es entre el viejo orden «orgánico» y la revolución, incluido su terror. Lo que inclina la balanza hacia la revolución en esta situación, es la comprensión de cómo la armonía orgánica del *ancien régime* es en sí misma una impostura, una ilusión que esconde una realidad de violencia brutal, división y caos.

La experiencia de Adolphe de Custine al visitar Rusia en 1830 ilustra un argumento interesante, típicamente hegeliano: el objeto mismo de su investigación se alejó de él cuando quiso aproximarse. Custine fue a Rusia buscando un orden orgánico inmediato, esto es, quería encontrar una sociedad que, a diferencia de la Europa occidental tras la Revolución francesa, permaneciera jerárquicamente ordenada y fundamentada en la tradición. Sin embargo, lo que encontró ahí fue el opuesto exacto: no una unidad social orgánica, sino una frágil mezcla de orden brutal y caos. No solo había un caos inmenso oculto tras las apariencias de poder y orden total; el poder estatal mismo funcionaba caóticamente, abandonado a los caprichos del zar. (Esta característica –caos disfrazado de orden, y control totalitario– persiste incluso hoy en día, y estaba sorprendentemente presente en la era soviética [68] .) La «unidad orgánica», por lo tanto, se muestra

como el modo en que aparece su opuesto, la inestabilidad inherente al sistema. El «secreto» de las sociedades despóticas es que no encontraban su *«inneres Gestalt»*, su forma interna; esto vale también para el fascismo, que se veía siempre tironeado entre modernismo y retorno a la tradición. Contra todo tipo de tentación «orgánica», es absolutamente crucial para la política emancipatoria que permanezca fiel al proyecto universalista/secular de la modernidad.

Nuestra primera elección debe ser finalmente por la revolución, porque solo una vez que pasamos por el grado cero de la revolución se abre el espacio para el Estado moderno racional (al que Hegel se refiere siempre como el Estado «posrevolucionario»): solo la opción «errónea» del terror abstracto crea el espacio para poder elegir el Estado racional. Podemos ver ahora cómo la tristemente famosa tríada hegeliana se fundamenta en la estructura temporal de una elección repetida: en este caso, la «tríada» de *ancien régime*, su abstracta negación en el Terror revolucionario, y su asunción en el Estado racional posrevolucionario, se pone en movimiento mediante dos elecciones consecutivas. En primer lugar, la elección de revolución en vez de *ancien régime;* después, la elección del Estado racional moderno con su libertad concreta. ¿Cómo podemos cuadrar estas inversiones dialécticas con la *diairesis* platónica? Debemos retrotraernos desde Platón hasta Gorgias, el primero en proponer una matriz dierética de divisiones; su obra *Sobre la naturaleza, o lo no-existente* (el texto sobrevivió solo de forma resumida en Sexto Empírico y en el libro de Aristóteles *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*) puede resumirse en tres proposiciones: (a) nada existe; (b) si alguna cosa existiera, no podría ser conocida; (c) si de hecho algo existiera y pudiera ser conocido, no podría ser comunicado a los otros. Este podría ser el ejemplo más claro de la lógica freudiana de la tetera prestada (razones mutuamente excluyentes): (1) nada existe; (2) lo que existe no puede ser conocido; (3) lo que podemos conocer no puede ser comunicado a otros… Pero más interesante es el repetido modo «diagonal» de división del género en especies: las cosas o existen o no. Si existen, pueden ser conocidas o no. Si pueden ser conocidas, pueden ser comunicadas a los otros o no pueden. Sorprendentemente, encontramos la misma progresiva diferenciación en el otro extremo temporal de la historia de la filosofía occidental, más concretamente en la sofística del siglo XX , llamada «materialismo dialéctico». El «materialismo dialéctico e histórico» de Stalin enumera cuatro características de la dialéctica marxista:

> A diferencia de la metafísica, la dialéctica no considera la naturaleza como una aglomeración accidental de cosas, fenómenos desconectados de, aislados de, e independientes de los demás; sino como un todo conectado e integral, en el que las cosas y fenómenos están conectados orgánicamente con, son dependientes de, y determinados por los otros.
>
> A diferencia de la metafísica, la dialéctica considera que la naturaleza no es un estado de reposo e inmovilidad, estancamiento e inmutabilidad, sino un estado de movimiento y cambio continuo, de continua renovación y desarrollo, donde algo está siempre emergiendo y desarrollándose, y algo siempre se desintegra y muere.
>
> A diferencia de la metafísica, la dialéctica no considera el proceso de desarrollo como un simple proceso de crecimiento, donde los cambios cuantitativos no llevan a cambios cualitativos, sino como un desarrollo que pasa de cambios cuantitativos insignificantes e imperceptibles a cambios cualitativos fundamentales; un desarrollo en el que los cambios cualitativos no acaecen gradualmente, sino rápida y abruptamente, adoptando la forma de un salto de un estado a otro. No acaecen accidentalmente sino como el resultado natural de una acumulación de cambios cuantitativos imperceptibles y graduales.
>
> A diferencia de la metafísica, la dialéctica considera que las contradicciones internas son inherentes a todas las cosas y fenómenos de la naturaleza, puesto que todos tienen su lado positivo y negativo, un pasado y un futuro, algo que muere y algo que está naciendo, entre lo que está desapareciendo y lo que se desarrolla, constituye el contenido interno del proceso de desarrollo, el contenido interno de la transformación de cambios cuantitativos en cambios cualitativos [69] .

En primer lugar, la naturaleza no es un conglomerado de fenómenos dispersos, sino un todo conectado. Después, este Todo no está inmóvil, sino en un estado de cambio y movimiento constantes. Después, este cambio no es solo un incremento gradual cuantitativo, sino que implica saltos y rupturas cualitativas. Finalmente, este desarrollo cualitativo no es una cuestión de despliegue armónico, sino que se ve propulsada por la lucha de opuestos… El truco está aquí en que *no* nos estamos ocupando efectivamente de la *diairesis* platónica meramente (la subdivisión gradual de un género en especies y, después de especies, en subespecies): la premisa subyacente es que este proceso «diagonal» de división es realmente vertical, es decir, que aquí tenemos diferentes aspectos de la *misma* división. Por expresarlo en la jerga estalinista: un Todo inmóvil no es realmente un Todo, sino solo un conglomerado de elementos; el desarrollo que no implica saltos cualitativos no es realmente un desarrollo, sino solo un salto inmóvil en el mismo lugar; un cambio cualitativo que no implica una lucha de opuestos no es realmente un cambio, sino solo un monótono movimiento cuantitativo. O por decirlo en términos más ominosos: aquellos que defienden el cambio cualitativo sin una lucha de opuestos *realmente* se oponen al cambio y defienden la continuación de lo mismo; aquellos que defienden el cambio sin saltos cualitativos *realmente* se oponen al cambio y

defienden la inmovilidad… El aspecto político de esta lógica es claramente discernible: «aquellos que defienden la transformación del capitalismo en socialismo sin lucha de clases *realmente* rechazan el socialismo y desean que continúe el capitalismo», etcétera.

Hay dos famosas ocurrencias de Stalin que están ambas basadas en esta lógica. Cuando a la pregunta «¿Qué desviación es peor, la derechista o la izquierdista?» respondió con «¡Ambas son peores!»; lo que quería decir es que la desviación izquierdista era *realmente* («objetivamente», como solían decir los estalinistas) todo menos izquierdista; ¡no era sino una desviación derechista disfrazada! Cuando Stalin escribió, en un informe sobre un congreso del partido, que los delegados aprobaron unánimemente la resolución del Comité Central por una amplia mayoría, la premisa subyacente era, una vez más, que no había ninguna minoría dentro del partido: aquellos que habían votado en contra automáticamente se habían excluido del partido. En todos estos casos, *el género repetidamente se superpone a (coincide plenamente con) una de sus especies.* Esto es también lo que permite a Stalin interpretar la historia retroactivamente, de modo que las cosas «se aclaran» hacia atrás: no se trataba de que Trotski luchara primero por la revolución junto a Lenin y Stalin, y después, llegado a cierto punto, optó por una estrategia diferente a la de Stalin; esta última oposición (Trotski/Stalin) «aclara» cómo «objetivamente» Trotski estaba contra la revolución desde el comienzo.

Encontramos el mismo procedimiento en el *impasse* clasificatorio al que se enfrentaron los ideólogos y activistas políticos estalinistas en la lucha por la colectivización de los años 1928-1933. En su intento por justificar en términos «científicos» marxistas su esfuerzo por aplastar la resistencia de los campesinos, dividieron a los campesinos en tres categorías (clases): *bednyaki*, los «miserables», los campesinos pobres (sin tierra o con una mínima parcela, al servicio de otros), aliados naturales de los trabajadores; *serednyaki*, «los intermedios», los campesinos medios y autónomos (propietarios de tierra, pero sin emplear a otros), ricos pero en oscilación entre explotados y explotadores; y los «kulaks» *(kulaki)* que, aparte de emplear a otros trabajadores para trabajar su tierra, también les prestaban dinero o semillas, etc. –ellos eran realmente los explotadores; el «enemigo de clase» que, como tal, debía ser «liquidado»–. Sin embargo, en la práctica esta clasificación se hizo cada vez más y más difusa e inoperativa: dentro de la pobreza generalizada, ya no valían los criterios claros, y los campesinos

de las otras dos categorías a menudo se unían a los kulaks en su resistencia a la colectivización forzada. Una categoría adicional se introdujo entonces, la del «subkulak», un campesino que, aunque demasiado pobre para ser considerado realmente un kulak, sin embargo compartía la actitud «contrarrevolucionaria» del kulak. «Subkulak» era por lo tanto

> un término sin ningún contenido social real, incluso para los estándares estalinistas; meramente, algo que se hacía pasar por tal. Como se proclamaba oficialmente, «por "kulak" nos referimos al portador de ciertas tendencias políticas que son más frecuentemente discernibles en el subkulak, masculino y femenino». Por medio de esto, cualquier campesino era susceptible de ser «deskulakizado»; y la noción de «subkulak» se empleaba con generosidad, en gran parte ampliando la categoría de las víctimas, más allá de la estimación oficial de los auténticos kulaks, incluso en sus cálculos menos conservadores [70] .

El «subkulak» era por lo tanto la intersección paradójica de especies: una subespecie de la especie «kulak» cuyos miembros provenían de las otras dos especies. Como tal, «subkulak» es la encarnación de la mentira (falsedad) ideológica de toda la clasificación «objetiva» de los granjeros en tres categorías: su función era la de dar cuenta del hecho de que *todos* los estratos de granjeros, no solo los ricos, se resistían a la colectivización. No es ninguna sorpresa que los ideólogos y economistas oficiales finalmente se rindieran y abandonaran todo intento de proporcionar una definición «objetiva» de kulak: «Las razones dadas en un comentario soviético eran que "las viejas actitudes del kulak han desaparecido casi por completo, y las nuevas no permiten ser reconocidas"» [71] . El arte de identificar a un kulak no era ya una cuestión de análisis social objetivo; se convirtió en materia de una compleja «hermenéutica de la sospecha». Consistía en identificar las «actitudes políticas auténticas» de un individuo, escondidas bajo sus engañosas declaraciones públicas, de modo que *Pravda* tuvo que reconocer que «incluso los mejores activistas a menudo no consiguen identificar al kulak» [72] .

A lo que apunta todo esto es a la mediación dialéctica de la dimensión «subjetiva» y «objetiva»: «subkulak» ya no designa una categoría social «objetiva», sino más bien el punto en el que el análisis social objetivo fracasa y la actitud política subjetiva directamente se inscribe a sí misma en el orden «objetivo» –en lacaniano, *«subkulak» es el punto de subjetivación de la cadena «objetiva»:* campesino pobre–campesino medio–kulak. No es una subcategoría «objetiva» (o subdivisión) de la clase de los «kulaks»,

sino simplemente el nombre de la actitud política subjetiva del «kulak». Esto da cuenta de la paradoja de que, aunque aparezca como una subdivisión de la clase de los «kulaks», los «subkulaks» son una especie que sobrepasa a su propio género (el de los kulaks), puesto que los «subkulaks» deben encontrarse también entre los granjeros medios e incluso pobres. En resumen, «subkulak» nombra la división política como tal, el enemigo cuya presencia atraviesa *todo* el cuerpo social de campesinos, y por eso puede encontrarse en cualquier parte, en cualquiera de las tres clases campesinas.

Esto nos lleva de vuelta al procedimiento de la *diairesis* estalinista: «subkulak» nombra al elemento excesivo que atraviesa todas las clases, el sobrante que debe ser eliminado. En cada clasificación «objetiva» de grupos sociales hay un elemento que funciona como «subkulak»: el punto de subjetivación enmascarado como subespecie de elementos «objetivos» del cuerpo social. Este punto de subjetivación es el que, en el sentido más estricto del término, *sutura* la estructura social «objetiva». Debería tenerse en cuenta el contraste entre esta noción de sutura y el uso predominante del término (el elemento que «sutura» el espacio ideológico, borrando el rastro de sus dependencia de su «Otra Escena» descentrada, permitiéndole presentarse como autosuficiente): el punto de subjetivación no «sutura» el *Dentro* ideológico, sino el *Afuera:* la «sutura» es el punto de subjetivación que garantiza la consistencia del campo «objetivo». Esto significa también que el procedimiento de la *diairesis* no es infinito: alcanza su fin cuando una división ya no es una división en dos especies, sino una división en una especie y un resto excrementicio, un sustituto amorfo de la nada, una «parte de la no-parte». En este punto final, el resto excrementicio se reúne con su opuesto, el universal; es decir, el resto excrementicio funciona como un sustituto directo del Universal.

En su polémica contra la lectura que de san Pablo hace Badiou, Agamben define la singularidad de la posición cristiana con respecto a la oposición entre judíos y griegos (paganos), no como la afirmación directa de una universalidad omniabarcante («no hay judíos ni griegos»), sino como una división adicional que corta diagonalmente a lo largo de todo el cuerpo social y *como tal* suspende las líneas de separación entre grupos sociales: una subdivisión («cristiana») de cada grupo se vincula directamente con una subdivisión («cristiana») de todos los otros grupos. (La diferencia entre Badiou y Agamben es que, para Badiou, este nuevo colectivo «cristiano» es

el lugar de la universalidad singular, la autorrelacionada universalidad del nombrar, del reconocimiento subjetivo en un nombre, mientras que Agamben rechaza aplicarle la calificación de universalidad.) El enfoque clasificatorio de sentido común diría: ¿cuál es el problema? Ser cristiano o no-cristiano es simplemente otra clasificación más, que corta a lo largo de las otras clasificaciones y las superpone, como el hecho de que haya hombres y mujeres, que también corta a lo largo de todas las divisiones étnicas, religiosas y de clase. Aquí hay sin embargo una diferencia crucial: para san Pablo, «cristiano» no designa otro predicado (propiedad o cualidad) más del individuo, sino un autorreconocimiento «performativo» fundamentado solo en su propio nombrar. En otras palabras, es una característica puramente subjetiva –y añade Badiou: solo como tal puede ser auténticamente universal–. La oposición entre el enfoque universal neutral-objetivo y el enfoque partidario-subjetivo es falsa: solo un compromiso subjetivo radical puede fundamentar la auténtica universalidad. La situación aquí es por consiguiente exactamente la misma que la de los «subkulaks» en el discurso estalinista: los «subkulaks» son también el «resto» de los kulaks que corta a lo largo de todo el campo, una categoría político-subjetiva enmascarada de cualidad social-objetiva.

Así que, cuando Agamben define «cristianos» no directamente como «no-judíos», sino como «no no-judíos» [73] , esta doble negación no nos lleva de vuelta a la determinación positiva inicial, y debería más bien leerse como un ejemplo de lo que Kant llamó «juicio infinito», que en vez de negar un predicado afirma un no-predicado. En vez de decir que los cristianos *no son judíos,* deberíamos decir que *son no-judíos,* en el mismo sentido en que las obras de ficción de terror hablan de los «no-muertos». Los no-muertos están vivos, *si bien están muertos:* son los muertos vivientes. Del mismo modo, los cristianos son no-judíos *si bien siguen siendo judíos* (en el nivel de su determinación social positiva, pre-Acontecimiento): son judíos que, como decía san Pablo, «murieron para [a los ojos de] la Ley [judía]».

Retrotrayéndonos aún más atrás, la argumentación de Gorgias debe interpretarse del mismo modo. Podría parecer que Gorgias procede en tres divisiones consecutivas: en primer lugar, las cosas o existen o no; entonces, si existen, pueden ser conocidas o pueden no serlo; finalmente, si pueden ser conocidas, podemos comunicar este conocimiento a otros, o no podemos. Sin embargo, la verdad de esta subdivisión gradual es de nuevo la

repetición de la misma línea de división: si no podemos comunicar algo a otros, significa que «realmente» no lo conocemos nosotros mismos; si no podemos conocer algo, significa que «realmente» no existe. Hay una verdad en esta lógica; como ya expresó Parménides, el profesor de Gorgias y su referente aquí: pensar (conocer) es lo mismo que ser, y el pensar (conocer) mismo está enraizado en el lenguaje (en la comunicación) –«Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo».

La lección de Hegel y Lacan es que deberíamos darle la vuelta a esta *diairesis:* solo podemos hablar de cosas que *no existen* (el mismo Bentham iba por buen camino con su teoría de las ficciones). O dicho con más modestia y precisión: el discurso (presu)pone una falta/agujero en el orden positivo del ser. De modo que, no solamente podemos pensar acerca de cosas no-existentes (por eso la religión es consustancial a la «naturaleza humana», su eterna tentación); podemos también hablar sin pensar (no solo en el vulgar sentido de balbucear incoherencias, sino en el sentido freudiano de «decir más de lo que queremos», de tener un lapsus sintomático). No es que sepamos algo pero no podamos comunicarlo a los otros; más bien, podemos comunicar a los otros cosas que no conocemos (o más exactamente, por parafrasear a Donald Rumsfeld, cosas que no sabemos que sabemos, puesto que para Lacan el inconsciente, en cuanto *une bévue,* se trata de *un savoir qui ne se sait pas*).

Por esto la posición hegeliana-lacaniana no es la misma de Platón ni la de sus oponentes sofistas: contra Platón, afirma que no solo *podemos* hablar acerca de cosas que no comprendemos o pensamos, sino que en última instancia hablamos *solo* de ellas, de ficciones. Y contra los sofistas, afirma que esto no devalúa la verdad de ningún modo, puesto que –como dijo Lacan– la verdad tiene la estructura de una ficción.

El llamado «relativismo posmoderno», ¿no alcanza entonces un callejón sin salida con el que ya forcejeaba Platón en sus repetidos intentos de distinguir el auténtico conocimiento filosófico del engaño sofístico? Trazar una línea similar ¿no es ya el mayor acto de engaño sofístico (del mismo modo en que supuestamente el intento de trazar una estricta línea de separación entre ideología y conocimiento no-ideológico «verdadero» es el acto más ideológico de todos)? ¿No significa esto que el propio Lacan de hecho *fue un* sofista, cuando afirmaba que «no hay Otro del Otro», no hay garantía última de Verdad exenta del juego (autorreferencial) circular del lenguaje? Si cada una de estas líneas de separación es «indecidible», ¿no

significa esto que la desesperada lucha de Badiou contra los «sofistas» posmodernos-deconstruccionistas y su heroica insistencia platónica en la Verdad como algo independiente de los juegos de lenguaje históricos llega a un gesto vacío sin ningún fundamento? En este punto sí podríamos defender a Badiou: la oposición entre Verdad y doxa acaece *dentro* del campo «indecidible» autorreferencial del lenguaje, de modo que cuando Badiou enfatiza la indecibilidad de un Acontecimiento-Verdad, su concepción es radicalmente diferente de la noción deconstruccionista estándar de indecibilidad [74] . Para Badiou, indecibilidad significa que no hay criterios neutrales «objetivos» para un Acontecimiento: un Acontecimiento aparece como tal solo para aquellos que se reconocen a sí mismos en su llamado; o como dice Badiou, un Acontecimiento se relaciona consigo mismo, incluyéndose a sí mismo –su propia nominación– entre sus componentes. Mientras que esto significa que uno debe *decidir* respecto a un Acontecimiento, tal decisión –en última instancia carente de *fundamento*– no es «indecidible» en el sentido habitual. Es más bien sorprendentemente similar al proceso dialéctico hegeliano, en el que (como Hegel ya había dejado claro en la Introducción a su *Fenomenología*) una «figura de la conciencia» no se evalúa mediante ninguna medida externa de verdad, sino de un modo absolutamente inmanente, a través de la fractura entre sí mismo y su propia ejemplificación/escenificación. Un Acontecimiento es por tanto «no-Todo» en el sentido lacaniano del término: nunca se verifica plenamente porque de hecho es infinito, esto es, porque no tiene un límite externo. La conclusión que debe extraerse es que, por la misma razón, la «totalidad» hegeliana es también «no-Toda».

La referencia a Hegel es crucial, puesto que, especialmente en la tradición anglosajona, a menudo es considerado como el «sofista» definitivo, aquel que abandona todo criterio racional objetivo de verdad y sucumbe al enloquecido juego autorreferencial de la Idea Absoluta. El grano de verdad en este reproche es que, para Hegel, la verdad de una proposición es inherentemente conceptual, está determinada por el contenido conceptual inmanente, no es una cuestión de comparación entre concepto y realidad; en términos lacanianos, hay un no-todo *(pas-tout)* de la verdad. Podría sonar extraño invocar a Hegel con respecto al no-Todo. ¿No es él el filósofo del Todo por excelencia? La verdad hegeliana, sin embargo, precisamente carece de una limitación/excepción externa que sirva como su medida o modelo, por ello su criterio es absolutamente inmanente: una

afirmación se compara consigo misma, con su propio proceso de enunciación.

Alain Badiou y Barbara Cassin están inmersos en un diálogo que podríamos caracterizar como una nueva versión de aquel diálogo entre Platón y los sofistas: el platónico Badiou contra la insistencia de Cassin en la irreductibilidad de la ruptura que suponen los sofistas. El hecho de que Badiou sea hombre y Cassin mujer tiene una relevancia especial: la oposición entre la confianza platónica en el firme fundamento de la verdad, y el juego de discursos sin fundamento último de los sofistas: ambos están connotados por la diferencia sexual. Así, desde el punto de vista estrictamente hegeliano, quizá Cassin está en lo cierto al insistir en el carácter irreductible de la posición del sofista: el juego autorreferencial del proceso simbólico no tiene apoyo externo que nos permita trazar una línea, dentro del juego de lenguaje, entre verdad y falsedad. Los sofistas son los irreductibles «mediadores evanescentes» entre *mythos* y *logos,* entre el universo mítico tradicional y la racionalidad filosófica, y como tales son una amenaza permanente para la filosofía. ¿Por qué es este el caso?

Los sofistas destruyeron la unidad mítica de palabras y cosas, insistiendo alegremente en la fractura que separa a las palabras de las cosas; y la filosofía solo puede entenderse adecuadamente como una reacción a esto; como un intento de cerrar la fractura que abrieron los sofistas, proporcionar un fundamento de la verdad para las palabras, volver al *mythos.* Pero bajo las nuevas condiciones de racionalidad. Es aquí donde habría que colocar a Platón: fue el primero en intentar proporcionar este fundamento con su doctrina de las Ideas, y cuando en el *Parménides* se vio forzado a admitir la fragilidad de esa fundamentación, se dedicó a una larga lucha por restablecer una clara línea de separación entre la sofística y la verdad [75] . La ironía que nos trae la historia de la filosofía es que la genealogía de filósofos que luchan contra la tentación sofística acaba con Hegel, el «último filósofo», que en cierto modo es también el sofista definitivo, al aceptar el juego autorreferencial de lo simbólico sin ningún apoyo externo para su verdad. Para Hegel hay verdad, pero es inmanente al proceso simbólico; la verdad se mide no por una medida externa, sino por la «contradicción pragmática», la (in)consistencia interna del proceso discursivo, la fractura entre el contenido enunciado y su posición de enunciación.

[1] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Nueva York, Cosimo Classics, 2007 [ed. cast.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 2012].

[2] Citado por Elaine Feinstein, *Anna of All the Russians*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2005, p. 170 [ed. cast.: *Anna Ajmátova*, trad. Xoán Abeleira Álvarez, Barcelona, Circe, 2007].

[3] El libro de Primo Levi sobre los elementos químicos (*The Periodic Table*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1996 [ed. cast.: *El sistema periódico*, trad. Carmen Martín Gaite, Barcelona, Península, 2014]), escrito en 1975, debería leerse recordando las ineludibles dificultades –desde luego la imposibilidad fundamental– a la hora de narrativizar plenamente la propia condición; narrar la historia de la propia vida como una narrativa consistente: para Levi, el trauma del Holocausto lo evitaba. De modo que, para él, el único modo de evitar el colapso de su universo simbólico consistía en encontrar apoyo en algún tipo de Real extrasimbólico, lo Real de la clasificación de los elementos químicos (y, desde luego, en su versión la clasificación servía solo como un marco vacío: cada elemento era explicado en los términos de sus asociaciones simbólicas).

[4] G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco, Ignatius Press, 1995, p. 38 [ed. cast.: *Ortodoxia*, trad. Alfonso Reyes, Madrid, Airon, 1941, p. 63].

[5] Jorge Semprún, *The Long Voyage*, Nueva York, Overlook Press, 2005 (ed. original en francés: *Le grand voyage*, París, Gallimard, 1963 [ed. cast.: *El largo viaje*, trad. Jacqueline y Rafael Conte, Barcelona, Seix Barral, 1976]).

[6] Jorge Semprún, *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 19.

[7] Véase Robert Antelme, *L'espèce humaine*, París, Gallimard, 1978 [ed. cast.: *La especie humana*, trad. T. Richelet, Madrid, Arena Libros, 2001].

[8] Primo Levi, *If This Is a Man*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2000, p. 63 [ed. cast.: *Si esto es un hombre*, trad. Carmen Martín Gaite, Barcelona, El Aleph, 2003].

[9] J. Semprún, *El largo viaje*, cit., p. 194.

[10] Le debo esta información a Dalmar Abdulmejid, Chicago.

[11] Marcus Aurelius, *Meditations*, trad. Gregory Hays, Nueva York, Modern Library, 2002, pp. 70-71.

[12] Immanuel Kant, «The Conflict of Faculties», en *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 182 [ed. cast. cit.: *El conflicto de las facultades*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2003, p. 160].

[13] Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, trad. Mark Lester con Charles Stivale, Nueva York, Columbia University Press, 1990, p. 5 [ed. cast.: *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey y Víctor Molina, Barcelona, Paidós, 2005].

[14] *Ibid.*, p. 7.

[15] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 89 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, Madrid, Fondo de Cultura Económica 1966, p. 91].

[16] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Nueva York, W. W. Norton, 1978, p. 103 [ed. cast.: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (*Seminarios* 11, ed. de Jacques-Alain Miller), trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, revisada por Diana Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1987].

[17] G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, trad. A. V. Miller, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1969, p. 400 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica, I. La lógica objetiva*, trad. Félix Duque, Madrid, Abada, 2011, pp. 447-448].

[18] Plato, *The Dialogues of Plato*, vol. 4, trad. B. Jowett, Oxford, Oxford University Press, 1892.

[19] Mladen Dolar, «In Parmenidem Parvi Commentarii», *Helios* 31, 1-2 (2004), p. 65.

[20] ¿Realmente se mantiene el paralelismo entre el paso de Platón a Aristóteles y el paso de Kant a Hegel? ¿Es realmente Hegel, como dijo Bujarin, «el Aristóteles de la burguesía»? No vayamos tan rápido…

[21] Traducción mía [S. Ž.] de Alain Badiou, *Logiques des mondes*, París, Seuil, 2006, p. 9 [ed. cast.: *Lógicas de los mundos*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2008].

[22] Jelica Sumic, «On the Path of the Semblant», *Umbr(a)* 1 (2007), pp. 12-13.

[23] Esto ya lo defendió Aristóteles: somos capaces de disfrutar de la *mímesis* –por ejemplo en la representación teatral o en una pintura– de algo que es en sí mismo feo y que encontraríamos extremadamente repulsivo si lo encontráramos en la realidad.

[24] J. Sumic, «On the Path of the Semblant», cit., p. 13.

[25] Russell Grigg, «Semblant, Phallus and Object in Lacan's Teaching», *Umbr(a)* 1 (2007), p. 134.

[26] Se dice de Edgar Wallace –el prolífico escritor de novelas de detectives que fue muy popular en el periodo de entreguerras pero ahora ha sido olvidado– que una de las tareas de su secretaria era comprobar el historial de cada personaje para evitar este tipo de accidentes, como que la misma persona fuera asesinada dos veces.

[27] La actriz que interpretó a la víctima de estas mentiras fue Jane Wyman, la primera mujer de Ronald Reagan; más tarde, durante su presidencia, Reagan se especializó en este tipo de violaciones de su propia «verdad ficcional». Una vez le contó al público de una charla la «verdadera» historia de un heroico piloto de la Segunda Guerra Mundial, que después de que cortaran todas las comunicaciones con su avión, prácticamente derribado, no saltó, sino que intentó salvar a su copiloto, con el resultado de que ambos acabaron muriendo. Cuando se le preguntó cómo es que sabía esto, puesto que ambos pilotos habían muerto, Reagan murmuró algo como: «Debe haber ocurrido así, porque era un auténtico americano…». No es ninguna sorpresa que Jane y Ronald se separaran; Nancy se sentía como en casa rodeada de este tipo de dobles mentiras.

[28] Véase David K. Lewis, «Truth in Fiction», en *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 23.

[29] Jacques-Alain Miller, «Of Semblants in the Relation Between Sexes», *Psychoanalytical Notebooks* 3 (1999), p. 10.

[30] Véase J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, cit., p. 103.

[31] Bernard Baas, «Semblance: Putting Philosophizing to the Test», *Umbr(a)* 1 (2007), p. 86.

[32] En este punto me baso en Alenka Zupančič, «Truth According to Nietzsche», una intervención en el simposio *Antinomies of Posmodern Reason*, en Essen, 15 de marzo de 2002.

[33] Nótese la inversión del típico movimiento reflexivo: no se trata de que aquello que pensábamos que fuera la Cosa se revela como un mero paso hacia la Cosa; se trata de que aquello que parecía ser un mero movimiento preparatorio acaba siendo ya la Cosa misma. Y, huelga decirlo, este movimiento reflexivo nos obliga a cambiar la definición misma de lo que es «la Cosa misma» –ya no es un En-sí sustancial.

[34] Thomas J. McFarlane, «Plato's Parmenides», Center for Integral Science, 2 de diciembre de 1988, revisado el 3 de marzo de 2004, accesible vía integralscience.org.

[35] J. N. Findlay, *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, Nueva York, Humanities Press, 1974, p. 26.

[36] M. Dolar, «In Parmenidem Parvi Commentarii», cit., p. 67.

[37] Mary Louise Gill, introducción a su edición del *Parménides*, trad. Mary Louise Gill y Paul Ryan, Indianápolis, Hackett, 1996.

[38] *Ibid.*, p. 107.

[39] Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008, pp. 85-86.

[40] M. Dolar, «In Parmenidem Parvi Commentarii», cit., p. 67.
[41] *Ibid.*, p. 81.
[42] *Ibid.*, p. 82.
[43] Armand Zaloszyc, «Y a d'l'Un», ponencia presentada en el V Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), celebrado en Roma, 13-16 de julio de 2006.
[44] *Ibid.*
[45] Esta traducción probablemente se apoya en Meister Eckhart, que ya había acuñado «Ichts» como una versión positiva de «Nichts», es decir, el vacío en su dimensión positiva/generadora –el *nihil* a partir del cual procede toda creación–. Lo que vio Eckhart fue el vínculo entre el sujeto y la negatividad.
[46] Por no mencionar el extraño hecho de que, en inglés, *den* signifique «caverna, escondite, nido, lugar seguro».
[47] J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, cit., p. 62.
[48] Alain Badiou y Barbara Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, París, Fayard, 2010, p. 82 [ed. cast.: *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre «L'Étourdit» de Lacan*, trad. Horacio Pons, Madrid y Buenos Aires, Amorrortu, 2011].
[49] Jacques Lacan, «L'Étourdit», *Scilicet 4*, París, Seuil, 1973, p. 51.
[50] *Ibid.*
[51] A. Badiou y B. Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, cit., p. 83.
[52] Herman Melville, *Moby Dick*, ed., trad. y notas de Fernando Velasco Garrido, Madrid, Akal, colección «Vía Láctea», 2007, p. 518.
[53] G. Deleuze, *The Logic of Sense*, cit., p. 1 [ed. cast. cit.: p. 27].
[54] *Ibid.*, p. 22.
[55] *Ibid.*, p. 162.
[56] *Ibid.*, p. 164.
[57] *Ibid.*, p. 165.
[58] *Ibid.*
[59] M. L. Gill, introducción a su edición del *Parménides*, cit. p. 90.
[60] *Ibid.*, p. 91.
[61] *Ibid.*, p. 99.
[62] *Ibid.*, pp. 102-103.
[63] *Ibid.*, p. 106.
[64] El concepto de «muchos muchos» en Haas (múltiples multiplicidades) está de hecho muy cerca de Badiou: «muchos muchos» significa que la multiplicidad no puede reducirse a una multiplicidad de Unos, de modo que su correlato sea Nada, el Vacío. (Véase Andrew Haas, *Hegel and the Problem of Multiplicity*, Evanston, Northwestern University Press, 2000.) El dilema clave aquí es si esta multiplicidad múltiple se sostiene solo por el Vacío como la referencia ontológica definitiva, o si necesitamos un concepto correlativo del Uno. Si lo necesitamos, ¿entonces de qué tipo de Uno se trataría? ¿El Uno barrado, el Uno de la Diferencia pura? ¿El *Y a d'l'Un* de Lacan?
[65] Es crucial no confundir este cero neutral/absorbente con el cero de la medición, como hacen esos analistas inauténticos que intentan imponer algún modelo normativo de «sanidad» psíquica en el paciente para medir su desviación de él.
[66] Me baso en Jacques-Alain Miller, «Logique du non-savoir en psychanalyse», *La cause freudienne* 75 (julio de 2010), pp. 169-184.
[67] Solo esta nada, y no el vacío, es la que puede ser contabilizada como 1. Debería aplicarse esta idea al problema clave de la mística neoplatónica: ¿cómo pasar del abismo primordial del Vacío interminable al Uno? Enmarcándolo y convirtiéndolo en una nada que puede contabilizarse como Una.

[68] Véase Irena Gross, *The Scar of Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1991.

[69] Josef Stalin, «Dialectical and Historical Materialism», en *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks): Short Course*, editado por la Comisión del Comité Central del PCUS(B), Nueva York, International Publishers, 1939, pp. 106-107.

[70] Robert Conquest, *The Harvest of Sorrow*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 119.

[71] *Ibid.*, p. 120.

[72] *Ibid.*

[73] Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, París, Payot & Rivages, 2000, p. 168 [ed. cast.: *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, trad. Antonio Piñero, Madrid, Trotta, 2006].

[74] Véase Alain Badiou, *L'être et l'événement*, París, Minuit, 1989 [ed. cast.: *El ser y el acontecimiento*, trad. Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, Buenos Aires, Manantial, 1999].

[75] La oposición entre los sofistas y Platón está ligada también a la oposición entre democracia y orden corporativo orgánico: los sofistas son claramente democráticos, enseñan el arte de seducir y convencer al público, mientras que Platón traza un orden jerárquico corporativista en el que todo individuo tiene un lugar asignado, sin permitir ninguna posición de universalidad singular.

II. «Donde nada hay, lee que te quiero»

Cuando un filósofo ateo escribe sobre religión, debería cuidarse de la tentación anunciada hace tiempo por Rousseau: «Al acusarme de ser religioso te excusas de ser filósofo; es como si yo debiera renunciar al vino si este fuera a emborracharte» [1] . Esta tentación alcanza su punto más seductor cuando el filósofo se encuentra con casos que revelan el oculto lado obsceno del edificio religioso, como es el caso en *The Gathering* (2003), una película de terror modesta pero interesante, ambientada en la campiña inglesa. Los restos de una antigua iglesia cristiana son descubiertos bajo tierra, y en ellos se encuentran estatuas de piedra y relieves del Cristo sufriente, además de un grupo heterogéneo de individuos observándolo morir. Al clero local y a los arqueólogos les cuesta un tiempo darse cuenta de lo que ocurre: la escultura no es de Cristo (que extrañamente se muestra desde detrás) sino de aquellos que vinieron a verle morir. Un sacerdote de la iglesia local relaciona la escultura con las palabras supuestamente escritas por san Aristóbulo (un obispo del siglo I d.C.) acerca de «aquellos que vinieron a mirar»: «Vinieron del este y el oeste, de la ciudad y la llanura. No en sagrada reverencia por nuestro Señor; sino en lujuria». Al mismo tiempo la película nos muestra a gente que merodea por la ciudad, individuos cuyos rostros se asemejan extrañamente a los de las estatuas y, como descubre un investigador, sus rostros están también en muchos retratos de la crucifixión tanto de la Edad Media como del Renacimiento. La conclusión es clara: aquellos que vinieron a la crucifixión no para llorar la pérdida de Cristo o para adorarle, sino por entretenimiento o por mera curiosidad, se vieron condenados a vagar por la tierra, inmortales, y ser testigos del sufrimiento de los hombres. Como en el caso del Judío Errante, la inmortalidad no es aquí una bendición sino una maldición. (Recordemos que también el padre de Hamlet retorna como fantasma porque fue asesinado viviendo aún en pecado.) La película toma entonces un predecible giro: los testigos inmortales se reúnen en la ciudad porque tienen la premonición de que algo terrible está a punto de ocurrir allí.

¿Una tragedia cristiana?

Hay una pregunta más profunda que debe plantearse aquí: ¿no hay *siempre* un momento de lujuria (Freud lo llamaba *Schaulust*) en el hecho de ser testigos de un acontecimiento traumático, como una crucifixión? ¿Y no lo empeora la (hipócrita) afirmación de que venimos a observar por compasión y respeto? Esta lógica perversa llegó a su punto álgido con Nicolas Malebranche: según él, del mismo modo que el santo utiliza el sufrimiento de otros para lograr su satisfacción narcisista al ayudar a los necesitados, en última instancia Dios también *se quiere solo a sí mismo,* y meramente utiliza al hombre para presenciar su propia gloria. Malebranche traza aquí una conclusión digna de la inversión lacaniana de Dostoievski *(«Si Dios no existe, entonces nada está permitido»):* no es verdad que si Cristo no hubiera descendido a la tierra para liberar a la humanidad, todo el mundo habría acabado condenado; más bien al contrario, *nadie* habría sido condenado. En otras palabras, *todo* ser humano tenía que caer para que Cristo pudiese venir y liberar a *algunos* de ellos. La conclusión de Malebranche es auténticamente perversa: puesto que la muerte de Cristo es un paso necesario para ser conscientes del objetivo de la Creación, en ningún momento Dios (el Padre) fue más feliz que cuando estaba observando a su Hijo sufrir y morir en la cruz.

¿Está esta perversión inscrita en el núcleo mismo del cristianismo, o el edificio cristiano puede ser contemplado de un modo diferente? Y si es así, ¿podría hacerse mediante el concepto de amor cristiano? La apuesta del amor cristiano es demostrar al Otro (Dios) que existe, amándolo incondicionalmente, más allá del Bien; de este modo, la ansiedad e incertidumbre por el deseo del Otro se ve «asumida» (superada, subsumida) en el *acto* de amor. François Balmès llama la atención aquí sobre el paralelismo con el *cogito* y la duda cartesiana: de la misma manera en que la incertidumbre de la duda radical se convierte en la certeza del *cogito ergo sum,* la incertidumbre sobre el deseo/voluntad de Dios, llevada al extremo, se convierte en la certeza del amor, independientemente de la posibilidad de condena eterna. Esta forma extrema de amor extático debe oponerse radicalmente a la tragedia (antigua): en el amor puro, consiento libremente mi propia condena o desaparición, la asumo extáticamente; mientras que en la tragedia yo (también) acepto mi Destino pero lo acepto como una fuerza externa, sin otorgarle mi consentimiento. El héroe trágico rechaza absolutamente su destino, protestando al final contra él (Edipo en Colono, por ejemplo; el caso de Antígona es más ambiguo a este respecto). En otras

palabras, a diferencia del concepto de *amor fati*, no hay amor en la aceptación trágica de la condena que el Destino depara al héroe. Ahí reside la fidelidad trágica e intransigente del héroe respecto a su deseo: no en la aceptación del Destino, sino en aferrarse a su deseo *contra* el Destino, en una situación en la que todo está perdido.

¿No hay entonces una tragedia propiamente cristiana? Aquí deberíamos contraponer Antígona con Sygne de Coûfontaine, la protagonista del drama *L'Otage*, de Paul Claudel: si Edipo y Antígona son dos casos ejemplares de la tragedia griega, Sygne representa a la tragedia cristiana [2] . Sygne vive en el mundo moderno, en el que Dios ha muerto: no hay Destino objetivo, nuestro destino está sometido a nuestra libre elección, somos plenamente responsables de él. Sygne sigue primero el camino del amor extático hasta el final, sacrificando su bien, su sustancia ética, a Dios; su Otredad pura. Y no lo hace en función de alguna presión externa, sino a partir de la libertad más íntima de su ser; por ello no puede culpar al Destino cuando se encuentra totalmente humillada, privada de toda sustancia ética. Este es el motivo por el que su tragedia es mucho más radical que la de Edipo o Antígona: cuando es herida mortalmente tras recibir la bala dirigida a su despreciable y odiado marido, rechaza otorgar ningún significado sacrificial más profundo a su intervención suicida, no hay belleza trágica en su rechazo –su *«No»* está indicado solo por un gesto repulsivo, un tic facial compulsivo–. No hay belleza trágica porque su sacrificio total la ha privado de toda belleza interior y grandeza ética, de modo que todo lo que permanece es una mancha excrementicia desagradable, una cáscara viviente privada de vida. Aquí tampoco hay amor; todo el amor se consumió en sus renuncias anteriores. En cierto modo Sygne ha sido crucificada; su *«No»* es similar al «Padre, ¿por qué me has abandonado?» de Cristo, que es también un gesto de desafío, una especie de «¡Te toca a ti!» dirigido a Dios-Padre. Balmès está en lo cierto al señalar que este *«No»* propiamente cristiano en todas sus formas es el núcleo traumático «impensable» del amor puro, un escándalo que lo socava desde dentro. Aquí está su realmente precisa explicación:

> Lo impensable en el amor puro es, en cierto sentido, el cristianismo mismo, el escándalo de la Cruz, la Pasión y muerte de Cristo, el «¿Por qué me has abandonado?» del salmo, del que se apropia Cristo y en el que los místicos del amor puro vieron una radicalidad intolerable para la Iglesia [3] .

Este momento de tragedia, este retorno de lo trágico al corazón mismo del cristianismo como religión del amor, es también el punto que el misticismo autodestructor del amor extático no puede captar adecuadamente. Cuando los místicos hablan de la «Noche del mundo», directamente identifican esta noche (el retiro de la realidad externa hacia el vacío de la interioridad pura) con la Beatitud divina, con la inmersión autodestructiva en la Divinidad. Para el cristianismo, por contra, permanece la insoportable e insuperable tensión, hay un *«No»* éx-timo en el corazón mismo del *«Sí»* propio del amor a todo. Este *«No»* no tiene nada que ver con la lógica imaginaria de la *hainamoration* [odiamoramiento], la conversión del amor narcisista en odio.

Claudel veía algo misterioso en el rechazo de Sygne a la reconciliación con Turelure, al final de *L'Otage:* se le impuso mientras escribía el drama, puesto que no formaba parte del plan original (al principio, pretendía que el matrimonio de Sygne y Turelure marcara la reconciliación del *ancien régime* con el nuevo régimen en la Restauración; más tarde, planeó que Badillon convenciera a la moribunda Sygne para que le diera una señal de perdón y reconciliación a Turelure). De manera significativa, la mayor parte de los críticos percibían el rechazo de Sygne no como una indicación de su radicalidad, sino de su incapacidad de llevar a término el sacrificio que se le había exigido, esto es: dar pleno consentimiento a casarse con el despreciable Turelure. La idea es que, negándose a dar cualquier señal de consentimiento, y muriendo en un silencio helado, Sygne reniega de los principios religiosos que hasta entonces habían dictado su conducta. Como escribió Abel Hermant:

> Turelure intenta extraer de Sygne una palabra, un signo de perdón, una señal de que la había conquistado definitivamente y había alcanzado el cénit de sus ambiciones. Pero Sygne rechaza este perdón, del que no obstante parece depender su salvación eterna. En el último instante ella hace de todos sus sacrificios algo inútil [4] .

Claudel protestó enérgicamente ante tales interpretaciones: «Creo que ella ha alcanzado la salvación». Pero concedía que el significado de su acto final no estaba claro ni siquiera para él: «Al final de la obra, los personajes escapan a toda investigación psicológica: en el nivel humano, Sygne desde luego rechaza completar su sacrificio; no sabemos las razones, y el autor mismo solo puede "suponer" un significado para su gesto final» [5] .

En «El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno», un capítulo del primer volumen de *O lo uno o lo otro,* Kierkegaard propuso su fantasía de lo que habría sido una Antígona moderna [6] . El conflicto está ahora plenamente internalizado: ya no se necesita un Creonte. Si bien Antígona admira y ama a su padre Edipo, el héroe público y salvador de Tebas, conoce la verdad acerca de él (que asesinó a su padre, y su matrimonio incestuoso). Su insoluble dilema es que se le impide compartir este conocimiento maldito (como Abraham, que tampoco puede comunicar a otros la orden divina de sacrificar a su hijo): no puede quejarse ni compartir su dolor y pena con otros. En contraste con la Antígona de Sófocles, que actúa (para enterrar a su hermano y así asumir activamente su destino), ella es incapaz de actuar, y está condenada para siempre al sufrimiento pasivo. La insoportable carga de su secreto, de su destructivo *agalma,* finalmente la conduce a la muerte, y solo allí consigue encontrar la paz que de otro modo habría llegado simbolizando o compartiendo su dolor y pena. El punto clave para Kierkegaard es que esta situación ya no es trágica (de nuevo, de un modo similar, Abraham tampoco es una figura trágica).

Podemos imaginar el mismo cambio en el caso de Abraham. El Dios que le ordena sacrificar a su hijo es el Dios-superyoico, la perversa «versión del padre», el Dios que por placer somete a su siervo a la prueba más dura imaginable. Lo que hace de la situación de Abraham algo no-trágico es que la exigencia de Dios no puede hacerse pública ni compartirse con la comunidad de creyentes incluida en el gran Otro, a diferencia del sublime momento trágico que acaece precisamente cuando el héroe se dirige al público con su terrible plegaria, expresando su tormento. En pocas palabras, la exigencia dirigida a Abraham tiene un estatuto similar al «secreto oscuro» del gobernante, cuando se le exige cometer un crimen que el Estado necesita, pero que no puede ser admitido públicamente. Cuando en otoño de 1586 la reina Isabel I se encontraba bajo la presión de sus ministros para que diese su aprobación a la ejecución de María Estuardo, replicó a estos con la famosa «respuesta sin respuesta»: «Si yo dijera que no voy a hacer lo que pedís, quizá diría más de lo que pienso. Y si dijera que lo haré, podría colocarme a mí misma en peligro, algo que os afanáis en evitar» [7] . El mensaje estaba claro: ella no estaba preparada para decir que no quería que María fuera ejecutada, puesto que esto habría sido «más de lo que yo pienso»; pero si claramente quisiera que muriese, no querría

confirmar públicamente este acto de asesinato judicial. El mensaje implícito está claro: «Si sois mis sirvientes verdaderos y fieles, cometed este crimen por mí, matadla sin hacerme responsable de su muerte, permitidme proclamar mi ignorancia e incluso castigar a algunos de vosotros para mantener las apariencias…». ¿No podríamos imaginarnos a Dios dando una respuesta similar si Abraham le preguntase públicamente, frente a sus hermanos, si realmente quería que matase a su único hijo? «Si dijera que no quiero que mates a Isaac quizá diría más de lo que pienso. Y si dijera que debes hacerlo, me pondría a mí mismo en un peligro (el de parecer un Dios malvado y bárbaro, pidiéndote que violes mis propias leyes sagradas), del que tú, mi fiel seguidor, te afanas por salvarme».

Además, en la medida en que la Antígona de Kierkegaard es una figura paradigmáticamente modernista, podemos continuar su experimento mental e imaginar una Antígona posmoderna, con un giro estalinista: a diferencia de la modernista, ella se encontraría en una posición en la que, por citar al mismo Kierkegaard, lo ético sería en sí mismo la tentación. Una versión consistiría en que Antígona públicamente renunciara, denunciara y acusara a su padre (o en una versión diferente, a su hermano Polinices) por sus terribles pecados, *precisamente por su amor incondicional hacia él.* La clave kierkegaardiana es que tal acto *público* haría de Antígona alguien aún más *aislado,* la dejaría absolutamente sola: nadie –con la excepción del mismo Edipo si estuviera todavía vivo– entendería que su acto de traición es el supremo acto de amor… ¿No es la terrible situación de la Antígona «posmoderna» la misma que la de Judas, secretamente animado por Cristo a traicionarle públicamente y pagar todo el precio por ello?

Antígona sería por lo tanto enteramente desposeída de su sublime belleza; el único signo de que no era una pura y simple traidora a su padre, sino que actuó por amor hacia él, sería algún tic repulsivo y apenas perceptible, como el histérico crispamiento de los labios de Sygne de Coûfontaine; un tic que ya no pertenece al rostro, sino que su insistencia desintegra precisamente la unidad del rostro. ¿No podemos imaginar un tic similar en el rostro de Judas; un desesperado crisparse de sus labios, señalando la terrible carga que comporta su papel?

Lejos de simplemente arrojarse a las fauces de la muerte, poseída por un extraño deseo de morir o desaparecer, la Antígona de Sófocles insiste hasta su muerte en representar un gesto simbólico preciso: el correcto entierro de su hermano. Como *Hamlet, Antígona* es el drama de un ritual simbólico

truncado. Lacan insistió en esta continuidad (había analizado *Hamlet* en el seminario que precedió a *La ética del psicoanálisis,* que se ocupa de *Antígona*): Antígona no representa un Real extra-simbólico, sino el significante puro; su «pureza» es la del significante. Por esto, aunque su acto es suicida, su apuesta es simbólica: su pasión es la pulsión de muerte en su estado más puro; pero precisamente aquí deberíamos distinguir entre la pulsión de muerte freudiana y el nirvana oriental. Lo que hace de Antígona un agente puro de la pulsión de muerte es su exigencia incondicional de que se realice el ritual simbólico, una insistencia que no permite ningún desvío o componenda –por esto la fórmula de Lacan para la pulsión es $-D, el sujeto que insiste incondicionalmente en una exigencia simbólica.

El problema con Antígona no es la pureza suicida de su pulsión de muerte sino, bien al contrario, que la monstruosidad de su acto se ve encubierta por su estetización: en el momento en que ella es excluida de la comunidad de humanos, se convierte en una aparición sublime que evoca nuestra simpatía al lamentarse de su sufrimiento. Esta es una de las dimensiones cruciales del giro que Lacan emprende de Antígona a Sygne de Coûfontaine: no hay belleza sublime en Sygne al final de la obra; todo lo que la diferencia del común de los mortales es el tic que momentáneamente desfigura su rostro. Esta característica, que estropea la armonía de su bello rostro, un detalle que lo destaca y lo afea, es el rastro material de su resistencia a ser cooptada por el universo de la deuda y la culpa simbólicas.

Este, entonces, tendría que ser el primer paso en una lectura coherente del cristianismo: el Cristo moribundo está del lado de Sygne, no de Antígona; Cristo en la cruz no es una aparición sublime, sino una monstruosidad perturbadora. Otro aspecto de esta monstruosidad fue claramente percibido por Rembrandt, cuya *Resurrección de Lázaro,* una de las pinturas clásicas más traumáticas, retrata a Cristo en el acto de despertar a Lázaro de entre los muertos. Lo que llama la atención no es solo el retrato de Lázaro, una monstruosa figura no-muerta que vuelve a la vida, sino la expresión aterrorizada del rostro de Cristo, como si fuera un mago sorprendido de que su hechizo hubiese funcionado realmente, asqueado por aquello que ha traído de nuevo a la vida, consciente de que está jugando con fuerzas que es mejor no despertar. Este es un Cristo auténticamente kierkegaardiano, impactado no solo por su mortalidad sino por la pesada carga de sus poderes sobrenaturales, que bordean la blasfemia. Una blasfemia que opera

en toda buena biografía: «La biografía es de hecho una de las artes ocultas. Usa medios científicos (documentación, análisis, investigación) para alcanzar un fin hermético: la transformación de una materia prima en oro. Su intención final es la más ambiciosa y blasfema de todas; hacer que de nuevo un ser humano cobre vida» [8] .

La muerte de Dios, como es bien conocido, puede experimentarse de muchas formas: como una trágica pérdida que genera una profunda melancolía; como una lúdica apertura hacia una nueva libertad; como un hecho que debe ser fríamente analizado… Pero en su dimensión más radical, la muerte de Dios es estrictamente correlativa a (es el otro lado de) la *inmortalización del cuerpo* marcada por el «Cristo no está muerto»: hay algo en el cuerpo humano que es más que un cuerpo humano, un objeto parcial obsceno y no-muerto que en el cuerpo es más que el cuerpo mismo [9] . Para explicar esta paradoja, permítaseme citar «Joe Hill», la famosa canción de los Wobblies, de 1925 (letra de Alfred Hayes, música de Earl Robinson) acerca del asesinato judicial de Hill, un sindicalista y cantante de origen sueco. En las décadas siguientes, se convirtió en una auténtica canción *folk*, popularizada a lo largo del mundo por Paul Robeson; aquí tenemos la letra (ligeramente abreviada), que presenta de un modo simple pero efectivo el aspecto cristológico del colectivo emancipatorio, un colectivo en lucha ligado por el amor:

> Soñé que veía a Joe Hill anoche
> tan vivo como tú o yo.
> Dije yo «Pero Joe, llevas diez años muerto».
> «Nunca morí», dice él.
>
> «Los jefes del cobre te mataron, Joe,
> te dispararon, Joe», digo.
> «Hacen falta más que armas para matar a un hombre».
> Dice Joe «Yo no he muerto».
> Y de pie allí grande como la vida,
> y sonriendo con sus ojos, Joe dice «Lo que se olvidaron de matar
> continuó organizando».
>
> «Joe Hill no está muerto» me dijo,
> «Joe Hill nunca murió.
> Donde los trabajadores están de huelga,
> Joe Hill está a su lado».

Aquí es crucial la inversión subjetiva: el error del anónimo narrador, que no cree que Joe Hill esté todavía vivo, es que olvida incluir en la serie a sí mismo, su propia posición subjetiva: Joe Hill no está vivo «ahí fuera», como un fantasma separado; él está vivo aquí, en las mentes de los trabajadores que le recuerdan y continúan su lucha. Está vivo en la mirada misma que (erróneamente) le busca ahí fuera. El mismo error de «reificar» el objeto buscado lo cometen los discípulos de Cristo, un error que Cristo corrige con las famosas palabras: «Donde dos o tres se reúnan en mi nombre, allí estaré».

El gran Otro

¿Este es, entonces, el Espíritu Santo cristiano –el «gran Otro» lacaniano; la agencia virtual, ideal, que se mantiene viva mediante el trabajo de los individuos que participan en ella–? Siguiendo esta línea, en 1956 Lacan ofreció una breve y clara definición del Espíritu Santo: «El Espíritu Santo es la entrada del significante en el mundo. Esto es ciertamente lo que Freud nos trajo bajo el título de pulsión de muerte» [10] . Lo que Lacan quería decir, en esta etapa de su pensamiento, es que el Espíritu Santo representa el orden simbólico en cuanto aquello que cancela (o más bien suspende) el dominio entero de la «vida»: la experiencia vivida, el flujo libidinal, la riqueza de las emociones, o por decirlo con Kant, lo «patológico». Cuando nos colocamos en el Espíritu Santo, somos transustanciados: entramos en otra vida más allá de la biológica. El estatuto de este gran Otro es irónico, se trata de una agencia de ironía objetiva: ¿en qué sentido? En la introducción a mi libro *The Fright of Real Tears*, relato una experiencia propia para ilustrar la triste situación de los *Cultural Studies* hoy en día:

> Algunos meses antes de escribir esto, en una mesa de debate sobre arte, se me pidió que comentara una pintura que había visto ahí por primera vez. No tenía *ninguna* idea acerca de ella, de modo que decidí marcarme un farol, diciendo: «El marco de la pintura frente a nosotros no es su auténtico marco; hay otro marco, invisible, sugerido por la estructura del cuadro. Es el marco que enmarca nuestra percepción de la pintura, y estos dos marcos no se superponen; hay una brecha invisible que los separa. El contenido pivotal de la pintura no se transmite en su parte visible, sino que está localizada en esta dis-locación de los dos marcos, en el hueco que los separa. ¿Seguimos siendo nosotros, hoy, en nuestra locura posmoderna, capaces de discernir los rastros de esta fractura? Quizá depende de ello más que la interpretación de un cuadro; quizá la dimensión decisiva de la humanidad se perderá cuando perdamos la capacidad para discernir esta fractura»… Para mi sorpresa, esta breve intervención fue un gran éxito, y muchos

> participantes posteriores se refirieron a la dimensión entre-los-dos-marcos, elevándola a un término por derecho propio. Este éxito me entristeció, mucho. Me topé no solamente con la eficiencia de un farol, sino con una apatía mucho más radical en el mismo corazón de los *Cultural Studies* actuales [11] .

Sin embargo, 125 páginas después, en el último capítulo del libro, reintroducía la misma noción de «entre los dos marcos», esta vez sin ironía, como un concepto teórico de pleno derecho:

> Una de las definiciones mínimas de un cuadro modernista tiene que ver con la función de su marco. El marco del cuadro frente a nosotros no es su auténtico marco; hay otro marco, invisible, el marco sugerido por la estructura del cuadro, el marco que enmarca nuestra percepción del cuadro, y estos dos marcos por definición nunca se superponen; hay una fractura invisible que los separa. El contenido pivotal del cuadro no se transmite en su parte visible, sino que se encuentra en esta dis-locación de los dos marcos, en la fractura que los separa [12] .

Lo que me desesperó fue que incluso algunos de mis amigos y seguidores se confundieran sobre este punto; muchos de aquellos que advirtieron esta repetición la entendieron como una indicación autoparódica de cómo no tomo en serio mis propias teorías, o como un signo de mi creciente senilidad (asumiendo que sencillamente al final del libro me había olvidado de que en la introducción me había burlado de la misma idea). ¿Era realmente tan difícil percibir que mi procedimiento ilustraba perfectamente la cuestión que estaba (y estoy) intentando demostrar, respecto a la predominante actitud actual de cinismo y de no tomarse a sí mismo en serio? Incluso cuando un sujeto se burla de cierta creencia, esto de ningún modo socava la eficacia simbólica de esa creencia: la creencia a menudo continúa determinando la actividad del sujeto. Cuando nos burlamos de una actitud, la verdad a menudo está en esa actitud, no en la distancia que tomamos respecto a ella: me burlo de ella para esconder ante mí mismo el hecho de que realmente determina mi actividad. Alguien que se burla de su propio amor por una mujer, digamos, a menudo expresa la incomodidad de sentirse tan profundamente apegado a ella.

La versión de Peter Sellars de *Così fan tutte* tiene lugar en el presente (una base naval norteamericana, con Despina como la propietaria del bar, y los dos caballeros –oficiales navales– que no vuelven como «albaneses» sino como *punkies* con el pelo violeta y amarillo). La premisa principal es que el auténtico amor apasionado es aquel entre el filósofo Alfonzo y Despina, quienes experimentan con dos jóvenes parejas para dar salida al *impasse* de su propio amor desesperado. Esta interpretación da con el

corazón mismo de la *ironía* mozartiana, que debe oponerse al cinismo. Si, por simplificarlo al máximo, un cínico finge una creencia de la que privadamente se burla (predicar el sacrificio por la madre patria, digamos, mientras que en privado amasa una fortuna…), un ironista se toma las cosas más en serio de lo que parece: secretamente cree en lo que públicamente ridiculiza. Alfonzo y Despina, el frío experimentador filosófico y la sirvienta corrupta y disoluta, son los auténticos amantes apasionados, que utilizan a las dos patéticas parejas y su ridículamente erótico *imbroglio* como instrumentos para afrontar su traumática atracción mutua. Y es solo hoy, en nuestra era posmoderna, supuestamente llena de ironía y carente de toda creencia, cuando la ironía mozartiana alcanza toda su plenitud, enfrentándonos con el perturbador hecho de que (no en nuestras vidas interiores, sino en nuestros propios actos, en nuestra práctica social) creemos en mucho más de lo que pensamos. A propósito del *Tartufo* de Molière, Henri Bergson destacaba que Tartufo no es gracioso solo por su hipocresía, sino porque queda atrapado en su propia máscara de hipocresía:

> Entra tan completamente en el papel del hipócrita que casi lo interpreta sinceramente. De este modo, y solo de este modo, puede devenir algo cómico. Si no fuera por esta sinceridad material, si no fuera por el lenguaje y actitudes que su larga experiencia como hipócrita ha transformado en gestos naturales, Tartufo sería sencillamente odioso [13] .

La precisa expresión de Bergson, «sinceridad material», encaja perfectamente con el concepto althusseriano de Aparato Ideológico de Estado: el ritual externo que materializa la ideología. El sujeto, que mantiene su distancia hacia el ritual, no es consciente del hecho de que el ritual ya le domina desde dentro. Incluso si no es correctamente reconocido o simplemente «no es tomado en serio», este gran Otro es sin embargo *efectivo;* una eficacia claramente discernible en el caso del gran Otro como «sujeto supuesto *no* saber», como la agencia de las apariencias inocentes, cuya ignorancia debe mantenerse intacta [14] . Este argumento está adecuadamente expresado en la distinción entre la mera *buena educación* y el *tacto:*

> Seguir las reglas de la buena educación nunca es suficiente del todo, se requiere tacto. En una maravillosa escena de una de las primeras películas de Truffaut, Delphine Seyrig, una *femme du monde*, intenta enseñar al joven Jean-Pierre Léaud la diferencia entre educación y tacto. «Imagínate que entras inadvertidamente en un baño en el que una mujer está desnuda bajo la ducha. La buena educación requiere que cierres rápidamente la puerta y digas “Pardon, Madame!”, mientras que el tacto requiere que cierres rápidamente la puerta y digas “Pardon,

> Monsieur!”». En ambos casos está presente el respeto por el otro, por la intimidad del otro en la que uno ha irrumpido abruptamente, y esto requiere una educada disculpa. Las reglas se satisfacen en el primer caso. Pero en el segundo caso, uno hace más aún: finge no haber visto, finge que la intrusión fue tan marginal que ni siquiera pudo conocerse el sexo de la persona expuesta, e incluso aunque la desafortunada mujer podría bien saber que estás fingiendo, apreciaría igualmente tu esfuerzo [15] .

Tal discreción puede aparecer en formas y lugares inesperados. En China, los dirigentes locales del partido son un popular objeto de chistes obscenos, que se burlan de sus vulgares gustos y obsesiones sexuales. (Lejos de originarse en la gente común, estos chistes expresan principalmente la actitud de la alta *nomenklatura* hacia los cuadros menores.) En un chiste, un dirigente provincial del partido acaba de volver de la gran ciudad con un par de lustrosos zapatos negros. Cuando su joven secretaria le trae el té, intenta impresionarla con la calidad de sus zapatos; de modo que cuando ella se inclina hacia la mesa él mueve su zapato justo bajo su falda y le dice que puede ver (reflejado en su zapato) que sus bragas son azules. Al día siguiente el flirteo continúa, y le dice que hoy sus bragas son verdes. Al tercer día, la secretaria decide no llevar ropa interior; al buscar en sus zapatos el reflejo, el dirigente exclama desesperado: «¡Acabo de comprar estos zapatos, y la superficie ya está agrietada!». En el giro final, precisamente cuando el jefe es capaz de ver reflejada la «cosa misma», no llega a reconocerla y lo interpreta como una característica del espejo que lo refleja. Sin embargo aquí podría detectarse también, bajo la superficie de la vulgar jactancia del jefe, un gesto de disimulada buena educación: mediante un amable error perceptivo, prefiere parecer un idiota a comentar maleducadamente lo que ve. El procedimiento aquí es diferente al desplazamiento fetichista: la percepción del sujeto no se detiene en la última cosa que ve antes de la visión directa de la apertura vaginal (como en la fijación fetichista), puesto que el zapato no es su fetiche, lo último que ve antes de ver la grieta vaginal; cuando, inesperada e inadvertidamente, alcanza a ver la «grieta en el zapato», entonces la asume como propia, como una propia deficiencia perceptiva.

En política, un caso supremo de discrección o del arte de lo no-dicho tuvo lugar durante la reunión secreta entre Alvaro Cunhal, líder del Partido Comunista Portugués, y Ernesto Melo Antunes, integrante moderado del Movimiento de las Fuerzas Armadas (MFA) que había puesto fin al viejo régimen salazarista en abril de 1974 y que, *de facto*, regía los destinos del

país. La situación era extremadamente tensa: de un lado estaba el Partido Comunista y los oficiales radicales del ejército, listos para comenzar una revolución socialista auténtica, ocupando fábricas y tierras (las armas ya se habían distribuido al pueblo, etc.); del otro lado, conservadores y demócratas liberales, dispuestos a detener la revolución por cualquier medio, incluyendo la intervención militar. En su reunión, Melo Antunes y Cunhal, ambos intelectuales muy respetados, hicieron un trato sin expresarlo en voz alta: no había ningún acuerdo (explícitamente *solo* estaban en desacuerdo), pero abandonaron la reunión con la convicción de que los comunistas no comenzarían una revolución, permitiendo con ello la formación plena de un Estado «normal» democrático, y que el ejército anticomunista no prohibiría al Partido Comunista, sino que lo aceptaría como un jugador clave en el proceso democrático portugués. Se puede afirmar que esta discreta reunión literalmente salvó a Portugal, evitando una sangrienta guerra civil en el último minuto. La lógica de su discreción se extiende al modo en que trataron la reunión ambos participantes. Cuando se le preguntó sobre ella (fue un periodista, amigo mío), Cunhal dijo que lo confirmaría solo si Melo Antunes no lo negaba; si Melo Antunes lo negaba, entonces la cosa nunca tuvo lugar. Cuando mi amigo visitó a Melo Antunes, este no confirmó la reunión, pero escuchó en silencio hasta que mi amigo le dijo lo que Cunhal había dicho. Al no negarlo, cumplió la condición de Cunhal e implícitamente la confirmó. Así es como los caballeros de izquierdas actúan en política.

Hay, desde luego, límites a esta lógica de cortés ignorancia. Hace algunas décadas, una mujer fue golpeada lentamente hasta la muerte en el patio de un gran bloque de apartamentos en Brooklyn; de los más de setenta testigos que claramente vieron lo que estaba ocurriendo desde sus ventanas, ninguno llamó a la policía. ¿Por qué no? Como estableció la investigación posterior, la excusa más habitual fue que cada testigo pensó que ya habría informado otro de ello. Este hecho no debería desecharse de manera moralista como una mera excusa ante una indiferencia cobarde y egoísta: lo que nos encontramos aquí es también una función del gran Otro, esta vez no como el «sujeto supuesto saber» de Lacan, sino como lo que podría denominarse «el sujeto supuesto llamar a la policía».

El mecanismo en funcionamiento aquí es el mismo que aquel que subyace a la famosa respuesta de Golda Meir cuando se le preguntó si creía en Dios: «Yo creo en el pueblo judío, y ellos creen en Dios». Esta fórmula

de creencia transitiva hoy en día está universalizada: uno no cree por sí mismo, sino que apoyándose en otro «sujeto supuesto creer» puede actuar como si creyese. Además, deberíamos leer la afirmación de Meir de un modo muy preciso: no implica la postura del líder elitista que alimenta a sus súbditos ingenuos-creyentes con «mentiras piadosas» platónicas. El Estado de Israel a este respecto es ejemplar: la denegación fetichista está inscrita en sus mismos fundamentos. Aunque, según los informes, tiene la población más atea del mundo (más del 60 por 100 de los judíos en Israel no creen en Dios), esencialmente su legitimidad es teológica (reclamar la tierra otorgada por Dios). Por consiguiente, la fórmula implícita es: «Sabemos muy bien que no hay Dios, pero no obstante creemos que Él nos dio a nosotros la tierra sagrada».

El «sujeto supuesto creer» no necesita existir; basta con que su existencia se presuponga como una entidad puramente virtual, «el pueblo judío». Y este fue también el error fatal de los testigos del interminable asesinato de Brooklyn: interpretaron mal la función simbólica (ficcional) del «sujeto supuesto llamar a la policía» considerándola una función empírica, y concluyendo erróneamente que tuvo que haber al menos una persona que realmente llamara a la policía, es decir, pasaron por alto el hecho de que la función está operativa incluso si no hay ningún sujeto real que la lleva a cabo. Podríamos imaginar una prueba empírica para esta afirmación: si las circunstancias pudieran ser recreadas de modo que cada uno de los testigos pensara que él o ella estaba a solas observando la espantosa escena, podríamos predecir que, pese al oportunista impulso de evitar «meterme en algo que no me concierne», la mayoría de ellos habría llamado a la policía.

Una vez más, entonces, ¿qué es el gran Otro? Una señora alemana me dijo una vez que su vida sexual era mínima: debía seducir a su marido una vez cada dos semanas, «solo para poder decirle a mi psicoanalista que todavía tengo vida sexual». El analista es aquí el gran Otro, la agencia ante la que deben mantenerse las apariencias (de una vida sexual activa). Hay una versión más oscura de la misma lógica: en 2009 un desafortunado ciudadano griego escribió varias cartas a un funcionario de su país, durante varios meses, quejándose de que todavía no había recibido su pensión; el funcionario finalmente respondió con una carta en la que le informaba de que la razón del retraso era que él había muerto [16] . Lo chocante del mensaje no está solo en la obvia contradicción, dado que el receptor de la carta estaba todavía vivo, con la paradoja performativa que este hecho

implica (el mensaje que afirma que estoy muerto está dirigido a mí, es decir, presupone que estoy vivo). El mismo hecho de que esta paradoja pueda ocurrir implica una situación mucho más compleja: el mensaje se dirige a la dimensión en mí que me hace estar muerto incluso cuando estoy todavía vivo, la dimensión «mortificante» del significante, la dimensión del ser inscrito en (reducido a) la red de representación simbólica. En otras palabras, lo que dice el mensaje es algo como lo siguiente: incluso si estás biológicamente vivo, ya no existes para el gran Otro; en lo que respecta a la red estatal, estás muerto.

Respecto a los múltiples significados del «gran Otro» en Lacan, Balmès estaba en lo cierto al subrayar que la solución no es intentar distinguir claramente entre los diversos significados (el Otro como el lugar del discurso, el Otro deseante, etc.) [17] . Mucho más importante es analizar lo que Hegel habría llamado el «automovimiento del concepto», el modo en que un significado, en función de sus tensiones e implicaciones inherentes, pasa a otro (a menudo su opuesto). Por ejemplo, lo que diferencia a la histeria de la psicosis es su diferente relación con el «goce del Otro» (no el goce que el sujeto tiene del Otro, sino el Otro que goza [en] el sujeto): un histérico encuentra insoportable ser el objeto del goce del Otro; se encuentra «utilizado» o «explotado», mientras que un psicótico se sumerge voluntariamente en él y se regodea de ello. (El perverso es un caso especial: no se postula como objeto del goce del Otro, sino como el *instrumento* del goce del Otro; *sirve* al goce del Otro.) La raíz de estos desplazamientos en el significado del gran Otro consiste en que, en la relación del sujeto con él estamos efectivamente frente a un bucle cerrado, adecuadamente representado en la famosa imagen de Escher en la que dos manos se dibujan mutuamente. El gran Otro es un orden virtual que existe solo a través de la «creencia» de los sujetos en él; si un sujeto suspendiera su creencia en el gran Otro, desaparecería la «realidad» del sujeto mismo. La paradoja es que la ficción simbólica es constitutiva de la realidad: si tomamos la ficción, perdemos la realidad misma. Este bucle es lo que Hegel llamó «postular las presuposiciones». Este gran Otro no debería reducirse a un campo simbólico anónimo; hay muchos casos interesantes en los que un individuo representa al gran Otro. No deberíamos pensar principalmente en las figuras del líder que directamente encarnan a sus comunidades (rey, presidente, amo), sino más bien en los más misteriosos *protectores de apariencias* tales como los padres corruptos que desesperadamente intentan mantener a sus

hijos en la ignorancia de sus vidas depravadas, o si es un líder, entonces aquel para el que se construyen los pueblos-Potemkin [18] .

Cuando en *Breve encuentro*, la película de David Lean, los amantes se reúnen por última vez en la solitaria estación de tren, su soledad se ve inmediatamente perturbada por la ruidosa e inquisitiva amiga de Celia Johnson, que, ignorando la tensión subyacente entre la pareja, continúa parloteando sobre detalles cotidianos ridículamente insignificantes. Incapaz de comunicarse directamente, la pareja solo puede mirarse con desesperación. Este parloteo común es el gran Otro en estado puro: aunque aparezca como una intrusión accidental y desafortunada, su papel es estructuralmente necesario [19] . Cuando hacia el final de la película vemos esta escena por segunda vez, acompañada por la voz en *off* de Celia Johnson, que nos dice que no estaba escuchando lo que su amiga decía, sin duda no había entendido una sola palabra; sin embargo el parloteo, precisamente en cuanto tal, proporcionó el apoyo necesario, como una suerte de colchón de seguridad, para la última reunión de los amantes, evitando su estallido autodestructivo, o peor; su declive hacia la banalidad. Es decir, por un lado la presencia misma del parloteador ingenuo que «no entiende nada» de la situación permite a los amantes que mantengan un mínimo de control sobre ella, puesto que se sienten obligados a «mantener las apariencias» frente a esa mirada. Por el otro lado, en las pocas palabras que se intercambian en privado antes de la irrupción del gran Otro, habían estado a punto de afrontar la pregunta incómoda: si están tan apasionadamente enamorados, ¿por qué no pueden vivir juntos? ¿por qué simplemente no se divorcian de sus esposos y comienzan a vivir juntos? El parloteo llega entonces exactamente en el momento justo, permitiendo a los amantes mantener la trágica grandeza del dilema. Sin la intrusión, habrían tenido que afrontar la banalidad y el vulgar compromiso de su situación. El cambio que debe operarse en un adecuado análisis dialéctico, por lo tanto, va de la condición de imposibilidad hacia la condición de posibilidad: lo que se muestra como «condición de imposibilidad», u obstáculo, es de hecho la condición que facilita aquello que amenaza con existir.

Añadamos dos *«como si»* adicionales en *Breve encuentro*, el primero al estilo de Roald Dahl: ¿y si Celia Johnson descubriera repentinamente que Trevor Howard era realmente un soltero que había escenificado la historia de su matrimonio y sus dos hijos para añadir un sabor trágico-

melodramático al asunto, y evitar la perspectiva del compromiso a largo plazo? Y después, al estilo de *Los puentes de Madison:* ¿y si al final Celia Johnson descubriera que desde el comienzo su marido había averiguado todo sobre el engaño y simplemente había fingido ignorarlo para mantener las apariencias y/o no herir o añadir más presión sobre su mujer?

Para una persona en un estado de trauma emocional, poseída por un deseo de desaparecer o caer al vacío, una intrusión superficial externa (como la amiga que parlotea) es a menudo lo único que la separa del abismo de autodestrucción: lo que parece una intrusión ridícula se convierte en una intervención que salva una vida. De modo que cuando, estando sola con su compañera en un compartimento del vagón, Celia Johnson se queja del incesante parloteo e incluso expresa el deseo de matar al intruso («Desearía que pararas de hablar… Desearía que estuvieras muerta. No, eso ha sido estúpido y desconsiderado. Pero desearía que pararas de hablar»), podemos imaginar lo que habría occurido en el caso de que la conocida realmente hubiera parado de hablar: o Celia habría colapsado inmediatamente, o se habría visto obligada a emitir una petición humillante: «Por favor, sigue hablando, no importa lo que digas…». ¿No es este intruso desafortunado una suerte de enviado de (un representante de) el marido ausente, su representante (en el sentido de la afirmación paradójica de Lacan: la mujer es uno de los Nombres-del-Padre)? Ella interviene exactamente en el momento justo para evitar la caída hacia la autoaniquilación (como en la famosa escena de *Vértigo* en la que el teléfono suenta justo a tiempo para detener el impulso peligroso de Scottie y Madeleine hacia el contacto erótico).

El marido y la parloteadora son efectivamente dos aspectos de una y la misma entidad, el gran Otro, la receptora de la confesión de Celia Johnson. El marido es el receptor ideal de la confesión –digno de confianza, abierto, comprensivo– y el único de todos ante el que no puede confesarse; él debe ser protegido de la verdad, él es el sujeto supuesto *no* saber: «Querido Fred. Hay tanto que quiero decirte. Tú eres el único en el mundo con la sabiduría y amabilidad para comprenderlo… Como tal, tú eres el único en el mundo al que nunca podré decírselo. Nunca, nunca… No quiero herirte». Por su parte, la parloteadora es la persona equivocada en el lugar y momento adecuados: Celia Johnson quiere confesarse ante ella, pero no puede: «Desearía poder confiar en ti. Desearía que fueses una amiga sabia y

amable, en vez de una renombrada cotilla a la que veo de vez en cuando y que nunca me ha importado particularmente» [20] .

Al tratar con el gran Otro, es crucial estar atentos al juego mutuo entre el campo anónimo de sentido y el sujeto que lo encarna. Un mito popular del final de la era comunista en Europa oriental era que existía un departamento de policía secreta cuya función era la de inventar y poner en circulación chistes políticos sobre el régimen y sus representantes, porque eran conscientes de la función positivamente estabilizadora de tales chistes (ofreciendo a la gente corriente una vía fácil y tolerable para aliviar la presión, suavizar sus frustraciones, etc.). Por atractivo que sea, este mito olvida una característica raramente mencionada pero sin embargo crucial de los chistes: nunca parecen tener un autor, como si la pregunta «¿quién es el autor de este chiste?» fuera imposible. Los chistes originalmente ya «se han contado», siempre «se han oído» ya («¿Oíste ya ese que va de…?»). Ahí reside su misterio: son idiosincráticos; representan una creatividad singular del lenguaje, pero son no obstante «colectivos», anónimos, sin autor; aparecen repentinamente de la nada. La idea de que deba existir el autor de un chiste es auténticamente paranoide: implica que debe haber un «Otro del Otro», un otro del orden simbólico anónimo, como si el insondable poder generativo del lenguaje debiera ser personalizado, localizado en un agente que lo controla y secretamente maneja los hilos. Por esto, desde el punto de vista teológico, Dios es el contador de chistes definitivo. Esta es la tesis del encantador relato de Isaac Asimov «El chistoso», acerca de un grupo de historiadores del lenguaje que, en apoyo de la hipótesis de que Dios creó al hombre a partir de los simios contándoles un chiste, intentaron reconstruir este chiste, la «madre de todos los chistes», que habría sido el primero en dar nacimiento al espíritu. (Por cierto, para aquellos situados en la tradición judeocristiana, esto es superfluo, puesto que todos sabemos cuál fue el chiste: «¡No comas del árbol de la ciencia!»; la primera prohibición que claramente era un chiste, una tentación desconcertante cuyo objetivo no está claro.)

¿Es Dios entonces el gran Otro? La respuesta no es tan simple como podría parecer. Podría decirse que él es el gran Otro en el nivel de lo enunciado, pero no en el nivel de la enunciación (el nivel que realmente importa). San Agustín era plenamente consciente de este problema, al plantear la pregunta ingenua pero crucial: Si Dios ve en lo más profundo de nuestros corazones, y si sabe lo que realmente pensamos y queremos más

de lo que nosotros mismos sabemos, ¿por qué es entonces necesaria una confesión ante Dios? ¿No le estamos contando cosas que él ya sabe? ¿No es Dios entonces como las autoridades fiscales de algunos países, que ya saben todo acerca de nuestros ingresos, pero pese a ello nos piden igualmente que informemos de ellos, de modo que puedan comparar las dos listas y establecer quién está mintiendo? La respuesta, por supuesto, está en la posición de enunciación. En un grupo de gente, incluso si todo el mundo conoce mi secreto (e incluso si todo el mundo sabe que todo el mundo sabe), todavía es crucial para mí confesarlo abiertamente; en el momento en que lo hago, todo cambia. ¿Pero qué es este «todo»? En el momento en que lo digo lo sabe el gran Otro, la instancia de las apariencias; mi secreto se inscribe así en él. Aquí encontramos los dos aspectos opuestos del gran Otro: el gran Otro como el «sujeto supuesto saber», como el Amo que ve todo y en secreto maneja los hilos; y el gran Otro como el agente de la pura apariencia, el agente que supuestamente *no* sabe, en cuyo beneficio deben mantenerse las apariencias. Antes de mi confesión Dios, en el primer aspecto del gran Otro, ya lo sabe todo, pero, según el segundo aspecto, no. Esta diferencia puede expresarse también en términos de la asunción subjetiva: en la medida en que solo conozco algo, no lo asumo subjetivamente, o en otras palabras: puedo continuar actuando como si no lo supiera. Solo cuando lo confieso en público dejo de poder fingir que no lo sé [21] . El problema teológico es el siguiente: ¿No introduce esta distinción entre los dos dioses la finitud en Dios mismo? ¿No debería Dios, como el Sujeto Absoluto, ser precisamente aquel para el que lo enunciado y su enunciación se superponen totalmente, de modo que, sea lo que sea que sabemos íntimamente, ya ha sido confesado? El problema es que este Dios es el Dios de un psicótico, el Dios para el que soy totalmente transparente también en el nivel de enunciación.

La muerte de Dios

¿Es entonces el Espíritu Santo una versión de este gran Otro, de lo que Hegel llama «espíritu objetivo» o «sustancia espiritual»? Es crucial *no* igualarlas: la noción propiamente cristiana-hegeliana del Espíritu Santo se malinterpreta si se la reduce a la afirmación humanista de que «Dios» no es más que nuestra conciencia (humana) de Dios, de modo que el Espíritu

Santo es simplemente la sustancia espiritual de la humanidad. Aquí tenemos dos pasajes representativos:

> La conciencia finita conoce a Dios solamente en la medida en que Dios se conoce a sí mismo, el Espíritu *no es otra cosa que* aquellos que le adoran.

> El hombre conoce a Dios solamente en la medida en que Dios se conoce a sí mismo como hombre. El espíritu del hombre, donde conoce a Dios, es simplemente el espíritu de Dios mismo [22] .

En pocas palabras, desde la perspectiva propiamente hegeliana, anunciada ya en Eckhart, deberíamos darle la vuelta a la proposición de que «creer que Dios existe es creer que yo me encuentro en alguna relación con su existencia *de modo que su existencia es ella misma la razón de mi creencia* » [23] . Mi creencia en Dios es, por el contrario, la razón de la existencia misma de Dios. Dios, en cuanto Espíritu Santo (la sustancia espiritual del colectivo cristiano, su presuposición), está vivo solamente en la medida en que es posibilitado por la actividad continua de los individuos. Sin embargo es crucial *no* confundir este gesto con el habitual concepto «materialista» de que Dios es solo una ficción proyectada por los creyentes, conclusión extraída por Solomon: «no hay un Dios "extranjero" que se comunica con nosotros; Dios es Espíritu y el Espíritu es nosotros, nada más» [24] . Lo que habría que problematizar aquí es el profético «nada más»: desde luego que no hay Espíritu en cuanto entidad sustancial por encima y más allá de los individuos, pero esto no hace de Hegel un nominalista; hay «algo más» que la realidad de los individuos, y este «más» es lo Real virtual que siempre suplementa la realidad, «más que nada, pero menos que algo». En otras palabras, si no hay «nada más» que nosotros (individuos humanos) en el Espíritu, ¿cómo podemos explicar el dogma principal del cristianismo, el acontecimiento de la encarnación de Cristo? ¿Por qué los humanos no se reconocen –a su Espíritu– directamente en la figura de un Dios ajeno y sustancial? ¿Por qué directamente no «matan a Dios» como Sujeto trascendente, permitiéndole sobrevivir solo como el orden simbólico virtual que se mantiene mediante la actividad incesante de todos y cada uno de nosotros? Solomon afronta este problema:

> Es el «término medio» de la Trinidad lo que más ejercita Hegel: Dios o el «Espíritu» es fácilmente reinterpretado como inmanente, y el «Espíritu Santo» ya tiene el estatus que Hegel quiere que tenga, en cuanto Espíritu vertido sobre la comunidad. Pero es el papel de Jesús lo

> que distingue al cristianismo de otras religiones y el concepto de «encarnación», que «contradice a todo entendimiento» [25] .

Pero esta solución rehúye el problema, claramente planteado hace siglos por Lessing («¿Cómo es posible que el cristianismo pueda basar toda su fe en un accidente histórico?»), al afirmar que la «respuesta de Hegel de hecho se encuentra en Goethe, que describió esto como una alegoría, "un particular considerado solamente como una ilustración, como un ejemplo del universal"» [26] . Leído de este modo, desde luego, Hegel no es

> un hombre religioso, y mucho menos el «más grande pensador abstracto del cristianismo». Él es, quizá, uno de los primeros grandes humanistas de la filosofía alemana. Ese fue el secreto de Hegel, y el origen de la piadosa queja de Kierkegaard: «La filosofía moderna es nada más y nada menos que paganismo. Pero quiere creer y que creamos que sigue siendo cristianismo» [27] .

Alasdair MacIntyre acertaba al decir que «si Kierkegaard no hubiera existido, habría que inventarlo», o que «Dios inventó a Kierkegaard para arrojar luz sobre Hegel» [28] .

Hegel sin duda considera que Cristo es un ejemplo, pero añade: un «ejemplo de ejemplo» y por tanto «el ejemplo absoluto», lo que significa precisamente que ya no es un mero ejemplo, sino un ejemplo que es más «la cosa misma» ejemplificada en/por ella que la cosa misma. En otras palabras, solo a través de este «ejemplo» la «cosa misma» ejemplificada llega a ser lo que es. Por esto la encarnación de Cristo «contradice todo entendimiento»: lo que el entendimiento no puede captar es el modo en que, en el cristianismo, su Verdad universal/eterna está basada «en un accidente histórico», es decir, en cómo su necesidad en sí misma se fundamenta en una contingencia. En este preciso sentido Hegel *no* es un «humanista»: para un humanista es fácil ver cómo todos los individuos son sucesivos ejemplos/encarnaciones contingentes del eterno Espíritu humano [29] . Lo que no puede imaginar un humanista es que el Espíritu universal, capaz de devenir «para sí» y hacerse plenamente real, debe encarnarse directamente en un individuo singular contingente que no es su mero «ejemplo» sino la plena realidad efectiva del Universal. De modo que, cuando este individuo singular muere, no es simplemente el En-sí sustancial de un Dios trascendente el que muere; lo que muere es también Dios *qua* sustancia espiritual, el Espíritu universal que se mantiene vivo mediante la actividad

incesante de todos los sucesivos individuos contingentes –tal representación es todavía demasiado «sustancial».

En un nivel más básico, lo que estamos tratando aquí es el cambio de la universalidad abstracta a la concreta. En el nivel de la universalidad abstracta, podemos oponer el sistema simbólico universal, en cuanto «hecho social objetivo» no-psicológico, a los sujetos individuales y sus interacciones. Alcanzamos la universalidad concreta cuando preguntamos cómo existe el sistema simbólico anónimo *para* el sujeto, esto es, cómo el sujeto *lo experimenta* como «objetivo», universal. Para que tal universalidad se haga «concreta», Para-sí, debe ser experimentada como tal, como un orden universal no-psicológico, por el sujeto [30] . Esta precisa distinción nos permite dar cuenta del paso de lo que Hegel llamó «espíritu objetivo» (EO) a «espíritu absoluto» (EA). No pasamos de EO a EA por medio de una simple apropiación subjetiva de la «reificada» subjetividad del EO (en el archiconocido modo feuerbachiano-jovenmarxista y pseudohegeliano: «la subjetividad humana colectiva reconoce en el EO su propio producto, la expresión reificada de su propio poder creativo»); esto sería una simple reducción del EO al espíritu subjetivo (ES). Pero tampoco completamos este paso postulando más allá del EO otra entidad absoluta, incluso más En-sí, que abarque tanto el ES como el EO. El paso del EO al EA no reside en otra cosa que en la mediación dialéctica entre el EO y el ES, en la inclusión –antes indicada– de la fractura que separa al EO del ES dentro del ES, de modo que el EO debe aparecer (ser experimentado) como tal, como una objetiva entidad «reificada», por el ES mismo (y en el reconocimiento invertido de que, sin la referencia *subjetiva* a un En-sí del EO, la subjetividad misma se desintegra, colapsa en un autismo psicótico) [31] .

Entonces, ¿qué es lo que no muere, cuál es el apoyo material del Espíritu Santo? Cuando Robeson cantaba «Joe Hill» en el legendario concierto de Peace Arch en 1952, cambió el importante verso «Lo que olvidaron matar…» por: «Lo que nunca pueden matar continuó organizando». La dimensión inmortal en el hombre, aquello que está en el hombre y «se necesitan más que armas para matarlo», el Espíritu, es lo que continuó organizando. Esto no debería despacharse como una metáfora espiritualista-oscurantista. Hay una verdad subjetiva en ella: cuando los sujetos emancipatorios se organizan, es el «espíritu» mismo el que se organiza a

través de ellos. A la lista de aquello que hace el «eso» impersonal como *das Es,* o *ça* (en el inconsciente, «eso habla», «eso goza»), habría que añadir: *se organiza a sí mismo, ça s'organise.* Ahí reside el núcleo de la «idea eterna» de un partido revolucionario. Deberíamos además evocar sin vergüenza la escena habitual en las películas de ciencia-ficción de terror en las que el alienígena que ha adoptado apariencia humana (o invadido y colonizado a un ser humano) se ve expuesto, su forma humana es destruida, y todo lo que queda es una mucosidad informe, como un charco de metal fundido… el héroe sale de escena, satisfecho de que la amenaza haya sido neutralizada – y es entonces cuando la baba informe que el héroe olvidó matar (o no pudo matar) comienza a moverse, organizándose lentamente de nuevo, y la antigua figura amenazadora se reconstituye–. Quizá es algo así lo que deberíamos leer en la práctica cristiana de la eucaristía,

> en la que los participantes en este festín del amor o comida sacrificial establecen una solidaridad mutua a través de un cuerpo mutilado. De este modo participan, al nivel del signo o sacramento, en el sangriento paso que da Cristo de la debilidad al poder, de la muerte a la vida transfigurada [32] .

Lo que los creyentes consumimos en la eucaristía, la carne (pan) y sangre (vino) de Cristo, ¿no es precisamente ese mismo resto informe, «lo que ellos [los soldados romanos que le crucificaron] nunca podrán matar», que después continúa organizándose a sí mismo como comunidad de creyentes? Desde este punto de vista deberíamos entender a Edipo como precursor de Cristo: contra aquellos –incluyendo al propio Lacan– que perciben a Edipo en Colono y Antígona como figuras impulsadas por una pulsión de muerte inflexiblemente suicida, «sin plegarse hasta el final, exigiéndolo todo, sin entregar nada, absolutamente irreconciliables» [33] , Terry Eagleton acierta al señalar que Edipo en Colono

> se convierte en la piedra miliar de un nuevo orden político. El cuerpo contaminado de Edipo significa, entre otras cosas, el monstruoso terror que acecha y en el que, de tener oportunidad de renacer, la polis debe reconocer su propia deformidad repulsiva. Esta dimensión profundamente política de la tragedia recibe poca atención en las meditaciones de Lacan… [34] .
>
> Al convertirse en nada sino chusma y rechazar la polis (la «mierda de la tierra» tal como describe san Pablo a los seguidores de Jesús, o la «total pérdida de humanidad» que Marx describe en el proletariado), Edipo se ve privado de su identidad y autoridad y así puede ofrecer su cuerpo lacerado como la piedra angular de un nuevo orden social. «¿Se me hace hombre en esta hora en que ceso de ser?» (o quizá «¿Debo ser considerado algo solo cuando soy nada / no soy ya más humano?»), se pregunta en voz alta el rey vagabundo [35] .

¿No recuerda esto a un rey vagabundo posterior, Cristo, que al morir como un nadie, como un marginado abandonado incluso por sus discípulos, coloca las bases de una nueva comunidad de creyentes? Ambos reemergen tras sumergirse en el nivel más bajo, tras verse reducidos a un mero resto excrementicio. El concepto del colectivo cristiano de creyentes (y sus versiones posteriores, desde los movimientos políticos emancipatorios hasta las sociedades psicoanalíticas) es una respuesta a una pregunta materialista muy precisa: ¿cómo afirmar el materialismo, no como una enseñanza, sino como una forma de vida colectiva? Ahí reside el fracaso del estalinismo: no importa cuán «materialista» fuera su enseñanza, su forma de organización (el Partido, que es un instrumento del gran Otro histórico) siguió siendo idealista. Solo un colectivo del Espíritu Santo, fundado en la «muerte de Dios», al aceptar la inexistencia del gran Otro, puede ser materialista comenzando por la forma misma de su organización social.

Esta «transustanciación», por medio de la cual nuestros actos se viven como si extrajeran fuerza del resultado de su propia actividad, no debería desecharse como una ilusión ideológica («en realidad simplemente hay individuos que se están organizando»). Aquí está el relato más corto de Jacob y Wilhelm Grimm, «El niño testarudo»:

> Érase una vez un niño en extremo obstinado, que jamás hacía lo que le mandaba su madre. Por eso, Dios no estaba contento con él e hizo que enfermara. Y como ningún médico supo acertar el remedio a su dolencia, al poco tiempo estaba tendido sobre su lecho de muerte. Cuando lo bajaron a la sepultura, y lo cubrieron de tierra, volvió a salir su bracito, y aunque lo doblaron poniendo más y más tierra encima, de nada sirvió: siempre volvía a asomar el bracito. Fue preciso que la propia madre fuese a la tumba y le diese unos golpes con su vara; solo entonces se dobló, y el niño pudo descansar bajo la tierra.

Esta obstinación que persiste incluso más allá de la muerte, ¿no es la libertad –la pulsión de muerte– en su forma más elemental? En vez de condenarla, ¿no deberíamos más bien celebrarla como el último recurso de nuestra resistencia? La muerte de Cristo es también la muerte/final de la mortalidad humana, la «muerte de la muerte», la negación de la negación: la muerte de Dios es el alzarse de la pulsión no-muerta (el objeto parcial no-muerto). Aquí, sin embargo, Hegel no es lo suficientemente radical: puesto que no es capaz de pensar el *objet a*, ignora también la inmortalidad corporal («la condición no-muerta»); tanto Spinoza como Hegel comparten esta ceguera ante la auténtica dimensión del *objet a*. ¿Cómo puede un

creyente cristiano habérselas con este exceso obsceno de inmortalidad? ¿La respuesta es una vez más el amor? ¿Puede uno amar este exceso?

¿Exactamente en qué sentido es el cristianismo la religión del amor? Badiou nos recuerda antes una lectura típica: si bien el cristianismo, como Platón, pone en movimiento el poder del amor para vincular a los sujetos y sostener su fidelidad a un Acontecimiento que marca una ruptura con sus utilitarias vidas cotidianas, también subordina al Uno el amor entendido como el ascenso del Dos (como la construcción de un mundo desde el Dos), lo subordina al Uno de la divinidad trascendente. El riesgo claro de una relación amorosa, la exploración de las consecuencias del amor sin garantía de éxito final, se ve reinscrito en el Uno: el Dios por encima del Dos, como objetivo definitivo y garantía de amor. Contra esta intervención de un Uno trascendente que resuelve la imposibilidad inscrita en el Dos, Badiou insiste en la inmanencia del amor: lo real de un encuentro amoroso se transforma en un vínculo simbólico, la contingencia se transforma en necesidad mediante la declaración de amor («Te quiero»), y el compromiso anunciado en esta declaración debe ser puesto a prueba en el continuo trabajo del amor. La «eternidad» del amor es la eternidad de este compromiso, no la eternidad de una garantía trascendente-eterna.

Pero tal lectura del cristianismo ¿es la única posible? Cuando Cristo responde a sus discípulos «Donde dos o tres se reúnan en mi nombre, allí estaré», ¿no prescinde esto de toda trascendencia? El amor, el amor divino, ¿no es reducido aquí a la inmanencia del vínculo que une al Dos? En otras palabras: el pasaje de Dios al Espíritu Santo, ¿no es precisamente el paso de la trascendencia a un vínculo inmanente? El problema reside en la naturaleza exacta de este vínculo: tras la reducción de la trascendencia, ¿sigue estando el gran Otro? Además, ¿podemos simplemente librarnos del gran Otro, o es inevitable un desvío a través de la ilusión del gran Otro? En el *Seminario XXIII*, Lacan señala que «el psicoanálisis, con su éxito, demuestra que uno puede librarse también del Nombre-del-Padre. Uno puede librarse de él (ignorarlo: *s'en passer*) a condición de que uno se sirva de él *(s'en server)* » [36] .

Lo que acecha en el fondo aquí es el *dictum* de Lacan *la vérité surgit de la méprise;* o más exactamente de *la méprise du sss (sujet supposé savoir).* No puede llegarse directamente a la inexistencia del gran Otro, antes hay que dejarse engañar por el Otro, porque *le Nom-du-Père* significa *les non-dupes errent:* aquellos que se niegan a sucumbir a la ilusión del *sss* tampoco

ven la verdad escondida por esta ilusión. Esto nos lleva de vuelta a «Dios es inconsciente»: «Dios» (como sujeto supuesto saber, como gran Otro, como el destinatario definitivo más allá de todos los destinatarios empíricos) es una estructura permanente y constitutiva del lenguaje; sin Él, nos encontramos en la psicosis –sin el Dios-Padre el sujeto acaba en un delirio schreberiano– [37] . Dios como *sss* es inseparable, en su dimensión básica de gran Otro, del lugar de la Verdad. El gran Otro es por tanto el grado cero de lo divino, es «precisamente el lugar donde, si me permites este juego de palabras, el dios–el diocir–el decir *(le dieu–le dieur–le dire)* se produce a sí mismo. Es decir, lo que hace surgir a Dios de la nada. Y mientras algo se diga, la hipótesis de Dios seguirá aquí» [38] .

En el momento en que hablamos, (inconscientemente, al menos) creemos en Dios –es aquí donde encontramos el «materialismo teológico» de Lacan en su forma más pura: es el discurso (nuestro, en última instancia) lo que crea a Dios; sin embargo, Dios está aquí en el momento en que hablamos–, o por citar el Talmud: «Me habéis hecho una única entidad en el mundo, pues está escrito “Escucha, Israel, el Señor es nuestro dios, el Señor es uno” y os haré una entidad única en el mundo» [39] . Ahí reside el límite del judaísmo: desde luego que puede llevar a cabo la inversión humanista, nosotros –el colectivo de creyentes– creamos al Dios-Uno al rezarle; pero entonces *Cristo*, su exceso monstruoso, no puede ser pensado. La fórmula talmúdica ejemplifica el habitual círculo de los sujetos y su sustancia virtual, viva gracias a la actividad incesante del sujeto, esa sustancia como «el trabajo de uno y todos». En su seminario sobre *La ética del psicoanálisis*, Lacan opone a la tesis de la muerte de Dios la afirmación de que Dios está muerto desde el principio, pero no lo sabía; en el cristianismo finalmente lo aprende, en la Cruz. La muerte de Cristo por tanto no es una muerte auténtica, sino más bien un devenir consciente de lo que ya es. Deberíamos notar sin embargo cómo este proceso se desarrolla en dos etapas, la judía y la cristiana. Mientras que en las religiones paganas los dioses están vivos, los creyentes judíos tomaban ya en cuenta la muerte de dios; indicaciones de esta consciencia abundan en los textos sagrados judíos. Recordemos, del Talmud, la historia acerca de los dos rabinos que básicamente le dicen a Dios que se calle: discuten por una cuestión teológica hasta que, incapaces de resolverla, uno de ellos propone: «Dejemos que el mismo Cielo testifique que la Ley está de acuerdo con mi

juicio». Una voz del cielo acuerda con el rabino que apeló primero; sin embargo, el otro rabino entonces se levanta y afirma que incluso una voz del cielo no debe ser contemplada, «Pues Tú, oh Dios, tiempo ha escribiste la ley que Tú nos diste en el Sinaí: "Seguirás a la multitud"». Dios mismo se ve impelido a estar de acuerdo: tras decir «¡Mis hijos me han derrotado! ¡Mis hijos me han derrotado!», huye… Hay una historia similar en el Talmud babilónico (*Baba Metzia* 59b), pero aquí, en un maravilloso giro argumental nietzscheano, Dios acepta su derrota con gozosas risas:

> Rabí Eliezer llevó adelante todo argumento imaginable, pero los Sabios no aceptaron ninguno de ellos. Finalmente les dijo: «Si la Halajá [Ley religiosa] está de acuerdo conmigo, ¡que este árbol algarrobo lo pruebe!». El algarrobo inmediatamente se desarraigó y se movió cien codos, y algunos dicen 400 codos. «Ninguna prueba es válida proviniendo de un algarrobo», replicaron. Y de nuevo les dijo «Si la Halajá está de acuerdo conmigo, ¡que el canal de agua lo pruebe!». Por supuesto, el canal de agua fluyó hacia atrás. «Ninguna prueba es válida proviniendo de un canal de agua», respondieron. Tras otro juicio inútil, Rabí Eliezer entonces dijo a los Sabios: «Si la Halajá está de acuerdo conmigo, que sea probado por el cielo». Entonces, una voz divina gritó, «¿Por qué disputáis con Rabí Eliezer, con el que la Halajá siempre está de acuerdo?». Rabí Josué se levantó y protestó: «"¡La Torá no está en el cielo!" (Deut 30, 12). No prestamos atención a una voz divina porque hace mucho en el Monte Sinaí escribiste en tu Torá, "Ante la ley debe uno inclinarse" (Ex 23, 2)». Rabí Natán se encontró con [el profeta] Elías y le preguntó «¿Qué hizo el Sagrado en ese momento?». Elías «Rio [con alegría], diciendo, "Mis hijos me han derrotado, mis hijos me han derrotado"».

La característica más destacada de esta historia no es solo la risa divina que reemplaza al lamento de la versión anterior, sino el modo en que los Sabios (que representan al gran Otro, desde luego) ganan la discusión con Dios: incluso Dios mismo, el Sujeto absoluto, está descentrado respecto al gran Otro (el orden del registro simbólico), de modo que, una vez que sus órdenes se inscriben, no puede ya tocarlas. Podemos imaginar entonces por qué Dios reacciona ante esta derrota con una risa satisfecha: los Sabios han aprendido la lección de que Dios está muerto, y que la Verdad reside en la letra muerta de la Ley que está más allá de su control. En resumen, después de que el acto de la Creación se haya completado, Dios pierde incluso el derecho a intervenir en el modo en que la gente interpreta su ley.

Los modernos lectores democrático-liberales gustan en remitirse a esta historia como una parábola acerca de la democracia: la mayoría gana, Dios, el Amo de lo creado, debe conceder la derrota. Esto sin embargo no da con el mensaje clave: los Sabios no representan simplemente a la mayoría; representan al gran Otro, a la autoridad incondicional de la letra muerta de la Ley, ante la que incluso Dios debe arrodillarse. Para darle a esta historia

un giro cristiano (y simultáneamente, democrático-radical), debemos suspender la referencia al gran Otro, aceptar la inexistencia del gran Otro, y concebir a los sabios como un colectivo que *ne s'autorise que de lui-même.* Dicho en hegeliano: en las dos historias talmúdicas, Dios está muerto «para nosotros o en sí mismo», razón por la cual incluso los creyentes ya no creen realmente en él, sino que continúan practicando el ritual de la creencia; solo en el cristianismo Dios muere «para sí». Dios por lo tanto debe morir dos veces: en sí y para sí. En el judaísmo muere en sí mediante su reducción al mero efecto performativo de que (los humanos) hablen de él; pero ese Dios continúa funcionando, de modo que debe morir para sí mismo, que es lo que ocurre en el cristianismo.

Esta quizá es la definición más concisa del Saber Absoluto hegeliano: asumiendo plenamente la inexistencia del gran Otro, es decir, la inexistencia del gran Otro como sujeto supuesto saber. Hay una diferencia clave entre este saber y lo que en ciertas tradiciones socráticas o místicas se llama *docta ignorantia:* esta se refiere al saber del *sujeto* acerca de su ignorancia, mientras que la ignorancia registrada por el sujeto del Saber Absoluto es la *ignorancia del gran Otro.* La fórmula para describir al auténtico ateísmo es por lo tanto la siguiente: el saber divino y la existencia son incompatibles, y Dios existe solo en la medida en que no conoce (toma nota de, registra) su propia inexistencia. En el momento en que Dios sabe, colapsa en el abismo de inexistencia, como el típico dibujo animado en el que el gato solamente cae cuando se da cuenta de que no hay suelo bajo sus pies.

¿Por qué entonces debe morir Cristo? La paradoja es que, para que la Sustancia virtual (el gran Otro) muera, el precio debe pagarse en lo real de la carne y la sangre. En otras palabras, Dios es una ficción, pero para que muera la ficción (que estructura la realidad), una parte de lo real debe ser destruida. Puesto que el gran Otro como orden virtual, como ficción simbolica, es efectivo en su misma inexistencia –no existe, pero igualmente sigue funcionando–, no es por tanto suficiente con destruir la ficción desde fuera, reducirla a la realidad o demostrar cómo surgió de la realidad (*pace* los ateos «vulgares» como Richard Dawkins). La ficción debe ser destruida desde dentro, es decir, su falsedad inherente debe ser mostrada. Por expresarlo en términos descriptivos, no es suficiente con probar que Dios no existe: la fórmula del auténtico ateísmo es que *Dios mismo debe ser forzado a proclamar su propia inexistencia,* debe dejar de creer en sí

mismo. Ahí reside la paradoja: si destruimos la ficción desde fuera, reduciéndola a la realidad, *continúa funcionando en la realidad;* continúa ejerciendo su eficacia simbólica, como los ya citados sionistas ateos que no creen que Dios existe, pero no obstante creen que les otorgó la tierra de Israel. «Ahora, así dice Jehová, Creador tuyo, oh Jacob, y Formador tuyo, oh Israel: No temas, porque Yo te redimí; te puse nombre, mío eres tú» (Isaías 43, 1). Esto exactamente es lo que se invierte (deshace) en la «destitución subjetiva» que opera en un cristianismo coherente: debo afrontar el terror de la no-existencia del gran Otro, lo que significa que yo mismo me veo desposeído de mi identidad simbólica; como sujeto barrado ($) yo no soy de nadie y carezco de nombre. Y lo mismo se aplica a Dios mismo, razón por la que en su seminario no publicado de 1974-1975, Lacan explica que el cristianismo es la religión «verdadera»: en ella, Dios ex-siste con respecto a todo: «Él es ex-sistencia *por excelencia*, esto es, él es la represión en persona, él es incluso la persona supuesta en la represión. Y es respecto a esto que el cristianismo es verdadero» [40] . Lacan se refiere aquí a «Yo soy el que soy», la respuesta que da la zarza ardiendo en el Monte Sinaí cuando Moisés pregunta qué es; y lo interpreta como la designación de un punto en el que un significante falta, donde hay un agujero en el orden simbólico –y esto debería tomarse en un sentido reflexivo fuerte, no solo como una indicación de que Dios es una realidad profunda más allá del alcance de nuestro lenguaje, sino que Dios no *es nada sino* esta falta en el orden simbólico (gran Otro)–. Como tal, el divino «Yo soy el que soy» efectivamente prefigura el *cogito* cartesiano, o el sujeto barrado ($); ese puro punto evanescente de enunciación que se asoma en cualquier enunciado. Esta nada, cuyo representante (o marcador) es el *objet a*, es el foco del amor, o como dijo Simone Weil: «Donde nada hay, lee que te quiero».

Es respecto a esta característica crucial como podemos localizar también la limitación definitiva del concepto de plasticidad en Malabou, que ella todavía concibe como la unidad de opuestos, de actividad y pasividad, de encuentro y separación. Malabou parece estar atrapada en el marco conceptual de la polaridad; el (mal infinito) de los dos polos que se redirigen uno al otro indefinidamente, siguiendo al Eros y Tánatos de Freud, o la noción pagana del universo que se origina en la lucha constante de masculino y femenino, luz y oscuridad, etc. Así que cuando escribe lo

siguiente, en un pasaje casi programático, lo que falta es la afirmación del *momento puntual singular de la plena identidad de los opuestos:*

> Potencia integrativa e informadora, potencia originariamente sintética, la plasticidad comporta también una potencia contraria de disociación y ruptura. Estas dos potencias caracterizan perfectamente la marcha del texto hegeliano: reunión y fisión, ambas en *marcha* en la formación misma del Sistema. Estas dos potencias son inseparables, y permiten articular conjuntamente un pensamiento de la síntesis temporizadora y un pensamiento de la irrupción acontecedera. Toda la apuesta de mi trabajo consistió en mostrar que la concepción hegeliana de la temporalidad tenía precisamente su sitio en la economía abierta por esta articulación [41] .

Cuando un caótico periodo de gestación culmina en la erupción explosiva de una nueva Forma que reorganiza todo el campo, esta misma imposición de una nueva Necesidad/Orden es en sí misma completamente contingente, un acto de decisión subjetiva abismal/sin-fundamento. Esto nos lleva al concepto estrictamente filosófico de subjetividad, puesto que lo que caracteriza al sujeto –a diferencia de la sustancia– es precisamente esta completa coincidencia de opuestos: en el caso de la sustancia, la síntesis y la separación permanecen externamente opuestos. Mientras que «sustancia» representa ya la unidad abarcadora de opuestos, el medio dentro del cual las fuerzas particulares se reproducen a través de su lucha, en una relación «sustancial» los dos aspectos (síntesis y separación) no se ven todavía llevados a la autorrelación, así que la separación *como tal* sería la que lleva a cabo una síntesis, de modo que imponer una nueva Necesidad sería el gesto más alto de contingencia.

Dos características que no pueden sino parecer opuestas caracterizan al sujeto moderno tal como fue conceptualizado por el idealismo alemán: (1) el sujeto es el poder de la actividad *sintética* «espontánea» (esto es: autónoma, que comienza-en-sí-misma, irreductible a una causa anterior), la fuerza de unificación, la fuerza que reúne la panoplia de datos sensoriales con los que se nos bombardea en una representación unificada de objetos; (2) el sujeto es el poder de la negatividad, de introducir una fractura/corte en la unidad sustancial dada-inmediata; es el poder de la *diferenciación*, de «abstraer» rompiendo y tratando como autosuficiente lo que en realidad es parte de una unidad orgánica. Para comprender realmente el idealismo alemán es crucial pensar estas dos características no solo juntas (como dos aspectos de una y la misma actividad; es decir, el sujeto primero rasga la unidad natural y después junta los *membra disjecta* en una nueva [su propia y «subjetiva»] unidad), sino como *idénticas stricto sensu:* la actividad

sintética misma introduce una fractura/diferencia en la realidad sustancial; de igual modo, la diferenciación misma consiste en imponer una unidad.

¿Pero cómo, exactamente, debemos entender esto? La espontaneidad del sujeto emerge como un perturbador *corte* en la realidad sustancial, puesto que la unidad que impone la síntesis trascendental en la realidad múltiple es precisamente «sintética» (en el sentido habitual del término, más que en el kantiano, es decir: artificial, «in-natural»). Por evocar una típica experiencia política: todos los grandes unificadores comienzan con un gesto divisor; De Gaulle, por ejemplo, unificó a los franceses introduciendo una diferencia irreconciliable entre aquellos que querían paz con Alemania y aquellos que no.

Lo mismo vale para el cristianismo: no nos vemos *primero* separados de Dios y *después* milagrosamente unidos con él; la clave del cristianismo es que la misma separación es la que nos une –es en esta separación cuando somos «como Dios», como Cristo en la cruz, de modo que nuestra separación de Dios se ve transportada a Dios mismo–. De modo que cuando Meister Eckhart habla de cómo para abrirse a la gracia de Dios permitiendo a Cristo nacer en nuestra alma, debemos «vaciarnos» de todo lo «criatural», ¿cómo se relaciona esta *kenosis* con la *kenosis* propiamente divina (o para el caso, incluso con la *kenosis* de la alienación, del sujeto privado de todo su contenido sustancial)?

Y lo mismo respecto a la ética: un acto radical del Bien *debe* mostrarse primero como «malo», como algo que perturba la estabilidad sustancial de las costumbres tradicionales. Kafka formuló sucintamente el principio básico judeocristiano respecto al Bien y el Mal: «El Mal sabe del Bien, pero el Bien no conoce Mal. El conocimiento de uno mismo es algo que solo tiene el Mal» [42] . Esta es la respuesta propiamente judeocristiana al lema gnóstico-socrático «¡Cónocete a ti mismo!». La idea subyacente de que el Mal proviene de comer la fruta del árbol de la ciencia se opone radicalmente a la tradición oriental y platónica, para las que el Mal se fundamenta en la carencia de conocimiento del malhechor (no puedes hacer deliberadamente cosas malas), de modo que el lema «¡Conócete a ti mismo!» es simultáneamente ético y epistemológico. (Por esto es por lo que, en algunas lecturas gnósticas del Viejo Testamento, la serpiente que seduce a Adán y Eva para que coman del árbol de la ciencia es un agente del Bien, trabajando contra el malvado Dios-Creador.) ¿Significa esto que, para ser buenos, debemos limitarnos a la ignorancia? La posición dialéctica

es más radical: hay una tercera vía, la de la primacía del Mal sobre el Bien. Es necesario comenzar eligiendo el Mal. De hecho, incluso un auténtico Comienzo (como una ruptura radical con el pasado) es por definición el Mal, del que surge el Bien solo después, en el espacio abierto por aquel Mal [43] . La tristemente célebre serie de libros negros (sobre el comunismo, el capitalismo, el psicoanálisis…) debería recapitularse en un libro negro de la humanidad –Brecht estaba en lo cierto, los humanos son por naturaleza malvados y corruptos; no se les puede cambiar, solo limitar las oportunidades que tienen para materializar su potencial para el mal.

Por esto en el cristianismo se le atribuyen características opuestas a Cristo: él trae amor, paz, etc., *y* trae la espada, enfrenta al hijo contra el padre, al hermano contra el hermano. De nuevo, este es *uno y el mismo* gesto, no una lógica de «primero divide y después une». Y de nuevo es crucial no confundir esta «identidad de opuestos» con el motivo pagano habitual de una divinidad que tiene dos rostros, uno amoroso y otro destructivo; estamos hablando de un mismo rostro. Pero esto no significa que «la diferencia está solo en nosotros, no en Dios, que mora en su Más Allá bendito» (como en el viejo símil que ve la realidad como una pintura: si la miramos desde demasiado cerca, solo vemos manchas borrosas; pero vista desde la distancia adecuada podemos ver la armonía global), o mejor dicho: esa diferencia que está en nosotros *es* así, pero no como externa a Dios-en-sí: este desplazamiento es inherente a Dios. La dialéctica de la apariencia vale aquí también: el aparecer no es externo a Dios; Dios es tan profundo como aparece, y su profundidad debe aparecer como profundidad, y es este aparecer lo que introduce una fractura/corte. Dios debe aparecer «como tal» en el dominio mismo de la apariencia, rompiéndolo: Dios no es *nada sino* este aparecer.

Por esto mismo, aquellos que ven una profunda afinidad entre Heidegger y el budismo se equivocan: cuando Heidegger habla del «acontecimiento apropiador *(Ereignis)* », introduce una dimensión que, precisamente, falta en el budismo: la dimensión de la historicidad fundamental del Ser. Si bien aquello que se denomina erróneamente «ontología budista» desustancializa la realidad en un puro flujo de acontecimientos singulares, lo que no puede pensar es la «acontecimentalidad» del Vacío del Ser. Dicho de otro modo: el objetivo del budismo es permitir a una persona alcanzar la iluminación «atravesando» la ilusión del Yo y reuniéndose con el Vacío –lo que es impensable dentro de este espacio es el concepto heideggeriano del ser

humano en cuanto *Da-Sein,* el «ser-ahí» del Ser mismo, el lugar de la llegada-acontecimiento del Ser, de modo que es el Ser mismo el que «necesita» al *Dasein;* con la desaparición del *Dasein,* no hay tampoco Ser, no hay lugar donde el Ser pueda tener lugar–. ¿Puede imaginarse a un budista afirmando que el Vacío *(sunyata)* necesita a los humanos como el lugar de su llegada? Podría ser, pero en una forma condicional que difiere totalmente de la de Heidegger, esto es: de todos los seres vivientes, solo los humanos son capaces de alcanzar la iluminación y romper así el círculo del sufrimiento.

Quizá la indicación más clara de la fractura que separa al cristianismo del budismo es la diferencia en sus tríadas respectivas. En la historia de ambos se produce una división en tres ramas principales. En el caso del cristianismo tenemos la tríada ortodoxia-catolicismo-protestantismo, que encaja claramente con la lógica universal-particular-individual. En el budismo, sin embargo, tenemos un caso de aquello que en Hegel resulta ser una «síntesis hacia abajo», en la que el tercer término, cuya función es mediar entre los dos primeros, lo hace de un modo decepcionante-regresivo (en la *Fenomenología* de Hegel, por ejemplo, toda la dialéctica de la Razón observante culmina en la ridícula figura de la frenología). La separación principal dentro del budismo es entre Hinayana («la pequeña rueda») y Mahayana («la gran rueda»). La primera es elitista y exigente, intenta mantener una fidelidad a la enseñanza de Buda, centrándose en el esfuerzo individual por superar la ilusión del Yo y conseguir la iluminación. La segunda, que surgió de un cisma dentro de la primera, sutilmente desplaza el acento hacia la compasión por los otros: su figura central es el bodhisattva, el individuo que tras alcanzar la iluminación decide retornar al mundo de las ilusiones materiales por compasión, para ayudar a otros a alcanzar la iluminación. En otras palabras: retorna para trabajar por el fin del sufrimiento de todos los seres vivientes. La separación aquí es irreductible: trabajar por la iluminación de uno mismo solo consolida la centralidad del Yo en el mismo acto de luchar por su superación, mientras que la opción de la «gran rueda», que supone alejarse de la situación, solo aplaza el problema: se supera el egoísmo, pero al precio de que la iluminación misma se convierte en objeto de la actividad instrumental del Yo.

Es fácil identificar la inconsistencia de la vía Mahayana, que no puede tener sino desgraciadas consecuencias: cuando la reinterpretación

Mahayana se centra en la figura del bodhisattva –aquel que, tras alcanzar la iluminación y entrar en el nirvana, retorna a la vida de las pasiones ilusorias por compasión hacia todos los demás, atrapados en la Rueda del Deseo–, surge entonces una sencilla pregunta. Si –como apuntan los budistas radicales tan enfáticamente– entrar en el nirvana no significa que abandonemos este mundo y entremos en otra realidad más alta (en otras palabras, si la realidad sigue siendo la misma y todo lo que cambia es la actitud del individuo hacia ella), ¿por qué, entonces, para ayudar a acabar con el sufrimiento de otros seres debemos *retornar* a la realidad cotidiana? ¿Por qué no podemos continuar habitando el estado de iluminación en el que –se nos dice– seguimos viviendo en este mundo? No hay necesidad de Mahayana, de «gran rueda»: la pequeña (Hinayana) es lo suficientemente grande como para permitir al iluminado que ayude a otros a alcanzar la iluminación. En otras palabras, ¿no está el concepto mismo de bodhisattva basado en una malinterpretación teológico-metafísica de la naturaleza del nirvana? ¿No convierte al nirvana, de modo subrepticio, en una realidad superior metafísica? No sorprende que los budistas Mahayana fueran los primeros en darle un giro religioso al budismo, abandonando el materialismo agnóstico original de Buda y su indiferencia explícita hacia la cuestión religiosa.

Esto supondría hacer una lectura totalmente no-hegeliana del budismo si localizáramos «la Caída» en su desarrollo histórico a partir de la «traición» humanitaria de su mensaje original realizada por el giro Mahayana: de haber un axioma hegeliano, este sería que el error tendría que situarse en el principio mismo del movimiento en su totalidad. ¿Qué es entonces lo que ya sería erróneo desde el comienzo en la vía Hinayana? Su fallo es precisamente aquel error ante el que reacciona el Mahayana, como su inversión simétrica: al buscar mi propia iluminación, retrocedo hacia el egoísmo al intentar borrar los límites de mi Yo.

Así que, ¿cómo unir estas dos orientaciones, Hinayana y Mahayana? Lo que ambas axcluyen es una intuición demoledoramente protoconservadora: ¿y si la verdad no alivia nuestro sufrimiento? ¿Y si la verdad *duele* ? ¿Y si la única paz alcanzable viene de sumergirse en la ilusión? ¿No es esta conclusión la premisa oculta tras la tercera escuela principal, la Vajrayana, que predomina en el Tíbet y en Mongolia? Vajrayana es claramente regresiva, implica la reinscripción de las prácticas rituales y mágicas en el budismo: la oposición entre el Yo y los otros se supera, pero a través de su

«reificación» en prácticas ritualizadas que son indiferentes a esta distinción. Es un hecho interesante de la dialéctica histórica que el budismo, que originalmente prescindía de todo ritual y dogma institucional para centrarse únicamente en la iluminación individual y la superación del sufrimiento, acabara agarrándose al marco más mecánico y a la más firme jerarquía institucional.

La clave aquí no está en burlarse del carácter «supersticioso» del budismo tibetano, sino en ser conscientes de cómo esta externalización total *consigue su meta*, «cumple lo prometido»: ¿no es el uso de la rueda de rezos, y el ritual en general, un medio de alcanzar también el «vacío mental», de vaciar la propia mente y descansar en paz? De modo que, en cierto modo, el budismo tibetano *sí es* plenamente fiel a la orientación pragmática de Buda (ignora los detalles teológicos, céntrate en ayudar a la gente): a veces, seguir un ritual ciegamente y sumergirse en los detalles teológico-dogmáticos *es* el modo más efectivo de alcanzar el objetivo de la paz interior. Lo mismo vale para la sexualidad, donde a veces la mejor cura para la impotencia no es simplemente «relajarse y dejarse llevar» (en cuanto esta solución se formula de este modo, acaba teniendo el efecto opuesto), sino afrontar el sexo como un procedimiento burocrático, estableciendo al detalle aquello que uno planea hacer. Esta lógica es también la de los utilitaristas inteligentes que son bien conscientes de que los actos morales no pueden fundamentarse directamente en consideraciones utilitarias («Haré esto porque, a largo plazo, es la mejor estrategia para obtener la mayor felicidad y placer…»), sino que la conclusión que extraen es que una moralidad «absolutista» kantiana («haz tu deber por el deber mismo») puede y debe ser defendida precisamente por razones utilitarias, y también es lo que mejor funciona en la vida real.

¿Cuál es entonces la respuesta budista a la pregunta hegeliana: si los sufrientes humanos necesitamos ser elevados hacia la iluminación, cómo es que antes caímos en la ensoñación? ¿Cómo surgió la Rueda del Deseo a partir del Vacío eterno? Hay tres respuestas principales que, extrañamente, se hacen eco de la tríada Hinayana–Mahayana–Vajrayana. La primera respuesta, más habitual, invoca la actitud práctico-ética de Buda: en vez de demorarnos en enigmas metafísicos, comencemos con el hecho del sufrimiento y la tarea de liberar a la gente de él. La siguiente respuesta llama nuestra atención sobre la obvia paradoja cognitiva ínsita en la pregunta misma: nuestro estado de ignorancia nos hace imposible

responderla, y solo puede responderse (o incluso formularse adecuadamente) una vez que uno alcanza la plena iluminación. (Entonces ¿por qué no recibimos una respuesta de aquellos que afirman haber alcanzado la iluminación?) Finalmente, hay algunas menciones budistas tibetanas a las fuerzas oscuras y demoníacas que perturban el equilibrio del nirvana desde dentro.

Aquí es donde la divergencia entre Hegel y la experiencia budista es insuperable: para Hegel, como filósofo cristiano, el problema no es «cómo superar la separación», ya que la separación representa la subjetividad, la fractura de la negatividad, y *esta negatividad no es un problema sino una solución:* ya *es* en sí misma *divina.* Lo divino no es la Unidad/Sustancia abismal, omniabarcante y escondida tras la multitud de apariencias; lo divino es el poder negativo que rasga la unidad orgánica. La «muerte» de Cristo no se supera, sino que se *eleva* (asume) en la negatividad del Espíritu [44] . Imaginémonos a nosotros mismos abandonados por Dios, solos y sin nada más que nuestros propios recursos, sin ningún gran Otro que secretamente observe y garantice un resultado feliz; ¿no es este otro nombre para el abismo de la libertad? Este abandono en un estado de libertad causa ansiedad –tal como Lacan reinterpretaba a Freud– no porque lo divino esté lejos de nosotros, sino porque está demasiado cerca, ya que es en nuestra libertad como somos «divinos»; como dijo Lacan, la ansiedad no señala la pérdida del objeto-causa de deseo, sino su sobre-proximidad. Si la libertad es el regalo supremo de Dios para nosotros (tomando la palabra «*gift*» en toda su ambigüedad esencial: «presente, regalo» y «veneno»; un presente venenoso y peligroso), entonces ser abandonados por Dios es lo mejor que Dios puede regalarnos. De la máxima importancia para el cristianismo, a diferencia de todas las otras religiones, es esta inversión inmanente del abandono en la proximidad. O por decirlo como en los chistes médicos de «malas y buenas noticias»: la mala noticia es que nos ha abandonado Dios; la buena es que nos ha abandonado y nos deja a solas con nuestra libertad.

¿Qué hacer entonces con el típico reproche de que Hegel transforma el cristianismo –una religión de amor y pasión, de total implicación subjetiva– en una representación narrativa de una verdad especulativa «abstracta» ? Aunque el cristianismo es la religión «verdadera», en ella la verdad sigue apareciendo en el medio de representación (y no en su propio medio conceptual), de modo que la filosofía especulativa es la verdad (la forma verdadera-adecuada) de la verdad (contenido) cristiana; la pasión y dolor de

la implicación subjetiva son desechados como una cáscara narrativa secundaria que debe descartarse si queremos alcanzar la verdad en su propio elemento conceptual. Lo que esta crítica ignora es que deshacerse de la experiencia existencial patética-narrativa (la transustanciación del sujeto desde un yo «concreto» inmerso en su mundo de vida hacia el sujeto del pensamiento puro) *es en sí mismo un proceso de «abstracción» que debe alcanzarse en la experiencia «concreta» del individuo, y que como tal implica el supremo dolor de la renuncia.*

Para Badiou, el amor es una «escena de Dos», fundamentada solo en sí misma, en su propio «trabajo del amor», carente de cualquier Tercera parte implicada que proporcione un apoyo o fundamento adecuado: cuando estoy enamorado de alguien, mi amor no es Uno ni Tres (no formo con mi amante un Uno armonioso de fusión, ni nuestra relación se basa en un Tercero, un medio que proporcionaría las coordenadas a nuestro amor y así garantizaría su armonía) [45] . Esto es lo que hace del amor algo tan frágil: es, como afirma Badiou, un proceso de pura presentación, un incesante encuentro radicalmente contingente en búsqueda de alguna forma de re-presentación en el gran Otro que garantice su consistencia. Ahí reside la función del matrimonio: a través del ritual, lo real en crudo de una pasión amorosa se registra, y por tanto es reconocida por el gran Otro del orden público, y en última instancia (en un matrimonio por la iglesia) por Dios, el gran Otro definitivo. Por ello, como señala perspicazmente Badiou, el amor es en su mismo concepto *ateo,* sin dios: toda la cháchara sobre el amor de Dios hacia nosotros, o nuestro amor por Dios, no debería engañarnos. ¿Cómo podemos explicar el papel central del amor (de Dios por la humanidad) en el cristianismo? Precisamente por el hecho de que el cristianismo ya es ateo en su núcleo más profundo: es una religión paradójicamente atea. Cuando Cristo les dice a sus discípulos, engañados por su muerte en la Cruz, que siempre que haya amor entre ellos él estará ahí, vivo entre ellos, esto no debería leerse como una garantía de que el amor de Cristo es un Tercero en la relación de amor, su garantía y fundamento, sino al contrario; como otro modo de proclamar la muerte de Dios. No hay un gran Otro que garantice nuestro destino; todo lo que tenemos es el abismo autofundamentado de nuestro amor.

Esto también significa que Hegel en realidad es el filósofo cristiano definitivo: no es ninguna sorpresa que a menudo utilice el término «amor» para designar el juego de mediación dialéctica entre opuestos. Lo que hace

de él un filósofo cristiano y un filósofo del amor es el hecho de que, a diferencia de la concepción común, en la arena de la lucha dialéctica no hay ningún Tercero que una y reconcilie los dos opuestos en liza.

La apuesta atea

En las fórmulas de Lacan de la sexuación, «no-Todo» designa la posición femenina, un campo que no está totalizado porque carece de excepción, el Significante-Amo. Aplicado al cristianismo, esto significa que el Espíritu Santo es *femenino,* una comunidad *no* basada en un líder. El cambio hacia lo femenino acaece ya en Cristo: Cristo no es una figura masculina; como muchos lectores sutiles han notado, su posición extrañamente pasiva es la de la feminización, no la de la intervención masculina. La impasibilidad de Cristo apunta por tanto hacia la feminización de Dios: su sacrificio sigue la misma lógica que la heroína de *Retrato de una dama,* de Henry James, o de Sygne de Coûfontaine en *L'Otage* de Claudel. Cristo no es una figura del Amo, sino el *objet a,* el lugar que ocupa la posición del analista: es un exceso perturbador, que responde a las preguntas con chistes y acertijos que solo confunden aún más a los que escuchan, actuando desde el principio como una blasfemia de sí mismo [46] . Recordemos la extraña parábola de los talentos, en el Evangelio de Mateo:

> Porque el reino de los cielos es como un hombre que, yéndose lejos, llamó a sus siervos y les entregó sus bienes. A uno dio cinco talentos, y a otro dos, y a otro uno, a cada uno conforme a su capacidad; y luego se fue lejos. Y el que había recibido cinco talentos fue y negoció con ellos, y ganó otros cinco talentos. Asimismo el que había recibido dos, ganó también otros dos. Pero el que había recibido uno fue y cavó en la tierra, y escondió el dinero de su señor. Después de mucho tiempo vino el señor de aquellos siervos, y arregló cuentas con ellos. Y llegando el que había recibido cinco talentos, trajo otros cinco talentos, diciendo: Señor, cinco talentos me entregaste; aquí tienes, he ganado otros cinco talentos sobre ellos. Y su señor le dijo: Bien, buen siervo y fiel; sobre poco has sido fiel, sobre mucho te pondré; entra en el gozo de tu señor.
>
> Llegando también el que había recibido dos talentos, dijo: Señor, dos talentos me entregaste; aquí tienes, he ganado otros dos talentos sobre ellos. Su señor le dijo: Bien, buen siervo y fiel; sobre poco has sido fiel, sobre mucho te pondré; entra en el gozo de tu señor. Pero llegando también el que había recibido un talento, dijo: Señor, te conocía que eres hombre duro, que siegas donde no sembraste y recoges donde no esparciste; por lo cual tuve miedo, y fui y escondí tu talento en la tierra; aquí tienes lo que es tuyo. Respondiendo su señor, le dijo: Siervo malo y negligente, sabías que siego donde no sembré, y que recojo donde no esparcí. Por tanto, debías haber dado mi dinero a los banqueros, y al venir yo, hubiera recibido lo que es mío con los intereses. Quitadle, pues, el talento, y dadlo al que tiene diez talentos. Porque al que tiene, le

> será dado, y tendrá más; y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado. Y al siervo inútil echadle en las tinieblas de afuera; allí será el lloro y el crujir de dientes. (Mateo 25, 14-30)

No es difícil imaginar cuánto debe gustarle esta parábola a un pastor baptista y norteamericano con visión comercial: ¿no confirma el paralelismo entre religión y negocio, promoviendo el dinámico espíritu capitalista del emprendimiento, el riesgo y la expansión? ¡Los predicadores que difunden la palabra de Dios deben actuar como empresarios que expanden su negocio! Sin embargo, también es posible leer la parábola de manera opuesta, especialmente si tenemos en cuenta la versión alternativa de Lucas 19, 11-27. Aquí el amo es un noble que debe partir hacia «un país distante, para recibir un reino», aunque no se le quiere allí; los tres hombres no son siervos, sino (diez) esclavos; los ayudantes del noble protestan ante su decisión de dar las monedas del tercer hombre al que ya tiene diez («¡Señor, ya tiene diez minas!»); y la parábola concluye con una orden cruel: «Pero como con aquellos enemigos míos que no me quieren como su rey, ¡tráelos y destrípalos delante de mí!» –difícilmente podría considerarse un gesto digno de un hombre bueno–. ¿No es mucho más apropiado hacer como proponía William Herzog, y celebrar la actuación del tercer siervo como un soplón que denuncia la explotación del pobre? [47] . En otras palabras, ¿y si interpretáramos la decisión del tercer hombre, que esconde el talento, retirándolo de circulación comercial, como un gesto de *sustracción* del campo del poder (económico), como un rechazo a participar en él? La furiosa reacción del amo está por tanto plenamente justificada: lo que hizo este sirviente fue mucho peor que robar su dinero o esconder el beneficio. De haberlo hecho, el siervo habría participado igualmente en el espíritu empresarial de «segar donde no he sembrado». Pero el siervo va mucho más allá: rechaza en su totalidad el «espíritu» del beneficio y la explotación, y ataca el fundamento mismo de la existencia del amo. ¿Y no fue esta la razón de que el cristianismo tuviera tan grandes problemas a la hora de aceptar el cobro de intereses, lo que precisamente significa «segar donde no he sembrado»? La parábola es definitivamente un ejercicio de humor extraño, por lo que John Caputo está en lo cierto al referise al *Johannes Climacus* de Kierkegaard, según el cual el humor sirve como disfraz de lo religioso; el problema reside en la determinación precisa de este humor, un humor mezclado inextricablemente con el horror [48] .

Puede concebirse la historia entera del cristianismo como una reacción, no contra las religiones precedentes sino contra su *propio núcleo excesivo/subversivo*, la dimensión auténtica del Espíritu Santo (el igualitario colectivo emancipatorio que cancela todo vínculo social orgánico-jerárquico): todos los grandes teólogos aceptaron la tarea de hacer compatible al cristianismo con un cuerpo social jerárquico. San Agustín dio el primer gran paso en esta dirección al «inventar la interioridad psicológica», apartándose con ello de una interpretación literal y socialmente peligrosa de las enseñanzas más radicales de Cristo (para seguirle, uno debe odiar a sus propios padres; el rico nunca entrará en el Paraíso; etc.). Todo el arte de Tomás de Aquino culmina en una forma de sofistería diseñada para reconciliar el significado literal de la Biblia con la exigencias de una sociedad jerárquica. Recordemos, por ejemplo, su demostración de que aunque Cristo predique renunciar a la riqueza terrenal (es decir, al carácter pecaminoso de la propiedad privada), esto vale solo para la gente que es sagrada en sí misma (sacerdotes, etc.); si la gente corriente quisiera abolir la propiedad privada, pecarían contra Dios. Esto, sin embargo, no lleva de ningún modo al «infinito espurio» de la brecha entre el cristianismo realmente existente y el auténtico cristianismo, fractura que supondría a su vez que toda forma realmente existente de Iglesia necesariamente soslayara su concepto. La solución aquí es auténticamente hegeliana: la Idea del colectivo cristiano *sí se* realizó, pero fuera de la Iglesia como institución, lo que no quiere decir sin embargo que sobreviviera en experiencias religiosas íntimas que no tenían necesidad alguna de marco institucional; más bien sobrevivió en *otras* instituciones, desde los partidos políticos revolucionarios hasta las sociedades psicoanalíticas… Por lo tanto, solo en los colectivos «ateos» radical-emancipatorios y posreligiosos podemos encontrar la adecuada materialización de la Idea del colectivo cristiano; una consecuencia necesaria de la naturaleza «atea» del mismo cristianismo.

El reproche habitual dirigido contra este proyecto de «materialismo cristiano» es que equivale a una creencia «barrada»: al no ser lo suficientemente valiente como para dar «el salto de fe», retengo la forma cristiana de implicación religiosa pero sin su contenido. Mi réplica es que este «vaciar la forma de su contenido» ya tiene lugar en el cristianismo, en su mismo núcleo. El nombre de este vaciamiento es *kenosis:* Dios muere y tiene su resurrección como Espíritu Santo, como *forma* de la creencia

colectiva. Es un error fetichista buscar un soporte material de esta *forma* (el Cristo resurrecto); el Espíritu Santo es el colectivo de creyentes, y lo que están buscando fuera del colectivo está ya aquí en cuanto amor que les une. Adrian Johnston formuló recientemente una pertinente crítica respecto a mi proyecto de «ateísmo cristiano»:

> Tú y Badiou, de manera clara, abierta y sin ambigüedades, sois profundamente ateos; pensadores que insistís en la no-existencia de todo gran Otro, del Uno-Todo, etcétera. Es más, ambos os esforzáis por revelar, de un modo no-reductivo, la base/génesis material de los fenómenos «espirituales». Y desde luego insistís vehementemente en interpretar el cristianismo como la «religión del ateísmo». Pero, a partir de otros textos que he leído y conversaciones que he tenido estos últimos años, alguna gente os etiqueta a ti y a Badiou como religiosos, del mismo modo que la audiencia televisiva etiqueta a Penn y Teller como magos: «Sé muy bien que Badiou y Žižek son ateos, pero no obstante…»; «Sé que el cristianismo es, como religión del ateísmo, una autonegación inmanente de la religión, pero no obstante… (continúo relacionándome con ella como una religión, de un modo religioso y con todos los rituales y prácticas establecidos, etc.)». Supongo que una de las cosas que intento expresar es que la táctica de emplear el cristianismo como un tentador caballo de Troya llevando dentro de él los potenciales explosivos de una política radical atea-materialista conlleva grandes riesgos, que surgen de esta reacción *je sais bien, mais quand même*, evidente en aquellos que os consideran a ti y a Badiou (cuando autorizáis y desplegáis los esfuerzos de la fenomenología y sus descendientes) una versión de la filosofía continental «postsecular» [49] .

¿Es verdad, entonces, que lo que ofrezco es una forma de creencia sin su estructura, lo que efectivamente equivale a una creencia denegada? Mi contraargumento aquí es doble. En primer lugar, concibo mi posición como la de quien no está en algún lado entre el ateísmo y la creencia religiosa, sino como el *único* ateísmo auténtico, esto es, un ateísmo que extrae todas las consecuencias de la inexistencia del gran Otro. Ahí reside la lección del cristianismo: como hemos visto, no es solo que no creamos en Dios, sino que el propio Dios no cree en sí mismo, de modo que tampoco puede sobrevivir como orden simbólico no-sustancial, como el gran Otro virtual que continúa creyendo por nosotros. En segundo lugar, solo una creencia que sobreviva a tal desaparición del gran Otro es creencia en su aspecto más radical. Se trata de una apuesta más audaz que la de Pascal: su apuesta sigue siendo epistemológica, solo atañe a nuestra actitud hacia Dios, es decir, debemos asumir que Dios existe. Por ello, la apuesta no tiene que ver con Dios mismo; para el ateísmo radical, sin embargo, la apuesta es ontológica: el sujeto ateo se compromete en un proyecto (político, artístico, etc.), «cree» en él, sin ninguna garantía. Avanzo dos tesis: no solo el *cristianismo es* (en su núcleo denegado por su práctica institucional) *el único ateísmo*

realmente coherente; de hecho, los *ateos son los únicos auténticos creyentes.*

Volvamos por un momento a Pascal. Lo primero digno de mención es su rechazo de todo intento de demostrar la existencia de Dios: Pascal concede que «no sabemos si Él es», y entonces intenta proporcionar razones de prudencia para creer en él: deberíamos apostar por el hecho de que Dios existe, porque es la mejor apuesta:

> «Dios es, o Él no es.» ¿Pero por qué lado nos debemos inclinar? La razón no puede decidir nada aquí. Hay un caos infinito que nos separa. Hay algo en juego en la extremidad de esta distancia infinita, y saldrá cara o cruz… ¿Cuál elegirás entonces? Veamos. Puesto que debes elegir, veamos cuál te interesa menos. Tienes dos cosas que perder, la verdad y el bien; y dos cosas en juego, tu razón y tu voluntad, tu conocimiento y tu felicidad; y tu naturaleza tiene dos cosas que rehuir, el error y la miseria. Tu razón no se sorprende al tener que elegir una o la otra, puesto que debes elegir por necesidad… ¿Pero tu felicidad? Pesemos la ganancia y la pérdida en apostar que Dios existe [50] .

Pascal parece ser consciente de la objeción más inmediata a este argumento, puesto que imagina a un oponente que responde: «Eso está muy bien. Sí, debo apostar; pero quizás apueste demasiado». En resumen, cuando uno apuesta sobre Dios, pone algo en juego, que presumiblemente pierde si Dios no existe: la verdad, el respeto por la propia vida terrenal… (sin duda, es extraño cuán utilitario y pragmático es el razonamiento de Pascal). Sigue una serie de otras objeciones:

1. Pascal asume que la misma matriz de decisión y recompensa se aplica a todo el mundo. Pero, ¿y si hay recompensas diferentes para gente diferente? ¿Quizá, por ejemplo, hay una infinita recompensa predestinada para los Elegidos, hagan lo que hagan, y una utilidad finita para el resto?
2. La matriz debería tener más líneas: quizás hay más de un modo de apostar por Dios, y las recompensas que Dios otorga varían de acuerdo a ello. Por ejemplo, Dios podría no recompensar infinitamente a aquellos que se esfuerzan por creer en él solamente por razones utilitarias y pragmáticas. Uno podría imaginarse también que distinguiese la creencia basada en fe de la creencia basada en razones evidentes, y postulara diferentes recompensas en cada caso.
3. Y está la obvia objeción de los múltiples dioses: Pascal tenía en mente al Dios católico, pero otras hipótesis teístas son también válidas, es decir, la columna de «Dios (católico) no existe» en realidad se

subdivide en otras hipótesis teístas (pero el Dios protestante existe, Alá existe, Dios no existe…). El anverso de esta objeción es la afirmación de que el argumento de Pascal prueba demasiado: su conclusión lógica es que la racionalidad requiere creer en varias hipótesis teístas incompatibles.

4. Finalmente, se puede aducir que la moralidad requiere que apuestes contra Dios: apostar por Dios en pos de la promesa de ganancias futuras viola la definición kantiana del acto moral como un acto realizado sin razones «patológicas». Voltaire, razonando en esta línea, sugirió que los cálculos de Pascal, y su apelación al interés propio, no eran dignos de la gravedad del asunto.

Bajo todo esto está la paradoja básica de la creencia como cuestión de decisión: como si creer o no en algo fuera una cuestión de decisión y no de comprensión. Así que, si leemos la apuesta de Pascal junto a su no menos conocido tema de las costumbres, podemos argumentar que el núcleo de su argumento no tiene que ver directamente con la creencia, sino más bien con la práctica: no se puede decidir creer, solo se puede decidir actuar *como si* se creyera, en la esperanza de que la creencia surgirá por sí sola; quizá esta confianza en que, si actúas como si creyeras, la creencia surgirá, es en sí misma la apuesta:

> Querrías alcanzar la fe, y no conoces el modo; querrías curarte de la incredulidad, y pedir el remedio para ella. Aprende de aquellos que se han visto atados como tú, y que ahora ponen en riesgo todos sus haberes. Esta es gente que conoce el camino que tú seguirías, y que están curados de una enfermedad de la que serías curado. Sigue el camino por el que ellos comenzaron; actuando como si ellos creyeran, recibiendo el agua bendita, atendiendo las misas, etcétera [51] .

Quizá el único modo de salir de estos callejones sin salida es lo que, en sus escritos «secretos» póstumos, Denis Diderot elaboró bajo el título del «credo del materialista». En «Entretien d’un Philosophe avec la maréchale de ***», concluía: *«Après tout, le plus court est de se conduire comme si le vieillard existait… même quand on n’y croit pas»* («Después de todo, el modo más sencillo es el de actuar como si el viejo existiera… incluso si no se cree»). Esto podría parecer equivalente a la apuesta de Pascal respecto a los rituales: incluso si no crees en ellos, actúa como si creyeras. Sin embargo, Diderot señala exactamente en dirección opuesta: el único modo de ser auténticamente morales es actuar moralmente sin considerar la

existencia de Dios. En otras palabras, Diderot le da la vuelta directamente al juego de Pascal (apostar por la existencia de Dios): *«En un mot que la plupart ont tout à perdre et rien à gagner à nier un Dieu rémunérateur et vengeur»* («En una palabra: la mayoría de aquellos que niegan un Dios recompensador y y vengativo, tienen todo que perder y nada que ganar») [52] . En su negación del Dios recompensador y vengativo, el ateo o pierde todo (si está equivocado, será condenado para siempre) o no gana nada (si está en lo cierto, no hay Dios, de modo que nada ocurre). Esta actitud, y no la otra, expresa una auténtica confianza en la propia creencia, y hace que se realicen actos buenos sin tener en cuenta la recompensa divina o actuar «como si el viejo existiera». Este viejo es, desde luego, Dios-Padre, que nos remite a la fórmula lacaniana *le père ou pire*, el padre o peor. En este nivel es donde deberíamos oponer a Pascal y Diderot: mientras que Pascal apuesta por Dios-Padre, Diderot nos anima a *parier sur le pire*, apostar por lo peor. En la ética auténtica, se actúa desde la posición de la inexistencia del gran Otro, asumiendo el abismo del acto carente de toda garantía o apoyo.

La creencia genuina debe oponerse al apoyo en (o referencia a) un (otro) sujeto supuesto creer: en un auténtico acto de creencia yo asumo plenamente mi creencia y por tanto no necesito ninguna figura del Otro para garantizar esa creencia; por parafrasear a Lacan, una auténtica creencia *ne s'authorise que de lui-même*. En este preciso sentido, una creencia auténtica no solo no presupone un gran Otro (no es una creencia en un gran Otro), sino que por el contrario presupone la destitución del gran Otro, la plena aceptación de su inexistencia.

Por esto mismo un ateo auténtico se coloca en el extremo opuesto de aquellos que quieren salvar la verdad espiritual de la religión frente a su contexto dogmático-institucional «externo». Un amigo profundamente religioso me comentó una vez sobre el subtítulo de un libro mío, «El núcleo perverso del cristianismo»: «¡Estoy totalmente de acuerdo contigo ahí! Creo en Dios, pero encuentro repulsivos y profundamente perturbadores todos los pasajes que celebran el sacrificio y la humillación, la redención a través del sufrimiento, Dios organizando el asesinato de su propio hijo por los hombres. ¿No podemos tener el cristianismo sin este núcleo perverso?». No fui capaz de responderle: «¡Pero ese es precisamente el objetivo de mi libro; lo que quiero son todos esos giros perversos, la redención a través del sufrimiento, la muerte de Dios, etc., pero sin Dios!».

Por lo tanto, como hemos dicho, Dios debe morir dos veces, primero como real, después como simbólico: primero en el judaísmo, después en el cristianismo. En el judaísmo, el Dios de lo real sobrevive como Palabra, como el Otro virtual-muerto cuyo espectro se mantiene vivo mediante la práctica ritual de sus sujetos. En el cristianismo, este Otro virtual muere. En el judaísmo, el Dios percibido directamente como real muere; en el cristianismo, muere el Dios que es inconsciente. El paso del paganismo al judaísmo es de sublimación (el dios muerto sobrevive como Otro simbólico); la muerte de Cristo no es sublimación. En otras palabras, no es la muerte del Dios real la que tiene su resurrección en el Espíritu Santo como Otro simbólico, como Julio César que retorna sublimado en el título simbólico de «César».

Paralelamente a este doble movimiento que va del paganismo al judaísmo y del judaísmo al cristianismo, se sitúa el movimiento que va del poder autoritario tradicional hacia la democracia, y de la democracia al poder revolucionario: solamente en el poder revolucionario muere realmente el gran Otro. En la democracia, el lugar del poder está vacío, pero el procedimiento electoral funciona como una suerte de Otro-*ersatz* que proporciona la legitimidad del poder. Es decir, la democracia –en el modo en que este término se usa hoy– tiene que ver sobre todo con la legalidad formal: su condición mínima es la adhesión incondicional a cierto grupo de reglas formales que garantizan que los antagonismos son plenamente absorbidos en el juego agonístico. «Democracia» significa que, independientemente de qué manipulación electoral tenga lugar, todo agente político respetará incondicionalmente los resultados. En este sentido, las elecciones presidenciales de EEUU en 2000 fueron efectivamente «democráticas»: pese a la obvia hipocresía electoral y la poca importancia que pareció tener el hecho de que un par de cientos de votantes en Florida decidieran quién sería el presidente, el candidato del Partido Demócrata aceptó la derrota. En las semanas de incertidumbre tras las elecciones, Bill Clinton hizo un ácido y oportuno comentario: «El pueblo americano ha hablado; pero sencillamente no sabemos qué ha dicho». Este comentario debería tomarse más en serio de lo que el mismo Clinton pretendía: incluso ahora no sabemos lo que dijo, quizá porque no había ningún «mensaje» sustancial tras el resultado. Jacques-Alain Miller ha abundado en la idea de que la democracia implica al gran Otro «barrado» [53] ; sin embargo, el ejemplo de Florida demuestra que, no obstante, sigue habiendo un «gran

Otro» en la democracia: el «gran Otro» procedimental de las reglas electorales, que debe ser obedecido sea cual sea el resultado –y *este* «gran Otro», esta confianza incondicional en las reglas, es lo que una política radical amenaza con suspender.

Esta limitación kantiana de la democracia es estrictamente homóloga a la limitación que impone Kojin Karatani a la solución «transcendental» kantiana de la antinomia del dinero (necesitamos una *x* que sea dinero y que no sea el dinero). Cuando Karatani vuelve a aplicar esta solución al poder (necesitamos algún poder centralizado, pero no fetichizado en una sustancia que es «en sí» el Poder) –y cuando explícitamente evoca una homología estructural con Duchamp (el objeto se convierte en una obra de arte no a causa de sus propiedades inherentes, sino simplemente al ocupar cierto lugar en la estructura)–, ¿no encaja todo esto perfectamente con la teorización de la democracia por parte de Lefort, como un orden político ocupado por representantes electos? Siguiendo esta línea, incluso la sugerencia aparentemente excéntrica de Karatani, consistente en combinar las elecciones con una selección por sorteo, es mucho más tradicional de lo que podría parecer (él mismo menciona la Grecia antigua); paradójicamente, cumple la misma función que la teoría hegeliana de la monarquía.

Karatani corre aquí un riesgo heroico al proponer una definición tan alocada de la diferencia entre dictadura de la burguesía y dictadura del proletariado: «Si el sufragio universal por voto secreto –es decir, la democracia parlamentaria– es la dictadura de la burguesía, la introducción del sorteo debería considerarse la dictadura del proletariado». De este modo, *«el centro existe y no existe al mismo tiempo»* [54] : existe como un lugar vacío, una *x* trascendental, y no existe como entidad positiva sustancial. Pero ¿es esto realmente suficiente para socavar el «fetichismo del poder»? Cuando a un individuo común se le permite ocupar temporalmente el lugar del poder, se le está otorgando el carisma del poder, siguiendo la lógica habitual de la denegación fetichista: «¡Sé muy bien que este tipo es una persona corriente como yo, *pero no obstante* … (mientras está en el poder se convierte en el instrumento de una fuerza trascendente, es el poder que habla y actúa a través de él)!». ¿No encaja esto en la matriz general que componen las diversas soluciones de Kant, donde los postulados metafísicos (Dios, la inmortalidad, etc.) se afirman «bajo tachadura», como postulados? Entonces, la tarea que debemos afrontar, ¿no

sería precisamente librarse de la mística del *lugar* del poder? Por esto mismo, en sus escritos de 1917 Lenin se reserva su ironía más acerada para aquellos que se dedican a una inacabable búsqueda en pos de algún tipo de «garantía» para la revolución. Esta garantía adopta dos formas principales: en términos de la noción reificada de Necesidad social (la revolución no debe ponerse en riesgo demasiado pronto; se debe esperar al momento justo, cuando la situación está «madura» respecto a las leyes del desarrollo histórico) o siguiendo la idea de la legitimidad normativa «democrática» («la mayoría de la población no está de nuestro lado, de modo que la revolución no sería realmente democrática»). Como si antes de que el agente revolucionario pusiera en riesgo la toma del poder estatal, tuviera que buscar el permiso de alguna figura del gran Otro (organizar un referéndum para asegurarse de que la mayoría apoya la revolución). No es sorprendente que sea un argumento muy cristiano.

«No comprometas tu deseo»

Solo en este contexto de derrumbe del gran Otro podemos captar apropiadamente la famosa descripción lacaniana del axioma ético básico del psicoanálisis:

> Porque sabemos mejor que aquellos que vinieron antes cómo reconocer la naturaleza del deseo que está en el corazón de nuestra experiencia, es posible una reconsideración de la ética, una forma de juicio ético, de un tipo que da a esta pregunta la fuerza de un Juicio Final: ¿Has actuado en conformidad con el deseo que hay en ti? [55] .

Esta es la máxima de Lacan respecto a la ética del psicoanálisis: «la única cosa de la que uno puede ser culpable es de haber cedido en su propio deseo» [56] . Esta máxima, simple y clara, se muestra huidiza en el momento en que se intenta especificar su significado. Para Lacan, los actos realmente éticos son escasos: acaecen como «milagros» que interrumpen el curso normal de las cosas; no «expresan» toda la «personalidad» del sujeto, sino que funcionan como una brecha en la continuidad de la «identidad personal». Tomemos el caso de Maximilian Kolbe, que nos sitúa ante un extraño pero crucial dilema. Kolbe era un monje franciscano polaco que durante 1929 y 1930 se dedicó a escribir y organizar la propaganda de la Iglesia católica, con un sesgo claramente antisemita y antimasónico. Tras el estallido de la Segunda Guerra Mundial ayudó a la gente amenazada por los

nazis, entre ellos muchos judíos, y por esto fue arrestado y enviado a Auschwitz. Cuando en el verano de 1941, tras la huida de un prisionero, los alemanes eligieron otros diez para que murieran de hambre como castigo, uno de ellos estalló en llantos, clamando que tenía una familia que le necesitaba; Kolbe voluntariamente se ofreció en lugar del hombre y murió tres semanas después de inanición. Por esto fue después beatificado por el papa Juan Pablo II. ¿Cómo encajan estos dos aspectos de la vida de Kolbe? La mayor parte de los comentaristas toma uno de los muchos caminos fáciles. Algunos simplemente intentan negar o minimizar el antisemitismo de Kolbe (incluso despreciando los rumores sobre ello, alegando que se trataba de un complot del KGB). Otros insisten en la distinción escolástica entre antisemitismo propiamente dicho y antijudaísmo –un mero «prejuicio» contra los judíos, no un odio homicida–. El error de Kolbe, afirman, fue del segundo tipo, una falta menor. Otros interpretan su ayuda a los judíos y su sacrificio final como actos de arrepentimiento: habiendo presenciado el sufrimiento de los judíos bajo la ocupación nazi, Kolbe cambió su punto de vista e intentó expiar su culpa. Todavía hay otros que dan un arriesgado paso: no minimizar su antisemitismo sino su gesto final de autosacrificio, señalando que el hombre al que salvó no era judío sino un polaco católico. Todas estas versiones son intentos desesperados de evitar el perturbador hecho de que las dos actitudes (y actividades) pueden coexistir fácilmente: una persona que es antisemita puede ser también capaz de un digno acto de autosacrificio ético. O más perturbador aún: la motivación (explícita) del noble sacrificio de Kolbe podría muy bien haber sido la misma ideología católica-conservadora que había sustentado su antisemitismo.

Un acto ético no incluye o expresa a la persona en su totalidad, sino que es un momento de gracia, un «milagro» que puede ocurrir también en un individuo no-virtuoso. Por esta razón tales actos son difíciles de imaginar, y por ello, cuando acaecen, a menudo tendemos a inventar un relato que los normaliza. Recordemos a los «Asesinos», la secta ismailita parte de la orientación chií del islam, que han fascinado a la mirada occidental desde el siglo XII : según el mito, eran despiadados asesinos que obedecían incondicionalmente las órdenes de su amo, sin respeto por sus propias vidas; después de asesinar a su objetivo (siempre en público y con una daga), no huían, sino que esperaban a ser prendidos y castigados. Eran capaces de llevar a cabo tales actos despiadados porque estaban bajo la

influencia del hachís. En la misteriosa montaña fortaleza de Alamut, en el norte de Irán, eran manipulados por su líder, que primero los drogaba y después, cuando caían inconscientes, los llevaba a un jardín aislado, repleto de todas las características del paraíso musulmán, incluyendo hermosas mujeres listas para practicar sexo. Al ser devueltos a la vida ordinaria, estaban convencidos de haber experimentado un episodio paradisíaco; así que, cuando su líder les decía que si tenían éxito en asesinar al objetivo designado volverían al paraíso, obedecían voluntariamente. Un estudio histórico más detallado, sin embargo, rápidamente disipa el mito: el mismo nombre *hashishi* se encuentra solo en Siria, donde funciona como un insulto genérico de uso común; se aplicaba a los «Asesinos» como «expresión de desprecio por las creencias salvajes y la conducta extravagante de los sectarios; un comentario que ridiculizaba su conducta» [57] . Hay que darle entonces la vuelta a la explicación habitual (eran llamados «asesinos» porque usaban hachís para preparar sus actos despiadados): «*fue el nombre el que dio lugar a la historia*, y no al revés… Para los observadores occidentales en particular, tales relatos podrían haber servido también para proporcionar una explicación racional de una conducta que de otro modo sería totalmente inexplicable» [58] . La historia del paraíso recreado fue por lo tanto una fantasía creada para racionalizar el hecho traumático «incomprensible» de que los fanáticos ismailitas estaban listos para funcionar como máquinas perfectas de matar, listos para sacrificar sus propias vidas con tal de cumplir su tarea; una fantasía, en resumen, que permitía a los occidentales retraducir un acto puramente «ético» en un acto determinado «patológicamente» (en el sentido kantiano del término). ¿Cómo, entonces, se sitúa tal posición ética respecto a la panoplia de opciones éticas actuales? Parece que encaja con tres de sus versiones principales: hedonismo liberal, inmoralismo y «budismo occidental» [59] . Recorramos estas posiciones una por una.

Lo primero que debe afirmarse categóricamente es que la ética lacaniana no es una ética del hedonismo: signifique lo que signifique «no comprometas tu deseo», *no* significa el dominio desmedido de lo que Freud llama «el principio de placer», el modo de funcionamiento del aparato psíquico que apunta al placer. Para Lacan, el hedonismo es de hecho *el ejemplo* por excelencia de posponer el deseo en función de «compromisos realistas»: no se trata solo de que para alcanzar la mayor cantidad de placer

tenga que calcular y economizar, o sacrificar placeres a corto plazo a cambio de aquellos más intensos a largo plazo; lo que es aún más importante es que el *goce duele.* Así que, en primer lugar, no hay ruptura entre el principio de placer y su contraparte, el «principio de realidad»: este último (obligándonos a tomar en cuenta las limitaciones que coartan nuestro acceso directo al placer) es una prolongación inherente al primero. En segundo lugar, ni siquiera el budismo (occidental) es inmune a los atractivos del principio de placer; el Dalai Lama mismo escribió: «El propósito de la vida es ser feliz», algo que *no es verdad para el psicoanálisis,* deberíamos añadir [60] . Fue Nietzsche quien observó que «los seres humanos no desean la felicidad, solo los ingleses desean la felicidad»: el hedonismo globalizado de hoy es por consiguiente solo el anverso de que, en las condiciones propias del capitalismo global, ideológicamente somos «todos ingleses» (o más bien norteamericanos anglosajones…). Así que, ¿qué está mal en la regla del principio de placer? En la descripción de Kant, el deber ético funciona como un intruso extranjero que perturba el equilibrio homeostático del sujeto; una presión insoportable que fuerza al sujeto a actuar «más allá del principio del placer», ignorando la persecución de los placeres. Para Lacan vale exactamente la misma descripción respecto al deseo, y por ello el goce no es algo que le llega de manera natural al sujeto, como una actualización de su potencial interior, sino que es el contenido de una traumática orden superyoica.

Si debe rechazarse el hedonismo, ¿la ética lacaniana es entonces una versión de la ética heroica inmoralista, que nos insta a permanecer fieles a nosotros mismos y persistir en nuestro camino elegido, más allá del bien y del mal? Pensemos en don Giovanni, en el último acto de la ópera de Mozart, cuando el convidado de piedra se enfrenta a una elección: está a punto de morir, pero si se arrepiente de sus pecados, todavía puede redimirse; si, no obstante, no renuncia a su vida pecaminosa, arderá para siempre en el infierno. Don Giovanni heroicamente se niega a arrepentirse, aunque sea bien consciente de que no tiene nada que ganar por su persistencia, excepto el sufrimiento eterno. ¿Por qué lo hace? Obviamente no por beneficio o promesa alguna de placer futuro. La única explicación es su fidelidad extrema a la vida disoluta que ha elegido. Este es un caso claro de ética inmoral: la vida de don Giovanni fue indudablemente inmoral; sin embargo, como prueba su fidelidad a sí mismo, fue inmoral no por placer o

ganancia, sino por principio, actuando del modo en que lo hizo de acuerdo a una elección básica.

O por tomar un ejemplo femenino, también de la ópera: *Carmen*, de Georges Bizet. Carmen es, desde luego, inmoral (despiadadamente promiscua; arruina las vidas de los hombres, destruye familias), pero no obstante completamente ética (fiel hasta el final al camino que ha elegido, incluso cuando esto significa una muerte cierta). En este sentido, Lee Edelman ha desarrollado la noción de homosexualidad como un concepto que implica la ética del «ahora», una ética de fidelidad incondicional al *goce*, a seguir la pulsión de muerte ignorando totalmente toda referencia al futuro o al compromiso con el conjunto práctico de asuntos cotidianos. La homosexualidad representa entonces la asunción completa de la negatividad de la pulsión de muerte, la asunción del abandono de la realidad hacia lo real de la «noche del mundo». En este sentido, Edelman opone la ética radical de la homosexualidad a la obsesión predominante con la posteridad (los hijos, etc.): los hijos son el momento «patológico» que nos ata a las consideraciones pragmáticas y por tanto nos obliga a traicionar la ética radical del *goce* [61] . (Esta línea de pensamiento ¿no les da la razón –en la idea de que la homosexualidad en lo más esencial de su ser implica el rechazo de los hijos– a aquellos que argumentan que no debería permitírseles adoptar hijos a las parejas gais?) La figura de un hijo inocente e indefenso, según Edelman, es la trampa ética definitiva; el emblema-fetiche de la traición a la ética del *goce.*

Friedrich Nietzsche (gran admirador de *Carmen*) fue el gran filósofo de la ética inmoral, y siempre deberíamos recordar que el título de la obra maestra de Nietzsche es «Genealogía de la moral», *no* «de la ética»: las dos no son lo mismo. La moralidad tiene que ver con la simetría de mis relaciones con otros humanos; su regla básica es «no me hagas lo que no quieres que yo te haga» [62] . La ética, sin embargo, tiene que ver con mi coherencia respecto a mí mismo: mi fidelidad a mi propio deseo. En la guarda posterior de la edición de 1939 de *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, Stalin escribió la siguiente nota en lápiz rojo:

> 1. Debilidad
> 2. Ociosidad
> 3. Estupidez
>
> Estas son las únicas cosas que pueden ser denominadas vicios. Todo lo demás, en ausencia de lo anterior, es sin duda *virtud.*

> ¡NB! Si un hombre es (1) fuerte (espiritualmente); (2) activo; (3) inteligente (o capaz), ¡entonces es bueno, independientemente de cualesquiera otros «vicios»!
>
> (1) más (3) equivale a (2) [63] .

Esta sería la formulación más concisa posible de una *ética inmoral;* por contraste, un débil que obedece las reglas morales y se preocupa de su culpabilidad representa la *moralidad in-ética,* el objeto de la crítica de Nietzsche al resentimiento. Es una ironía suprema (y uno de los mayores casos de justicia poética) que, entre los escritores norteamericanos, el que proporcionara la formulación más precisa de la misma ética inmoral no fuera otra sino la emigrante furibundamente anticomunista Ayn Rand, en su primer (moderado) éxito en Norteamérica, la obra teatral *La noche del 16 de enero.* Aunque escrita de un modo realista tradicional, este (melo)drama de salón se dirige a sus espectadores de un modo muy contemporáneo, casi brechtiano: al comienzo, los doce miembros del jurado son elegidos al azar de entre la audiencia del teatro; se les sienta en el escenario, y al final de la pieza se retiran brevemente antes de volver para entregar el veredicto; Rand proporcionó diferentes textos para el final en el caso de que este fuera culpable o no culpable. La decisión que debían tomar no era acerca del asesinato de Bjorn Faulkner, un despiadado magnate sueco; ¿lo hizo su devota secretaria y amante, Karen Andre, o no lo hizo? El veredicto es sobre dos éticas opuestas:

> Si valoras una fuerza que es su propio motor, una audacia que es su propia ley, un espíritu que es su propia reivindicación; si fuiste capaz de admirar a un hombre que, sin importar los errores que haya cometido en la forma, nunca traicionó su esencia: su autoestima. Si, en lo más profundo de vuestros corazones, habéis sentido un anhelo de grandeza y un sentido de la vida más allá de las vidas que os rodean, si habéis conocido un hambre que la gris timidez no puede satisfacer… [64] .

En resumen, si defendéis la ética inmoral encontraréis a Karen no culpable; sin embargo, si creéis en la respetabilidad social, en una vida de servicio, deber y altruismo, etc., entonces encontraréis a Karen culpable.

Hay sin embargo un límite para esta ética inmoral estalinista: no es que sea demasiado inmoral, sino que en secreto es demasiado moral: todavía se apoya en una figura del gran Otro. En la que es probablemente la legitimación más inteligente del terror estalinista, *Humanismo y Terror,* escrito por Maurice Merleau-Ponty en 1946, el terror se justifica como una especie de apuesta por el futuro, casi al modo de Pascal: si el resultado final de este horror acaba siendo un futuro comunista luminoso, entonces su

resultado redimirá retroactivamente las cosas terribles que el revolucionario tuvo que hacer. En la misma línea, incluso algunos estalinistas, al verse forzados a admitir (sobre todo en privado) que muchas de las víctimas de las purgas eran inocentes, que fueron acusadas y asesinadas porque «el Partido necesitaba su sangre para fortalecer la unidad», imaginaban un momento futuro de victoria final en el que se resarciría a todas las víctimas, y su inocencia y sacrificio por la Causa sería reconocido. Esto es aquello a lo que Lacan se refiere, en su seminario sobre la Ética, como la «perspectiva del Juicio Final»: una perspectiva claramente discernible en dos términos clave del discurso estalinista, «culpa objetiva» y «significado objetivo»: aunque seas un individuo sincero que actúa con las intenciones más honestas, eres sin embargo «objetivamente culpable» si tus actos sirven al propósito de las fuerzas reaccionarias. Y, desde luego, es el Partido el que decide lo que tus actos «significan objetivamente».

Aquí no solo nos encontramos con la perspectiva del Juicio Final (desde el que se reconstruye el «significado objetivo» de tus actos), sino también con el agente que, situado en el presente, tiene la habilidad singular de juzgar los acontecimientos de hoy desde esta perspectiva final [65] . El nombre de Raskólnikov (el protagonista de *Crimen y castigo* de Dostoievski) evoca una separación *(raskol);* Raskólnikov es «el separado». ¿Pero separación entre qué cosas? La respuesta habitual es que se encuentra «dividido entre la “idea napoleónica”, la idea de que a una persona poderosa todo le está permitido, y la “idea rusa” de devoción abnegada a la humanidad» [66] . Sin embargo, esta versión ignora la *coincidencia* auténticamente «totalitaria» de las dos ideas: es mi propia devoción abnegada a la humanidad, mi consciencia de que soy un instrumento de la humanidad, la que justifica la afirmación de que todo me está permitido. La paradoja es por tanto que aquello de lo que carece Raskólnikov es *la separación misma,* la distancia entre las dos ideas, la «napoleónica» y la «rusa».

Podemos ver ahora por qué el lema de Lacan *«il n’y a pas de grand Autre»* (no hay gran Otro) nos lleva al núcleo mismo de la problemática ética. Lo que este excluye es precisamente la «perspectiva del Juicio Final», la idea de que en algún lugar debe haber un estándar: incluso si es un punto de referencia meramente virtual y concedemos que nunca podremos ocupar su lugar y realizar el juicio auténtico, debe existir esta medida que nos

permite evaluar nuestros actos y devolverles su «significado auténtico», el estatuto ético que les es esencialmente propio. Incluso la derrideana «deconstrucción como justicia» parece basarse en una esperanza utópica que sostiene al espectro de «justicia infinita», siempre pospuesta, siempre por venir, pero que sin embargo está aquí en cuanto horizonte definitivo de nuestra actividad.

La severidad de la ética lacaniana adquiere toda su fuerza con la insistencia en que desistamos totalmente de remitirnos al gran Otro, y su apuesta posterior es que esta renuncia, además de no dejarnos en una inseguridad ética o relativismo (o incluso socavar los mismos cimientos de la actividad ética), es de hecho la condición misma de una ética realmente autónoma. Recordemos que el sueño que Freud usó para ilustrar su método de análisis de los sueños fue un sueño que tenía que ver con la responsabilidad (la responsabilidad de Freud por el fracaso de su terapia con Irma): este hecho indica por sí solo que la responsabilidad es una noción freudiana esencial. ¿Pero cómo debemos concebir esta responsabilidad? ¿Cómo evitamos incurrir en el error de que el mensaje ético del psicoanálisis sería precisamente que debemos dispensarnos de toda responsabilidad y cargar la culpa al Otro («puesto que el Inconsciente es el discurso del Otro, yo no soy responsable de sus procesos, es el gran Otro el que habla a través de mí, y soy meramente su instrumento»)? El propio Lacan apuntaba la salida de este callejón sin salida al referirse a la filosofía de Kant como el antecedente principal de la ética del psicoanálisis.

Lacan contra el budismo

Según las críticas más habituales, el defecto de la ética universalista kantiana del «imperativo categórico» (la orden incondicional de cumplir con el deber) reside en su indeterminación formal: la Ley moral no me dice *cuál* es mi deber, solo me dice *que debería* cumplir mi deber, y de ese modo deja espacio para un voluntarismo vacío (decida lo que decida sobre cuál será mi deber, *es* mi deber). Sin embargo, lejos de ser una limitación, esta característica nos lleva al núcleo de la autonomía ética kantiana: no es posible derivar de la Ley moral las obligaciones concretas que atañen a nuestra situación específica. Lo que esto implica es que el sujeto mismo debe asumir la responsabilidad de traducir la orden abstracta en una serie de

obligaciones concretas. La aceptación de esta paradoja nos obliga a rechazar todo recurso al deber como excusa: «Sé que esto es pesado y puede ser doloroso, pero qué puedo hacer, si es mi deber…». La ética kantiana a menudo se considera la justificación de tal actitud –de hecho, el propio Adolf Eichmann se refirió a Kant al justificar su implicación en la preparación y ejecución del Holocausto: solo estaba haciendo su deber y obedeciendo las órdenes del Führer–. Sin embargo, el énfasis de Kant en la plena autonomía moral del sujeto y su responsabilidad tenía precisamente como objetivo evitar toda maniobra similar, destinada a culpar a alguna figura del gran Otro.

Durante un desafortunado debate que tuve con Bernard-Henri Lévy (bajo las premisas establecidas por *Le Nouvel Observateur* en París), relataba (lo que quizá fuera) una experiencia personal para ilustrar su oposición al asesinato. Durante la Guerra de Bosnia, a comienzos de la década de 1990, Lévy visitó el Sarajevo asediado, y ahí un funcionario del gobierno bosnio le llevó a una trinchera de la línea del frente. Desde ahí, al mirar por la mira telescópica de un arma, pudo ver a un soldado serbio en una colina cercana, disparando intermitentemente a los civiles que deambulaban por la ciudad. Al mirar al soldado, con su dedo en el gatillo, Lévy se vio tentado de disparar, pero se resistió; el imperativo «¡No matarás!» para él es incondicional. En mi opinión, esa reacción fue una hipocresía moralista en su forma más pura: Lévy apoyaba plenamente al lado bosnio en el conflicto (como hice yo, de modo que no había desacuerdo en este aspecto), así que, de estar en su lugar, habría esperado que el soldado bosnio apretara el gatillo, pero él no quería mancharse las manos y prefería dejar el trabajo sucio a otros. Frente a tal dilema, la única posición realmente universalista es estar preparados para ensuciarse las manos.

El núcleo del ateísmo de Lacan se discierne mejor en la pareja de conceptos «alienación» y «separación», que desarrolla en sus *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* [67] . En un primer acercamiento, el gran Otro supone la alienación del sujeto en el orden simbólico: el gran Otro tira de los hilos; el sujeto no habla, es «hablado» por la estructura simbólica. En resumen, este «gran Otro» es el nombre de la sustancia social, el nombre para todo lo que contribuye a que el sujeto nunca controle plenamente los efectos de sus actos, de modo que el resultado final es siempre otro que aquel al que apuntaba o que anticipaba. La separación tiene lugar cuando el sujeto toma nota de cómo el gran Otro

es en sí mismo inconsistente, carente («barrado», como dice Lacan): el gran Otro no posee aquello de lo que carece el sujeto. En la separación, el sujeto experimenta su falta con respecto al gran Otro *en cuanto* falta que afecta al gran Otro. Por recordar el *dictum* inmortal de Hegel respecto a la esfinge: «Los enigmas de los antiguos egipcios eran enigmas también para los mismos egipcios». Del mismo modo, el elusivo e impenetrable *Dieu obscur* debe ser impenetrable también para sí mismo; debe tener un lado oscuro, algo que es en él más que él mismo [68] .

Durante la Revolución Cultural china, la Guardia Roja definía el suicidio como «alienarse a sí mismo del Partido y del pueblo» [69] . Uno se ve tentado de preguntar aquí, respecto a la pareja lacaniana de alienación y separación: ¿qué habría supuesto, entonces, la *separación* del Partido y del pueblo? La pregunta no carece tanto de sentido como podría parecer, en la medida en que para Lacan la separación representa una alienación redoblada: el sujeto representa la separación cuando su falta coincide con la falta en el Otro, esto es, cuando reconoce que el Otro tampoco tiene aquello de lo que él carece. En resumen, en este contexto la separación implica comprender que la distancia que separa al sujeto del Partido y del pueblo ya es inmanente al Partido y al pueblo mismos; en otras palabras, *el Partido ya está alienado del pueblo.*

Así que, ¿qué significa abandonar el tema del Juicio Final? Como es a menudo el caso, Kafka nos proporciona la clave: «Solo nuestra concepción del tiempo nos impulsa a denominar así al Juicio Final. Es, de hecho, una suerte de ley marcial» [70] . En otras palabras, la ausencia de Juicio Final no significa que haya una evolución meramente histórica, sin lo que Benjamin llamaba «dialéctica en suspenso», es decir, cuando el flujo continuo se ve momentáneamente inmovilizado: el Juicio Final no llega al final de los tiempos, es la ley marcial –el estado de excepción– aquí y ahora.

Solo hay otra escuela de pensamiento que acepte plenamente la inexistencia del gran Otro; el budismo. ¿La solución está entonces en la ética budista? Hay razones para tener en cuenta esta opción. ¿No nos lleva el budismo a «atravesar la fantasía», superando las ilusiones sobre las que se basan nuestros deseos, y afrontar el vacío que hay tras cada objeto de deseo? Además, el psicoanálisis comparte con el budismo la insistencia en que no hay un Yo como agente sustantivo de la vida psíquica: no sorprende

que Mark Epstein, en su libro sobre el budismo y el psicoanálisis, se refiera directamente a uno de los primeros ensayos de Lacan, aquel sobre el «estadio del espejo», con su noción del Ego como un objeto, resultado de la identificación del sujeto con la imagen fija idealizada de sí mismo [71] : el Yo es la ilusión fetichizada de un núcleo sustancial de subjetividad allí donde en realidad no hay nada. Por esto, para el budismo la clave no está en descubrir nuestro «auténtico Yo», sino aceptar que no hay tal cosa, que el «Yo» como tal es una ilusión, una impostura. En términos más psicoanalíticos: no solamente deberíamos analizar las resistencias, sino que en última instancia «en realidad no hay *nada más que* resistencia a ser analizado; no hay un auténtico yo esperando entre bastidores, listo para ser liberado» [72] . El yo es una metáfora disruptiva, falsa, y como tal innecesaria para el proceso de consciencia y conocimiento: cuando despertamos al conocimiento, somos conscientes de que todo lo que funciona en nosotros es un flujo de «pensamientos sin pensador». La imposibilidad de averiguar quién o qué somos realmente es algo que nos es inherente, puesto que no hay nada que «seamos realmente», solo un vacío en el núcleo de nuestro ser. Consiguientemente, en el proceso de iluminación budista no abandonamos este mundo terrenal hacia otra realidad más verdadera; simplemente aceptamos su carácter no-sustancial, fugaz, ilusorio; aceptamos «desmontarnos sin derrumbarnos». En su modo gnóstico, para el budismo la ética es una cuestión de conocimiento e ignorancia: nuestro anhelo (deseo), nuestro apego a los bienes terrenales, está condicionado por nuestra ignorancia, de modo que la salvación llega una vez hemos alcanzado el conocimiento adecuado. (El amor cristiano supone por el contrario que hay una decisión no basada en el conocimiento, el cristianismo rompe con toda la tradición de primacía del conocimiento: aquella que se despliega desde el budismo, pasando por el gnosticismo, hasta Spinoza.)

Para el budismo es crucial el cambio reflexivo que va del objeto hacia el pensador del objeto: en primer lugar, aislamos la cosa que nos perturba, la causa de nuestro sufrimiento; después no cambiamos el objeto, sino a nosotros mismos y el modo en que nos relacionamos con (lo que se nos aparece como) la causa de nuestro sufrimiento: «Lo que se ha extinguido es solo la *falsa visión* del yo. Lo que siempre había sido ilusorio se comprende ya como tal. Nada se ha cambiado sino la perspectiva del observador» [73] .

Este cambio es muy doloroso. No es meramente una liberación, un paso hacia el éxtasis, hacia el famoso «sentimiento oceánico»; es también la violenta experiencia de que se derrumbe el suelo bajo los pies, de verse privados de la etapa más familiar del propio ser. Por esto el camino hacia la iluminación budista comienza centrándose en los sentimientos más elementales de «inocencia herida», de sufrimiento e injusticia sin causa (el tema preferido de los pensamientos narcisistas, masoquistas: «¿Cómo pudo hacerme esto a mí? No merezco ser tratado de ese modo») [74] . El siguiente paso consiste en establecer el giro hacia el Ego mismo, hacia el sujeto de estas emociones dolorosas, poniendo de manifiesto su estatuto fugaz e irrelevante; la agresión dirigida hacia el objeto que causa el sufrimiento debería volverse hacia el Yo. No reparamos el daño; más bien alcanzamos la comprensión de la naturaleza ilusoria de aquello que parece necesitar ser reparado [75] .

¿Cuál es entonces la naturaleza de la brecha que separa al psicoanálisis del budismo? Para responder a esta pregunta necesitamos enfrentarnos al enigma básico del budismo, a su punto ciego: ¿cómo ocurrió la caída en el *samsara*, la Rueda de la Vida? Este enigma es exactamente lo *opuesto* de la mayor preocupación budista: ¿cómo podemos romper con la Rueda de la Vida y alcanzar el nirvana? [76] . La naturaleza y orígenes del ímpetu mediante el cual surgió el deseo (el engaño) a partir del Vacío es la gran incógnita ínsita en el corazón del edificio teórico budista: señala un acto que «rompe la simetría» dentro del nirvana y hace que algo surja de la nada (como en la física cuántica con su concepto de ruptura de la simetría). La respuesta freudiana es la *pulsión:* lo que Freud llama «pulsión» no es, como podría parecer, la budista Rueda de la Vida, el anhelo que nos esclaviza al mundo de ilusiones. La pulsión, por el contrario, sigue funcionando incluso cuando el sujeto ha «atravesado la fantasía» y ha roto con su anhelo ilusorio del objeto (perdido) del deseo. Y allí reside la diferencia entre el budismo y el psicoanálisis, reducido a su mínimo formal: para el budismo, tras la iluminación («atravesar la fantasía»), la Rueda ha dejado de girar, el sujeto se desubjetiva a sí mismo y encuentra la paz; para el psicoanálisis, por el otro lado, *la rueda continúa girando,* y este girar-ininterrumpido-de-la-rueda es la pulsión (como afirma Lacan en las últimas páginas del *Seminario XI:* después de que el sujeto atraviese la fantasía, el deseo se transforma en pulsión). Lo que el psicoanálisis añade al budismo es de

hecho una nueva versión del *eppur si muove* de Galileo: imaginemos a un lacaniano siendo torturado por un budista occidental *new age* hasta que admita que la paz interior puede ser alcanzada; tras la confesión forzada, el lacaniano abandona la sala, y murmura en voz baja: «¡Y, no obstante, [la rueda] continúa moviéndose!» [77] .

Este es el objetivo de Lacan cuando subraya la diferencia entre la pulsión de muerte freudiana y el llamado «principio de nirvana» según el cual cada sistema de vida tiende hacia el nivel más bajo de tensión, y en última instancia hacia la muerte. Por ponerlo en los términos de la teoría del campo de Higgs en física cuántica, la «Nada» (el vacío, privado de toda sustancia) y el nivel más bajo de energía, paradójicamente, ya no coinciden; en el nivel más bajo de tensión, o en el vacío, la disolución de todo orden, es más «barato» (le cuesta al sistema menos energía) persistir en «algo» que permanecer en la «nada». Es esta distancia la que sostiene la pulsión de muerte (esto es, la pulsión como tal, pues «toda pulsión es virtualmente una pulsión de muerte») [78] . Lejos de ser lo mismo que el principio de nirvana (el impulso hacia la disolución de toda tensión, la espera por un retorno a la Nada original), la pulsión de muerte es la tensión que persiste e insiste más allá y contra el principio de nirvana. En otras palabras, lejos de ser opuesto al principio de placer, el principio de nirvana es su más alta y radical expresión. En este sentido preciso, la pulsión de muerte representa su opuesto exacto, la dimensión de lo «no-muerto», de una vida espectral que insiste más allá de la muerte (biológica). Así que la paradoja del campo de Higgs, ¿no prefigura también el misterio de la castración simbólica en psicoanálisis? Lo que Lacan llama «castración simbólica» es una privación, un gesto de retirar (la pérdida del definitivo y absoluto –«incestuoso»– objeto de deseo) que es *en sí mismo dador,* productivo, generativo; abre y sostiene el espacio del deseo y del sentido. La naturaleza frustrante de nuestra existencia humana, el hecho de que nuestras vidas estén siempre fuera de quicio, marcadas por un desequilibrio traumático, es lo que nos impulsa hacia la creatividad permanente.

Es por esto que el psicoanálisis está firmemente inserto en la tradición judeocristiana occidental, no solo contra la espiritualidad oriental sino también contra el islam, que, al igual que la espiritualidad oriental, apoya las tesis sobre la vana e ilusoria naturaleza de todo objeto de deseo. En la 614.ª noche de *Las mil y una noches*, Juder, siguiendo las órdenes de un

mago marroquí, tuvo que abrir siete puertas que le llevarían hacia un tesoro. Cuando llegó a la séptima puerta,

> apareció su madre saliendo de la séptima puerta. Le miró y le dijo: «¡Contigo todas las zalemas, oh hijo mío!». Pero Juder le gritó: «¿Pero quién eres tú?». Ella contestó: «¡Soy tu madre, oh hijo mío! ¡Soy la que te ha llevado nueve meses en su seno, la que te ha amamantado y te ha dado la educación que tienes, oh hijo mío!». Él exclamó: «¡Quítate la ropa!». Ella replicó: «¿Cómo, siendo mi hijo, me pides que me ponga desnuda?». Él dijo: «¡Quítatelo todo o si no te cortaré la cabeza con este alfanje!». Y echó mano del alfanje que pendía de la pared, y lo empuñó, gritando: «Como no te desnudes, ¡te mato!». Entonces decidiose ella a quitarse parte de sus vestiduras; pero le dijo él: «¡Quítate lo demás!». Y se quitó ella algo más. Él le dijo: «¡Más todavía!», y continuó apremiándola, hasta que se quitó ella toda la ropa y no tuvo encima más que el calzón, y hubo de decirle avergonzada: «¡Ah, hijo mío, todo el tiempo que empleé en educarte lo perdí! ¡Qué decepción! ¡Tienes un corazón de piedra! ¡Y he aquí que quieres ponerme en una posición vergonzosa, obligándome a mostrar mi desnudez más íntima! ¡Oh, hijo mío!, ¿no te parece una cosa ilícita y un sacrilegio?». Él dijo: «¡Es verdad! ¡Quédate pues con el calzón!». Pero apenas hubo pronunciado Juder estas palabras, exclamó la vieja: «¡Ha consentido! ¡Pegadle!». Y al punto sintió él que le daban en los hombros golpes fuertes y tan numerosos como gotas de lluvia, los cuales eran asestados por todos los guardianes invisibles del tesoro. ¡Y en verdad que aquello fue para Juder una paliza sin precedentes y que nunca en su vida olvidaría! [79] .

En la 615.ª noche, leemos que a Juder se le dio otra oportunidad y volvió a intentarlo; cuando llegó a la séptima puerta,

> se abrió, y consiguió él romper los encantos diversos de las puertas hasta que llegó a presencia de su madre, que le dijo: «¡Bienvenido seas, oh hijo mío!». Él contestó: «¿Y desde cuándo y por qué soy tu hijo? ¡Oh maldita! ¡Quítate la ropa!». Entonces ella, tratando de engañarle empezó a quitarse la ropa lentamente y prenda a prenda hasta que no tuvo encima más que el calzón. Y exclamó Juder: «¡Quítatelo, oh maldita!». Y se quitó ella el calzón, desvaneciéndose en seguida cual fantasma sin alma. Juder penetró entonces sin dificultad en la estancia del tesoro, y vio los montones de oro agrupados en apretadas filas… [80] .

Fethi Benslama ha señalado cómo este pasaje indica que el islam ya sabe lo que nuestro universo occidental niega: el incesto no está prohibido, sino que es inherentemente imposible (cuando uno llega finalmente a la madre desnuda, ella se desvanece como un malvado espectro). Benslama se refiere aquí a Jean-Joseph Goux [81] , que demostró que Edipo es un mito occidental y, como tal, una excepción respecto a otros mitos; su característica básica es precisamente que «tras la prohibición, lo imposible se retira» [82] : la misma prohibición se interpreta como una indicación de que el incesto es posible.

Sin embargo, deberíamos seguir siendo fieles a la tradición «edípica» occidental: sin duda todo objeto de deseo es un señuelo ilusorio; sin duda el *goce* pleno del incesto no solo está prohibido, sino que en sí mismo es imposible. Y pese a todo, el *les non-dupes errent* de Lacan debe reafirmarse aquí. Incluso si el objeto de deseo es ilusorio, hay algo real en esta ilusión. El objeto de deseo es vano en su contenido positivo, pero no lo es el lugar que ocupa, el lugar de lo Real; esta es la razón de que haya más verdad en la fidelidad incondicional al propio deseo que en la resignada aceptación de la vanidad del anhelo propio.

Como hemos visto, en el núcleo de esta paradoja se encuentra una estructura formal análoga a la del campo de Higgs en física cuántica: aquello que respecto al campo de Higgs se denomina doble vacío [83] , aparece aquí como fractura irreductible entre ética (entendida como el cuidado de sí, como anhelo del ser auténtico) y moralidad (entendida como el cuidado de los otros, como respuesta a su llamada). En la medida en que la autenticidad del Yo se lleva al extremo en la meditación budista, cuyo objetivo es precisamente hacer posible que el sujeto supere (o más bien suspenda) su Yo y acceda al vacío del nirvana, deberíamos recordar la afirmación budista zen de que «el zen y la espada son una y la misma cosa», un principio basado en la oposición entre la actitud reflexiva de nuestra cotidianidad (en la que nos aferramos a la vida y tememos la muerte, anhelamos ganancias y placeres egoístas, o dudamos en vez de actuar directamente), y el momento de iluminación en el que la diferencia entre vida y muerte ya no importa, en el que recuperamos la unidad original desinteresada –*abnegada*–, y pasamos a ser uno con nuestros actos. En un cortocircuito único, los maestros zen militaristas interpretan el mensaje básico del zen (que la liberación implica perder el Yo: unirse, sin mediación, con el Vacío primordial) como idéntico a la fidelidad militar total, como el acatamiento sin mediación de las órdenes recibidas; realizar el deber propio sin preocuparse del Yo y sus intereses. El cliché antimilitarista sobre los soldados que son llevados a un estado de subordinación hipnótico tiene aquí su confirmación en cuanto idéntico a la iluminación zen. En este estado, el guerrero ya no actúa como una persona; se ve plenamente desubjetivado; o como decía D. T. Suzuki: «ya no es él sino la espada misma la que mata. No tiene deseo de hacer daño a nadie, pero el enemigo aparece y se hace a sí mismo víctima. Es como si la espada

realizara automáticamente su función de justicia, que es la función de la misericordia» [84] .

¿No proporciona esta descripción el ejemplo definitivo de la actitud fenomenológica, que en vez de intervenir en la realidad, simplemente deja que las cosas aparezcan como son? La espada misma comete el asesinato; el enemigo simplemente aparece y hace de sí mismo una víctima; el guerrero no está allí para nada, es reducido a observador pasivo de sus propios actos. No llama mucho la atención, entonces, que «sorprendido por el frío comportamiento de su líder y la despiadada crueldad de este con los enemigos, uno de sus camaradas comparara una vez a Pol Pot con un monje budista que había alcanzado el "tercer nivel" de consciencia: "Eres completamente neutral. Nada te conmueve. Este es el nivel más alto"» [85] . No debería desecharse como un falso y obsceno paralelismo: Pol Pot sin duda provenía de un trasfondo cultural budista, y hay una larga tradición de disciplina militarista en el budismo. Encontramos la misma corriente autoritaria en el budismo tibetano; por ejemplo en una costumbre tibetana tradicional que ha sufrido una extraña transformación durante el último medio siglo:

> Durante la Revolución Cultural, si un viejo propietario se encontraba a siervos emancipados en el camino debía ponerse a un lado, a distancia, poniendo una tela sobre su hombro, arrodillándose y sacando fuera su lengua –una cortesía que tenían aquellos de condición inferior hacia sus superiores–, y solo se atrevía a retomar su camino una vez que los antiguos siervos habían pasado. Ahora las cosas han vuelto a cambiar: los antiguos siervos se quedan a un lado del camino, se arrodillan y sacan sus lenguas, dejando pasar a sus señores. Este ha sido un proceso sutil, completamente voluntario, ni impuesto por nadie, ni aún explicado [86] .

En resumen, los antiguos siervos de algún modo detectaron que, con las «reformas» de Deng Xiaoping, estaban de nuevo en lo más bajo de la escala social. Sin embargo, mucho más interesante que este cambio en la redistribución de la jerarquía social es el hecho de que, con tan tremendas transformaciones sociales, sobreviviera el mismo ritual. Para despejar toda ilusión sobre la sociedad tibetana, no es suficiente con notar la desagradable naturaleza de esta costumbre. Aparte de colocarse a un lado e inclinarse, para mayor humillación, el individuo subordinado debía fijar su rostro en una expresión de humillante estupidez (la boca abierta con la lengua fuera, los ojos vueltos hacia arriba, etc.) para subrayar con el grotesco gesto su condición de estúpido, de sujeto sin valor. La clave consiste aquí en

reconocer la violencia de esta práctica, una violencia que ninguna consideración para con las diferencias culturales, ni ningún respeto por la alteridad, deberían justificar.

No se trata de criticar al budismo, sino meramente enfatizar la fractura irreductible entre autenticidad subjetiva y bondad moral (en el sentido de responsabilidad social): lo difícil de aceptar es que uno puede ser totalmente auténtico y superar su falso Yo, y sin embargo cometer crímenes horribles. Y viceversa, por supuesto: uno puede ser un sujeto que se preocupe por los demás, mantener hasta el final un compromiso moral, y vivir en un mundo de ilusiones respecto a su íntimo ser. Por esto mismo, todos los desesperados intentos con los que los budistas intentan demostrar cómo el respeto y la preocupación por los otros son pasos necesarios hacia (y condiciones de) la iluminación, fracasan. El mismo Suzuki era mucho más sincero a este respecto cuando apuntaba que el zen es una técnica de meditación que no implica ninguna posición ético-política: en su vida política, un budista zen puede ser progresista, fascista, o comunista. De nuevo, los dos vacíos nunca coinciden: para comprometerse totalmente a nivel ético-político, es necesario salir de la «paz interior» de la autenticidad subjetiva.

[1] «Vous vous excusez d'être philosophe en m'accusant d'être dévote; c'est comme si j'avois renoncé au vin lorsqu'il vous eut enivré». Jean-Jacques Rousseau, *Julie, ou, La Nouvelle Héloïse*, Ámsterdam, Marc Michel Rey, 1769, p. 284.

[2] De hecho, la tragedia cristiana ya no es realmente una tragedia; su horror llega más allá de lo trágico. Cuando Terry Eagleton escribió que «para muchos teóricos de lo trágico, Agamenón es trágico pero Auschwitz no», lo dijo como un sarcasmo contra aquellos elitistas posmodernos que celebraban la grandeza ética de la pasión suicida del héroe solitario, ignorando el calvario mucho menos heroico de millones de personas ordinarias. Deberíamos leer esta afirmación, sin embargo, como una verdad simple y llana: Auschwitz no es trágico; es una blasfemia calificarlo de trágico, puesto que sus víctimas fueron privadas del mínimo de dignidad personal que permite al sujeto posar como un héroe trágico.

[3] François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2007, p. 196.

[4] Citado en Jean-Pierre Kempf y Jacques Petit, *Études sur la «Trilogie» de Claudel*, 1: *L'Otage*, París, Archives des Lettres Modernes, 1966, p. 65.

[5] *Ibid.*, p. 53.

[6] Søren Kierkegaard, *Either/Or*, vol. 1, Nueva York, Anchor Books 1959, pp. 137-162 [ed. cast.: *O lo uno o lo otro*, trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2006].

[7] Robert Hutchinson, *Elizabeth's Spymaster*, Londres, Orion Books, 2006, p. 168.

[8] Richard Holmes, «The Biographical Arts», reseña de *Truth to Life*, de A. O. J. Cockshut, *The Times* (Londres), 30 de mayo de 1974, p. 11.

[9] Cuando (en Romanos 7, 4) san Pablo dice que los cristianos mueren para la ley a través del *cuerpo* de Cristo, deberíamos tomar nota de la paradoja «la ley ha sido superada mediante aquello que está estrechamente ligado al pecado entre los hombres». El lugar de la lucha y la superación es el cuerpo, y no la ley.

[10] Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre IV: La relation d'objet,* París, Seuil, 1994, p. 48.

[11] Slavoj Žižek, *The Fright of Real Tears,* Londres, British Film Institute, 1999, pp. 5-6.

[12] *Ibid.,* p. 130.

[13] Henri Bergson, *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic,* trad. Cloudesley Brereton y Fred Rothwell, Nueva York, Macmillan, 1913, p. 144-145.

[14] El «sujeto supuesto creer» puede definirse también como el «sujeto supuesto no-saber»: en una situación delicada, lo más educado es fingir creer lo que mi interlocutor está afirmando, en otras palabras, fingir no saber que aquello que afirma no es verdad, actuar como si fuera cierto. Por ejemplo, cuando un extranjero intenta entenderme desesperadamente y asiente enfáticamente señalando que sigue lo que estoy diciendo, incluso si por sus respuestas está claro que no es así, sería muy descortés señalarlo abruptamente.

[15] Mladen Dolar, «The Art of the Unsaid» (artículo inédito).

[16] Le debo esta referencia a Nikitas Fessas, de Atenas.

[17] F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité,* cit.

[18] Hoy en día, parece que las apariencias ya no necesitan ser preservadas. Todos conocemos la historia del niño del cuento de Andersen «El nuevo traje del emperador», que proclama públicamente que el emperador está desnudo –hoy, en nuestra era de cinismo, esa estrategia ya no funciona, ha perdido su poder subversivo, puesto que todo el mundo proclama ya que el emperador está desnudo (que las democracias occidentales están torturando a los sospechosos de terrorismo, que las guerras se declaran por intereses financieros, etc. etc.), y aun así no ocurre nada, a nadie parece importarle; el sistema continúa funcionando como si el emperador estuviera totalmente vestido.

[19] Un caso similar de un personaje que sustituye al gran Otro lo encontramos en la película de James Bond *Casino Royale.* Se trata del representante del banco suizo; torpe, intrusivamente amistoso y cómicamente puntual, que organiza las transferencias de dinero de los jugadores de poker. Hacia el final de la película –cuando, en el jardín de una villa montenegrina, un Bond convaleciente y Vesper Lynd deciden seguir juntos, y comienzan a besarse– aparece el banquero suizo, avergonzado pero igualmente inoportuno, con una sonrisa estúpida, pidiéndole a Bond que teclee la contraseña necesaria para acceder al dinero que ha ganado: se trata del proverbial *Liebesstörer* freudiano.

[20] *Breve encuentro* es una película de culto entre los gais, por el modo en que reconstruye la atmósfera de las parejas gais que de noche se citaban en secreto, en las estaciones de tren; sin embargo, ¿y si su estructura libidinal es más que un *affaire* lésbico (en el que, como sabemos por Lacan, el Tercero que garantiza el encuentro es la figura paterna)?

[21] En su *De Doctrina Christiana,* Agustín evocaba con habilidad la independencia de la dimensión auténticamente simbólica-performativa del discurso respecto a la actitud psicológica interior del hablante, para justificar la autoridad de la Iglesia y sus representantes incluso cuando son (como personas) pecadores y corruptos –la calidad moral del hablante es irrelevante, lo que importa es que la doctrina que predica sea ortodoxa: «Es posible para una persona elocuente pero malvada componer un sermón que proclame la verdad para un otro que no sea elocuente, pero sí bondadoso»–. ¿No encontramos aquí un embrión del escritor fantasma, corrupto y cínico, que compone grandes discursos para el ingenuo líder político?

[22] Citado por Robert C. Solomon en *In the Spirit of Hegel,* Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 626; basado en G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion [Lecciones de filosofía de la religión],* ed. y trad. E. B. Speirs y J. Burdon Sanderson, Londres, Kegan Paul; Trench, Trübner, 1895. Cursivas mías.

[23] Sam Harris, *The End of Faith*, Nueva York, W. W. Norton, 2005, p. 63.
[24] R. C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, cit., p. 629.
[25] *Ibid.*, p. 628.
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*, p. 634.
[28] Citado en *ibid.*, p. 634.
[29] Incluso Badiou sigue siendo un «humanista» cuando señala el modo en que «la Idea no es otra cosa que aquello por lo que los individuos descubren dentro de ellos mismos la acción del pensamiento como inmanencia en lo Verdadero. Este descubrimiento indica inmediatamente tanto que el individuo no es el autor de este pensamiento, sino solamente aquello por lo que el pensamiento pasa, como que este pensamiento, sin embargo, no habría existido sin todas las incorporaciones que componen su materialidad». (A. Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, Cambridge, Polity, 2011, p. 109 [ed. cast.: *Segundo manifiesto por la filosofía*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2010].) ¿No es esta la vieja idea hegeliana de una sustancia espiritual como algo que no puede reducirse a la experiencia y actividad de los individuos, sino que solo existe cuando se mantiene viva a través de la incesante actividad de los individuos?
[30] La respuesta freudo-lacaniana a esta cuestión es la *castración simbólica*.
[31] Del mismo modo, en el cristianismo superamos la oposición entre Dios como un En-sí espiritual objetivo y la subjetividad humana (de los creyentes), transfiriendo esta brecha a Dios: el cristianismo es la «religión absoluta» solo en la medida en que en él la distancia que separa a Dios del hombre también separa a Dios de sí mismo (y al hombre del hombre, es decir, de lo «inhumano» que hay en él).
[32] Terry Eagleton, *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, p. 272.
[33] Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, trad. David Porter, Nueva York, W. W. Norton, 1992, p. 176.
[34] T. Eagleton, *Trouble with Strangers*, cit., pp. 185-186.
[35] *Ibid.*, p. 271.
[36] Jacques Lacan, *Le sinthome*, París, Seuil, 2005, p. 136.
[37] Véase Jacques Lacan, «La méprise du sujet supposé savoir», *Scilicet 1* (1968), p. 39.
[38] Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XX: Encore*, París, Seuil, 1975, pp. 44-45.
[39] Talmud babilónico, *Hagigah*, 3a.
[40] Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XXII: R.S.I.*, 1974-1975 (inédito).
[41] Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, Londres, Routledge 2005, p. 186 [ed. cast.: *El porvenir de Hegel*, trad. Cristóbal Durán, Lanús, La Cebra/Palinodia, 2013, p. 316].
[42] Franz Kafka, *The Blue Octavo Notebooks*, ed. Max Brod, Cambridge (MA), Exact Change, 1991, p. 24.
[43] Por esta razón un auténtico cristiano no debería fiarse mucho del «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen»: la ignorancia no es una excusa, sino una forma de hipocresía. La única violación excusable del mandamiento divino *no matarás* es cuando se hace con plena consciencia: en la terrible soledad de la decisión, se asume el acto, sabiendo que no hay otro camino.
[44] Por esta razón también hay una similitud entre esta necesidad de Cristo como encarnación inmediata de la sustancia espiritual y la necesidad de aquella ilusión, sobre la que insiste Bourdieu, en su crítica de la explicación del *potlatch* en Lévi-Strauss: no es suficiente con afirmar que Cristo es una materialización reificada-inmediata del Espíritu Santo, la cuestión es por qué el Espíritu Santo debe aparecer antes en la forma inmediata de un ser humano singular.
[45] Me apoyo aquí en la conferencia de Alain Badiou, «What is Love, or, The Arena of the Two», en la European Graduate School, Saas-Fee (Suiza), 9 de agosto de 2008.

[46] San Pablo es a Cristo un poco como lo que Platón fue a Sócrates: como Sócrates, Cristo no expone una doctrina; es un provocador que escenifica performativamente una actitud hacia la vida mediante paradojas pragmáticas; como Platón, Pablo articula entonces estas provocaciones en una doctrina coherente. Esta actitud de Sócrates, el primer filósofo, hacia su *polis* (comunidad), ¿no es la actitud de la *sustracción,* en el sentido de Badiou? Es decir, ¿no es un gesto de rechazo de aquello que Kant llamó después el «uso privado de la razón» –poner entre paréntesis los usos posibles del conocimiento para el bienestar social y material, perseguir un autoexamen autónomo, sin preocupación por dónde nos puede llevar–? En este sentido, el actual «plan Bolonia» para la educación superior europea es un gesto antisocrático por excelencia, una amenaza contra las bases mismas del legado europeo.

[47] William R. Herzog II, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed,* Louisville, Westminster/John Knox Press, 1995.

[48] John D. Caputo y Gianni Vattimo, *After the Death of God,* ed. Jeffrey W. Robbins, Nueva York, Columbia University Press, 2007, p. 138.

[49] Adrian Johnston, comunicación personal.

[50] Pascal, citado en Alan Hájek, «Pascal's Wager», entrada de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición del verano de 2011), ed. por Edward N. Zalta. En estas páginas me baso ampliamente en esta entrada.

[51] Pascal, citado en *ibid.*

[52] Denis Diderot, «Observations sur Hemsterhuis», *Oeuvres*, vol. I, París, Robert Laffont, 1994, p. 759.

[53] Jacques-Alain Miller, *Le neveu de Lacan*, Lagrasse, Verdier, 2003, p. 270.

[54] Kojin Karatani, *Transcritique: On Marx and Hegel*, trad. Sabu Kosho, Cambridge (MA), MIT Press, 2003, p. 183.

[55] J. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis,* cit., p. 314.

[56] *Ibid.,* p. 319.

[57] Bernard Lewis, *The Assassins,* Nueva York, Basic Books, 2003, p. 12.

[58] *Ibid.*

[59] El mayor problema aquí es que el psicoanálisis parece capaz de acomodarse a todas las posiciones éticas predominantes hoy en día –las tres mencionadas antes, más otras dos: la ética levinasiana-derrideana de la responsabilidad hacia la Otredad; y la defensa conservadora de la necesidad de reafirmar la ley simbólica (en la forma de autoridad paterna) como el único modo de resolver el problema de la permisividad hedonista.

[60] Dalai Lama (Tenzin Gyatso), prólogo a Mark Epstein, *Thoughts Without a Thinker,* Nueva York, Basic Books, 1996, p. xiii.

[61] Véase Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive,* Durham, Duke University Press, 2005.

[62] Que es la razón de que la mejor respuesta psicoanalítica a esta máxima moral es imaginar lo que significaría para un *masoquista* prometernos que la respetará al relacionarse con nosotros.

[63] Publicado en ruso por primera vez en *Pravda,* 21 de diciembre de 1994. Debajo de esta nota, Stalin había anotado con lápiz azul: «Lástima, ¿qué vemos?, ¿qué vemos?». La traducción es de Donald Rayfield, *Stalin and His Hangmen,* Londres, Penguin, 2004, p. 22.

[64] Ayn Rand, *Night of January 16th,* Nueva York, Signet Books, 1968, p. 118. La propia Rand era consciente de los defectos de sus primeros intentos; como escribió en la «Introducción» de 1968 a la obra, que fue representada por primera vez en 1934, en esta etapa de su carrera no estaba todavía lista para retratar directamente (su visión de) el hombre ideal (su primera versión fue Howard Roark en *The Fountainhead [El manantial],* Nueva York, Signet Books, 1992 [1943]): «lo que ya estaba preparada para escribir era sobre el sentimiento de una mujer por su hombre ideal, y esto es lo que

hice en la persona de Karen Andre» (p. 6). Sin embargo, el hecho de que el retrato del anhelo de una mujer por tal hombre ideal preceda al retrato directo de este ideal, claramente indica que la figura ideal de Rand era en última instancia una fantasía femenina –no sorprende que encontremos ya en esta obra temprana diálogos femeninos-masoquistas de tono *noir* que son una de las señas distintivas de su estilo posterior, como en el siguiente diálogo: «KAREN .—Parecía disfrutar al darme órdenes. Actuaba como si estuviera restallando un látigo contra un animal al que quería doblegar. Y yo tenía miedo. STEVENS .—¿Porque no te gustaba? KAREN .—Porque me gustaba» (p. 82).

[65] Lo mismo vale para un ateo hedonista radical como el Marqués de Sade: perspicaces lectores de su trabajo (como Pierre Klossowski) adelantaron hace tiempo que la compulsión de goce que anima al libertino sadeano implica la referencia oculta a una divinidad, aquella que Lacan denominó el «Ser-supremo-del-Mal», un Dios oscuro que exige ser alimentado con el sufrimiento de los inocentes.

[66] Ulrich Schmidt, citado en Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov,* Norton Critical Edition, trad. y ed. Susan McReynolds Oddo, segunda edición, Nueva York, W. W. Norton, 2011, p. 779.

[67] Véase el cap. 11 en Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis,* Nueva York, W. W. Norton, 1978.

[68] Lo mismo vale para las mujeres en el psicoanálisis: la mascarada de la feminidad significa que no hay una *x* femenina e inaccesible debajo de todas las capas de máscaras, puesto que estas máscaras en última instancia esconden el hecho de que no hay nada que esconder.

[69] Citado a partir de Niall Ferguson, *The War of the World,* Londres, Penguin, 2007, p. 620 [ed. cast.: *La Guerra del mundo. Los conflictos del siglo* XX *y el declive de Occidente (1904-1953),* trad. Francisco J. Ramos, Barcelona, Debate, 2007].

[70] F. Kafka, *The Blue Octavo Notebooks,* cit., p. 90.

[71] M. Epstein, *Thoughts Without a Thinker,* cit., p. 152.

[72] *Ibid.,* p. 121.

[73] *Ibid.,* p. 83.

[74] *Ibid.,* p. 211.

[75] Aunque, incluso aquí, hay una ambigüedad esencial en el edificio budista: la meta de la meditación budista, ¿es el nirvana concebido como un cambio en la posición del sujeto respecto a la realidad, o esta meta es la transformación esencial de la realidad misma, de modo que todo sufrimiento desaparezca y todos los seres vivientes sean liberados de sus penalidades? Es decir, ¿no es el esfuerzo por entrar en el nirvana un intento que queda atrapado entre dos opuestos extremos, el minimalista y el maximalista? Por un lado la realidad sigue como está, nada cambia, simplemente se la percibe tal como es, un mero flujo insustancial de fenómenos que no afecta realmente al vacío del núcleo de nuestro ser; por otro lado, la meta es transformar la realidad misma, de modo que no haya sufrimiento en ella, y todos los seres vivientes entren en el nirvana.

[76] Este cambio es similar a la inversión hegeliana de la cuestión metafísica clásica: ¿cómo podemos ver a través de las falsas apariencias, y percibir la realidad esencial subyacente? Para Hegel *la* pregunta es, por el contrario: ¿cómo surgió la apariencia a partir de la realidad?

[77] Desde luego, el nirvana budista no debe confundirse con la occidental ascensión mística a una realidad superior más allá de este mundo: la Rueda continúa girando, las cosas siguen siendo las mismas en su realidad, y simplemente se perciben de un modo nuevo: el individuo acepta existencialmente el carácter no-sustancial de la realidad. Por lo tanto no estamos tratando con la «purificación» de los deseos, sino con un nuevo modo de relacionarnos con el deseo. El hecho es, no obstante, que en el nirvana, el individuo «ilustrado» escapa de la Rueda del Deseo: incluso si la Rueda sigue girando, ya no está inmerso en esa rotación.

[78] Jacques Lacan, «Position of the Unconscious», trad. Bruce Fink, en Richard Feldstein, Bruce Fink y Maire Jaanus (eds.), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Nueva York, SUNY Press, 1995, p. 275.

[79] Richard Francis Burton (trad.), *The Arabian Nights: Tales from A Thousand and One Nights*, Nueva York, Random House, 2001, p. 441.

[80] *Ibid.*, p. 443.

[81] Véase Jean-Joseph Goux, *Oedipe philosophe*, París, Aubier, 1990.

[82] Fethi Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, París, Aubier, 2002, p. 259.

[83] Para un análisis más profundo de este concepto, véase el cap. X de este libro.

[84] Citado en Brian Victoria, *Zen at War*, Nueva York, Weatherhill, 1998, p. 110.

[85] Citado en Ferguson, *The War of the World*, cit., p. 623.

[86] Wang Lixiong y Tsering Shakya, *The Struggle for Tibet*, Londres, Verso, 2009, p. 77.

III. La decisión de Fichte

Posiblemente el modo más productivo de leer cualquier historia «oficial» de la filosofía es escoger a un filósofo que (oficialmente) fue «superado» por su sucesor y preguntarnos cómo *reaccionó (o habría reaccionado) a su sucesor.* ¿Cómo habría reaccionado Platón a Aristóteles, o Wagner ante la obra posterior de Nietzsche, o Husserl frente a Heidegger, o Hegel ante Marx? [1] . El caso más interesante de esta «rebelión de los vencidos» se encuentra en el idealismo alemán, donde cada uno de los «predecesores» en la línea «oficial» (Kant–Fichte–Schelling–Hegel–último Schelling) reaccionó a la crítica o interpretación de su trabajo por parte de su sucesor. Fichte meramente quería completar la filosofía de Kant con sus *Wissenschaftslehre,* y los desdeñosos comentarios de Kant sobre Fichte son bien conocidos: rechazó, como carente de sentido y tautológico, el mismo término *Wissenschaftslehre* («doctrina del conocimiento»). Al «idealismo subjetivo» de Fichte le sucedió la filosofía de la identidad de Schelling, que suplementa la génesis subjetivo-trascendental de la realidad con una filosofía de la naturaleza. Fichte rechazó agriamente este «suplemento» como una malinterpretación de sus *Wissenschaftslehre,* como puede leerse en su correspondencia. (Por otro lado, el propio Schelling no tardó en replicar que Fichte había cambiado radicalmente su posición tras la crítica de Schelling.) La «superación» de Schelling por parte de Hegel es un caso en sí mismo: la reacción de Schelling a la dialéctica idealista de Hegel fue tan fuerte que se ha venido a considerar el siguiente (incluso último) paso en el desarrollo interno del idealismo alemán. De hecho hay un libro (de Walther Schulze) con el título *El cumplimiento del idealismo alemán en la última filosofía de Schelling.* La primera y decisiva ruptura de Schelling con los límites de su primera filosofía de la identidad acaece con su *Tratado sobre la esencia de la libertad humana* de 1807 (¡el año de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel!), al que Hegel reaccionó en sus conferencias (publicadas póstumamente) de historia de la filosofía con un breve y ridículamente inadecuado gesto de desprecio que yerra completamente respecto al sentido de la obra maestra de Schelling. Lo que hoy en día es considerado un hito en la historia de la filosofía le pareció a Hegel un insignificante ensayo menor. No es ninguna sorpresa, pues, que el

tema entre los investigadores de Hegel contemporáneos sea «¿Cuál habría sido la réplica de Hegel a la crítica de la dialéctica por parte de Schelling, que la consideraba una mera “filosofía negativa”?». Entre otros, Dieter Henrich y Frederick Beiser han intentado reconstruir la posible réplica hegeliana.

Cuando en 1841 se anunció que el viejo Schelling iría a Berlín para ocupar la cátedra respondiendo al llamado del rey prusiano, que quería combatir «la semilla del dragón del panteísmo hegeliano» y su «superficial omnisciencia», Karl Rosenkranz, un aventajado pupilo de Hegel, escribió que estaba «encantado» con esta perspectiva:

> Esperaba con interés el combate que dicha coyuntura precipitaría. Me deleité en silencio con lo que a todas luces sería la prueba más dura para el sistema hegeliano y sus seguidores. Disfruté con el sentimiento de progreso que surge de esto y que nutre a la filosofía. Recibí este reto como un fenómeno inédito en la filosofía, en el que un filósofo tenía la potestad de saltar por encima del círculo de su creación y aprehender sus consecuencias; algo que no tiene precedentes en la historia de la filosofía [2] .

Efectivamente es como si en tales ocasiones tuviera lugar un encuentro imposible: de algún modo un filósofo es capaz de saltar sobre sus propios hombros y verse «objetivamente» a sí mismo y a su pensamiento como parte de un movimiento de ideas más amplio, interactuando con lo que viene después. ¿Cuál es el estatuto filosófico de estas respuestas «retroactivas»? Es demasiado fácil afirmar (siguiendo el posmoderno «final de los grandes relatos») que son testigos del fracaso de todo esquema general de progreso: no socavan la línea subyacente de sucesión (de Kant al último Schelling) sino que, más bien, subrayan su momento más interesante y vivo; el momento en el que un pensamiento se rebela en contra de ser un mero eslabón en la cadena del «desarrollo», y reafirma su derecho (o pretensión) absoluto.

A veces, tales reacciones son confesiones explosivas de impotencia y desorientación; otras veces, son auténticos momentos de progreso. Es decir, cuando lo viejo se ve atacado por lo nuevo, esta primera aparición de lo nuevo es, por lo general, plana e ingenua; la auténtica dimensión de lo nuevo surge solo cuando lo viejo reacciona ante (la primera aparición de) lo nuevo. Pascal reaccionó desde un punto de vista cristiano a la secular modernidad científica, y su «reacción» (su pugna con el problema de cómo seguir siendo cristiano en las nuevas condiciones) nos dice mucho más de la modernidad que sus partidarios directos [3] . El verdadero «progreso» surge

a partir de la reacción de lo viejo ante el progreso. Los auténticos revolucionarios son siempre una reflexión de los conservadores. Como dijo Roman Bainton, el comentador de Lutero: «El revolucionario más intrépido es el que tiene un miedo tal que supera todo lo que le puedan infligir sus oponentes» [4] (una versión del «Temo a Dios, y no tengo otros miedos» de la *Athalie* de Racine).

Uno de los grandes ejemplos de un filósofo que responde a su sucesor es el de Husserl frente a Heidegger. A Husserl se le reprocha a menudo el intentar aferrarse al sujeto cartesiano «abstracto», esto es, se le critica no conseguir aprehender el *In-der-Welt-Sein*, la inmersión activa del sujeto en su mundo de la vida; solo Heidegger, se dice, fue capaz de hacer este movimiento, en *Sein und Zeit*. ¿Y si es Heidegger quien no es lo suficientemente «concreto» en su crítica de Husserl? ¿Y si pasó por alto la base existencial de la reducción fenomenológica de Husserl? La reducción fenomenológica de Husserl es un caso ejemplar de la fractura entre el proceso lógico puro del razonamiento y la actitud espiritual correspondiente. Si uno se limita al proceso de razonamiento, la deducción de Husserl no puede por más que parecer un ejercicio extravagante de «razonamiento abstracto» en su peor versión: de lo que existe realmente, solo podemos estar seguros del proceso de pensamiento que es el Yo; de modo que si queremos un punto de partida absolutamente científico, tenemos que poner entre paréntesis la noción realista-ingenua de *las cosas que existen ahí fuera en el mundo*, y tener en cuenta solo su apariencia pura, el modo en que se nos aparecen y son correlativas a nuestros actos (trascendentales). Lo que esta concepción olvida es que el estado descrito por Husserl en la «reducción fenomenológica» es mucho más que esto, acercándose a una experiencia existencial y una actitud cercana a algunas corrientes del primer budismo: la actitud de *Realitätsverlust*, de experimentar la realidad como un sueño, un flujo totalmente desustancializado de apariencias frágiles y efímeras, con respecto a las cuales no soy un agente inmerso en ellas, sino un observador pasivo, sorprendido observando su propio sueño. Incluso cuando actúo, no es el núcleo de mí lo que actúa; observo mi «yo», otra apariencia etérea, interactuando con otras apariencias.

Husserl tendría que interpretarse frente al contexto de la unidad de filosofía y posición existencial en la vida real, postulada explícitamente por primera vez por Fichte, quien «propuso desarrollar una teoría filosófica

desde la perspectiva de la mente [espíritu] viviente que reflejara directamente la vida actual de la mente» [5] . Esta actitud se expresa óptimamente en la frase de Fichte «el tipo de filosofía que uno sostiene depende de qué tipo de persona es»: la filosofía no es una visión neutral del mundo, sino una apropiación reflexiva de las actitudes existenciales preteóricas. ¿Y no es la *Fenomenología del espíritu* de Hegel un despliegue sistemático de esta postura? ¿No es cada «figura de la conciencia» descrita por Hegel la unidad de un concepto filosófico y una posición práctica del mundo de la vida? [6] . Esto nos trae de vuelta a Balmès y las razones por las que Lacan conservó el término «sujeto»: la reducción fenomenológica de Husserl implícitamente se refiere a la experiencia existencial de un tipo de desvinculación «psicótica» para la que no hay lugar en el edificio heideggeriano. Por esto es por lo que los manuscritos de Husserl sobre la síntesis pasiva y la conciencia del tiempo son tan valiosos.

Lejos de ser meras notas al pie en la historia de la filosofía, o patéticos callejones sin salida, estos rodeos y desvíos de lo viejo, que en vez de conceder graciosamente la derrota y abandonar el escenario persiste y contraataca a lo nuevo, son de hecho los mismos catalizadores de su «desarrollo». Para captar una filosofía en su aspecto más radical, deberíamos imaginar, por ejemplo, cómo habría respondido Kant a Hegel, cómo Hegel habría respondido al último Schelling y a Marx, o cómo Husserl habría respondido a Heidegger.

Del *Ich* de Fichte al Sujeto de Hegel

Posiblemente, el caso más interesante de esta réplica retroactiva lo encontramos en la última filosofía de Fichte, en la que (implícita o explícitamente) responde a sus críticos, principalmente a Schelling. Centrémonos entonces en el desplazamiento de Fichte, que va desde el Yo autopostulado al Ser divino asubjetivo como fundamento último de toda la realidad. Aquí está la sucinta descripción que traza Günter Zöller de este desplazamiento en la doctrina de Fichte, desde el periodo de Jena (1794-1799) hasta el periodo de Berlín (1799-1814): en el periodo de Jena,

> el Yo, en cuanto Yo absoluto, había funcionado como principio de todo conocimiento. Después de 1800 el Yo proporciona la forma (*Ichform:* «forma del Yo») del conocimiento como tal. El fundamento ya no se identifica con el Yo *qua* Yo absoluto, sino con algo previo absoluto y

> originalmente independiente del Yo (*Seyn,* «Ser», o *Gott,* «Dios»). Por contraste, el Yo *qua* forma del Yo es el modo básico de aparición del absoluto, que no aparece él mismo ni como tal [7] .

Deberíamos ser muy precisos al leer este desplazamiento: no se trata simplemente de que Fichte «abandone» el Yo como fundamento absoluto, reduciéndolo a un momento subordinado del Absoluto transubjetivo, a un modo o forma de apariencia de este Absoluto. En todo caso, es solo ahora (después de Jena) cuando Fichte capta correctamente la característica básica del Yo: el Yo «como tal» es una separación del Absoluto, la «diferencia mínima» de su autoaparecer. En otras palabras, el concepto del Yo como fundamento absoluto de todo ser, secreta, pero inevitablemente, «sustantiva» al sujeto.

Fichte, sin embargo, es incapaz de formular claramente esta idea; podemos entrever su limitación en la respuesta errónea que da a la pregunta crucial: ¿para quién aparece el Absoluto en la forma del Yo? La respuesta de Fichte es: para la apariencia (subjetiva), para el sujeto ante el cual aparece el Absoluto. Lo que no es capaz de afirmar es que, cuando aparece para el sujeto, el Absoluto también aparece *para sí mismo,* es decir, que la reflexión subjetiva del Absoluto es la autorreflexión del Absoluto.

El texto clave son aquí las *Wissenschaftslehre* de 1812, y no las versiones de Jena de las *Wissenschaftslehre*, de 1794-1799. En estas primeras versiones la estrategia de Fichte es la idealista-subjetiva habitual, consistente en denunciar críticamente la noción «reificada» de la realidad objetiva, de las cosas que existen ahí fuera, en el mundo del que también el sujeto forma parte: debe despejarse esta necesaria ilusión de una realidad objetiva e independiente, mediante el despliegue de su génesis subjetiva. Aquí, el único Absoluto es la autoposición espontánea del Yo absoluto: el Yo absoluto designa la coincidencia de ser y actuar *(Tat-Handlung); es* lo que *hace.* Contra la versión del Yo fichteano, Hegel hizo el bien conocido comentario de que tenía la misma relación con las cosas que un monedero vacío con el dinero. No deberíamos despreciar este paralelismo como un simple caso de agresión irónica, implicando esta que la autopostulación del Yo absoluto en Fichte (que engendra todo su contenido fuera de sí mismo), tendría el mismo valor (es decir, ninguno) que un monedero vacío del que se espera que genere dinero por sí solo. Esto es, del mismo modo en que alguien debe poner dinero en el monedero desde fuera, el contenido del Yo puro debería «afectar» al Yo desde fuera y, por tanto, no puede ser generado

a partir de la «autoafección» del Yo absoluto. Por el contrario, este paralelismo debería recibir todo su peso, tomando también en cuenta el uso de Kant del dinero como ejemplo, en su crítica de la prueba ontológica de la existencia de Dios: no puedes deducir la existencia a partir del concepto por sí solo, porque no es lo mismo tener el concepto de 100 táleros que tener 100 táleros en tu bolsillo. La respuesta de Hegel es precisamente que Dios no es el mismo tipo de objeto que los 100 táleros: en el nivel de lo Absoluto, la Forma continente *puede* generar su propio contenido.

En 1812, sin embargo, Fichte da otro paso atrás: «ya no es la absolutidad de las cosas la que es desvelada como una ilusión inevitable, sino la absolutidad del Yo mismo» [8] . La autopostulación del Yo es en sí misma una apariencia ilusoria, una «imagen» del único Absoluto auténtico, el Ser absoluto («Dios») transubjetivo e inamovible. De vuelta a la década de 1790, después de que Fichte le hubiera explicado a Madame de Staël el Yo autopostulado, ella replicó: «¿Así que quieres decir que el Yo absoluto es como el Barón de Münchhausen, que se salvó a sí mismo de ahogarse en un pantano agarrándose el pelo y tirando de sí mismo con sus propias manos?». Es como si el Fichte tardío aceptara esta crítica, concediendo que el Yo autorreflexivo es una quimera que flota en el aire, que debe anclarse a algún Absoluto positivo y firme. El análisis crítico tiene por lo tanto que dar otro paso atrás: primero, desde la realidad objetiva hacia el Yo trascendental; después, desde el Yo trascendental hacia el Ser absoluto. El Yo autopostulado es una imagen del Absoluto divino, y no es el Absoluto mismo:

> El Absoluto aparece, tal como nos enseña la vida. La aparición del Absoluto significa que aparece *como* Absoluto. Puesto que la determinación conlleva negación, el Absoluto debe traer de nuevo su opuesto, un no-Absoluto, para poder aparecer *como* Absoluto. Este no-Absoluto es la apariencia de lo Absoluto. La apariencia es también aquello para lo que aparece el Absoluto. Por tanto, el Absoluto puede aparecer ante la apariencia solo si al mismo tiempo su opuesto, esto es, la apariencia, aparece igualmente ante la apariencia. No hay aparecer del Absoluto sin un aparecer de la apariencia ante sí misma, esto es, sin la reflexividad de la apariencia. Puesto que el Absoluto aparece necesariamente, la autorreflexión de la apariencia también es necesaria.
>
> Fichte vincula el aspecto unitario de la apariencia con el aparecer del Absoluto, mientras que la multiplicidad está vinculada a la autorreflexión de la apariencia. Puesto que la autorreflexión es un proceso, hay transmutación y génesis dentro de la apariencia cuando aparece ante sí misma. Empleando el concepto de ser como unidad e inmutabilidad, Fichte concluye que la apariencia *es* en la medida en que es una manifestación o una autorrevelación de lo Absoluto; y que la apariencia *no es* en cuanto que es autorreflexiva [9] .

Este desplazamiento puede formularse también como un giro desde la postulación hacia la aparición: mientras que en 1794 *el Yo se postula como postulándose a sí mismo,* en 1812

> *la apariencia aparece ante sí misma como apareciendo ante sí misma.* Aparecer, sin embargo, es una actividad. Por tanto, la apariencia aparece ante sí misma como siendo activa a través de sí misma, o por principio «desde sí misma, fuera de sí misma, a través de sí misma». Fichte concluye que, puesto que la apariencia se constituye mediante el acto de aparecer ante sí misma, concibe su propia existencia (su «ser formal») como fundamentado en sí mismo. Tan pronto como la apariencia se refleja en sí misma, se comprende existiendo a través de sí misma, es decir, siendo *a se.* Pero esto no puede ser cierto, como demuestran las *Wissenschaftslehre.* Solo el Uno *es* en el sentido de *aseitas,* esto es, solo *es* el Absoluto, de modo que la apariencia no puede *ser* realmente en este sentido [10] .

Aquí debe introducirse una doble mediación. En primer lugar, si en el aparecer del Absoluto este aparece como Absoluto, esto significa que el Absoluto debe aparecer como absoluto *en contraste con otras «meras» apariencias;* de este modo debe haber un corte en el dominio de las apariencias, un corte entre lo que son «meras» apariencias y la apariencia a través de la cual transpira el Absoluto mismo. En otras palabras, la fractura entre apariencia y Ser auténtico debe inscribirse en el dominio mismo del aparecer.

Respecto al aparecer, sin embargo, esta reflexividad implica que el Absoluto también se expone al peligro de meramente «parecer» ser lo Absoluto; el aparecer *del* Absoluto se convierte en el (engañoso, ilusorio) parecer *ser* lo Absoluto. ¿No es toda la historia de la religión (desde un punto de vista materialista, desde luego) la historia de estas falsas apariciones (apariencias) del Absoluto? En este nivel, «lo Absoluto» *es* su propio aparecer, esto es, una organización de apariencias que evoca el espejismo de que hay, oculto tras ella, un Absoluto que aparece (que brilla a través de esa organización). Aquí, en efecto, la ilusión ya no es la de confundir apariencia con ser, sino la de confundir ser con aparecer: el único «ser» del Absoluto es su aparecer, y la ilusión es que este aparecer es una mera «imagen» detrás de la cual hay un auténtico Ser trascendente. De modo que cuando Fichte escribe lo siguiente, pasa por alto ese error, el error opuesto a confundir imágenes por seres (el de tomar como el auténtico ser lo que es efectivamente solo su imagen), esto es, el error de *confundir el ser con imágenes* (en otras palabras, tomar como una mera imagen del auténtico ser lo que es efectivamente el auténtico ser mismo): «Todo error sin excepción consiste en tomar las imágenes por el ser. Las

Wissenschaftslehre han pronunciado por primera vez cuán lejos se extiende este error, al mostrar que el ser es solo en Dios» [11] . En este nivel, deberíamos aceptar por tanto la conclusión teológica derrideana: «Dios» no es un Ser absoluto que persiste en sí mismo, es la virtualidad pura de una Promesa, el puro aparecer de sí mismo. En otras palabras, *el «Absoluto» más allá de las apariencias coincide con una «apariencia absoluta», una apariencia bajo la que no hay Ser sustancial.*

Segunda mediación: si el Absoluto debe aparecer, el aparecer mismo debe aparecer ante sí mismo como aparecer, y Fichte concibe este autoaparecer de la apariencia como autorreflexión subjetiva. Fichte está en lo cierto al defender un enfoque crítico en dos pasos (primero el paso del objeto a su constitución subjetiva, después el paso metacrítico de desplegar el espejismo abismal del autopostularse del sujeto); aquello en lo que yerra es la naturaleza del Absoluto que fundamenta la subjetividad misma. El último Absoluto de Fichte es un En-sí trascendente inamovible, externo al movimiento de la reflexión. Lo que Fichte no puede pensar es la «vida», el movimiento, la mediación, en el Absoluto mismo: cómo, precisamente, el aparecer de lo Absoluto no es una mera apariencia, sino una autoactualización, una autorrevelación, del Absoluto. Esta dinámica inmanente *no hace* del Absoluto mismo un sujeto, sino que inscribe la subjetivación en su mismo núcleo.

Aquello que Fichte tampoco fue capaz de captar es la identidad especulativa de estos dos polos opuestos (el Ser puro absoluto y la apariencia apareciendo ante sí misma): la autopostulación autorreflexiva del Yo es, de modo bastante literal, la «imagen» del Absoluto como Ser autofundamentado. Ahí reside la ironía objetiva del desarrollo de Fichte: Fichte, *el* filósofo de la autopostulación subjetiva, acaba reduciendo la subjetividad a una mera apariencia de un En-sí absoluto e inamovible. El reproche auténticamente hegeliano a Fichte, por lo tanto, no es que fuera demasiado «subjetivo», sino que fuera incapaz de pensar realmente la Sustancia *también* como Sujeto: el desplazarse de este pensamiento hacia el Absoluto asubjetivo no es una reacción a su excesivo subjetivismo anterior, sino una reacción a su incapacidad para dar expresión al núcleo de la subjetividad.

La auténtica novedad de Hegel puede comprobarse en la temática del idealismo «absoluto», según los términos de la típica historia del pensamiento poskantiano, en la que se despliega la tríada del idealismo

«subjetivo» de Fichte, el idealismo «objetivo» de Schelling, y el idealismo «absoluto» de Hegel. La cualificación de la *Identitätsphilosophie* de Schelling como idealismo «objetivo» es, sin embargo, engañosa: el propósito principal de su *Identitätsphilosophie* es que el idealismo subjetivo (filosofía trascendental) y el idealismo objetivo (filosofía de la naturaleza) son dos enfoques del Tercer idealismo, el Absoluto más allá o más acá de la dualidad de espíritu y naturaleza, sujeto y objeto, subyaciendo o manifestándose en ambos. (El último Fichte hace algo similar cuando pasa del Yo trascendental al Ser divino como Fundamento absoluto de toda la realidad.) Desde este punto de vista, carece de sentido llamar a la filosofía de Hegel «idealismo absoluto»: su intención es precisamente la de señalar que *no hay necesidad de un Tercer elemento*, un medio o Fundamento más allá de sujeto y objeto-sustancia. Comenzamos con la objetividad, y el sujeto no es más que la automediación de la objetividad. Cuando en la dialéctica de Hegel tenemos un par de opuestos, su unidad no es un Tercero, un medio subyacente, sino *uno de los dos:* un género es su propia especie, o hay un género que en última instancia tiene una única especie, razón de que la diferencia específica coincida con la diferencia entre género y especie.

Podemos por tanto identificar tres posiciones: metafísica, trascendental y «especulativa». En la primera, la realidad se percibe simplemente como algo existente ahí fuera, y la tarea de la filosofía consiste en analizar su estructura básica. En la segunda, el filósofo investiga las condiciones subjetivas de posibilidad de la realidad objetiva, su génesis trascendental. En la tercera, la subjetividad es re-inscrita en la realidad, pero no se ve simplemente reducida a mera parte de la realidad objetiva. Mientras que se admite plenamente la constitución subjetiva de la realidad –el corte que separa al sujeto del En-sí–, este mismo corte se ve transportado de vuelta a la realidad como su autovaciamiento kenótico (por usar el término teológico cristiano). La apariencia no se reduce a la realidad; más bien, se concibe el proceso de la apariencia desde el punto de vista de la realidad. De modo que la pregunta no es «¿Cómo pasamos, de ser posible, de la apariencia a la realidad?», sino «¿Cómo puede surgir algo como la apariencia a partir de la realidad? ¿Cuáles son las condiciones para el aparecer de la realidad ante sí misma?».

Para Henrich, el problema de Fichte es el del reconocimiento: ¿cómo sé que lo que veo cuando me miro soy «yo»? La solución de Lacan es: *no* lo sé, el reconocimiento *es* un fallo de reconocimiento. En otras palabras, «yo»

es originariamente un *vacío*, un *fracaso* a la hora de situarme en el orden del Ser. Hay una fractura constitutiva entre el Yo y la sustancia del Yo, o lo que Yo soy como objeto; esta imposibilidad se les escapa a Fichte y Henrich.

Uno de los *gags* habituales de la comedia televisiva norteamericana es la escena de reconocimiento tardío; un hombre ve un coche que está siendo retirado por la grúa, ríe cruelmente ante el infortunio del propietario, antes de entenderlo todo de golpe, un par de segundos después: «Pero, un momento, ¡ese es *mi* coche!». La forma más elemental de este *gag* es, desde luego, el del autorreconocimiento tardío: paso junto a una puerta de cristal y pienso que, ahí detrás, hay un tipo feo y desfigurado; río, y después, de pronto, caigo en la cuenta de que el cristal es un espejo, y que la figura que había visto era yo mismo. La tesis lacaniana es que este retraso es estructural: no es posible un autorreconocimiento directo; el yo está vacío.

La apuesta fichteana

¿Cuáles son las raíces filósoficas del error de Fichte respecto al estatuto del aparecer? Volvamos al primer Fichte (el del periodo de Jena), al que habitualmente se le considera un idealista subjetivo radical. En esta lectura, hay dos descripciones posibles de nuestra realidad: la «dogmática» (materialismo determinista spinoziano: somos parte de la realidad, nos sometemos a sus leyes, somos un objeto entre otros, nuestra libertad es una ilusión) y la «idealista» (el sujeto es autónomo y libre; además, en cuanto Yo absoluto, postula espontáneamente la realidad). El razonamiento por sí solo no puede decidir entre las dos, la decisión es práctica; o por citar de nuevo el famoso *dictum* de Fichte: qué filosofía elija uno depende de qué tipo de persona se es. Y, en esta elección, Fichte apasionadamente opta por el idealismo. Sin embargo, en un vistazo más al detalle, queda claro que esta *no* es la posición de Fichte. El idealismo no es para Fichte una nueva enseñanza positiva que debería reemplazar al materialismo, sino que, por citar la perspicaz explicación de Peter Preuss, el idealismo es

> meramente un ejercicio abierto a cualquiera que acepte la autonomía de la razón teórica. Su función es destruir el dogma determinista imperante. Pero si fuera ahora a convertirse en una comprensión teórica de la realidad, sería igualmente mala. Mientras que la vida humana ya no se ve como un acontecimiento meramente natural, ahora podría considerarse poco más que un sueño. Ya no seríamos humanos desde ninguno de los dos puntos de vista. En uno, Yo soy el

material en el que la vida ocurre como un acontecimiento; en el otro, Yo soy el espectador distanciado del sueño que es mi vida. Fichte encuentra a ambos igualmente dignos de lamentación. No, la tarea no consiste en reemplazar una filosofía teórica con otra, sino salir de la filosofía. La razón filosófica no es autónoma, sino que tiene su fundamento en la razón práctica, es decir, en la voluntad… Fichte es a menudo malinterpretado como alguien que opta por el idealismo por encima del realismo… ni el realismo (de cualquier clase) ni el idealismo (de cualquier clase) conlleva el conocimiento, la comprensión teórica de la realidad. Ambos, si se llevan a sus últimas consecuencias, traen consigo un sinsentido inaceptable. Y precisamente esto implica la valiosa conclusión de que el intelecto no es autónomo. El intelecto, para funcionar adecuadamente como parte de un ser humano completo, debe relacionarse con la actividad de ese ser. Los seres humanos contemplan e intentan comprender la realidad, pero no desde un punto de vista exterior al mundo. Los seres humanos están en el mundo, y como agentes en el mundo requerimos una comprensión de él. El intelecto no es autónomo, sino que tiene su fundamento en nuestra agencia, en la razón práctica o la voluntad [12] .

Respecto a la voluntad, ¿cómo proporciona este fundamento?

En un acto de fe, transforma la moviola de la experiencia en un mundo objetivo de cosas y otras personas… la fe indica un libre (es decir, teóricamente injustificable) acto del espíritu por el que las condiciones dentro de las que podemos actuar y utilizar nuestros intelectos llegan a ser para nosotros [13] .

La posición de Fichte, por tanto, no supone que un observador pasivo de la realidad elige el determinismo, mientras que un agente implicado elige el idealismo: tomada como una teoría explicativa, el idealismo no lleva al compromiso práctico, sino a la posición pasiva de ser el observador del sueño propio (en mí se constituye la realidad, y yo solo tengo que observarla como tal, es decir, no como una realidad sustancial independiente, sino como un sueño). Tanto el materialismo como el idealismo llevan a consecuencias que hacen de la actividad práctica algo sin sentido o imposible. Para que yo pueda ser prácticamente activo, implicado en el mundo, debo aceptarme como un ser «en el mundo», inmerso en una situación, interactuando con objetos reales que se me resisten y que yo intento transformar. Además, para actuar como un sujeto moral libre, debo aceptar la existencia independiente de otros sujetos como yo, así como la existencia de un orden espiritual superior en el que participo y que es independiente del determinismo natural. Aceptar todo esto no es cuestión de conocimiento; solo puede ser cuestión de fe. La idea de Fichte es que la existencia de la realidad externa (de la que yo mismo formo parte) no es una cuestión de pruebas teóricas, sino una necesidad práctica, una presuposición necesaria de mí mismo como un agente que interviene en la realidad, interactuando con ella.

La ironía es que Fichte aquí se queda sorprendentemente cerca de Nikolai Bujarin, impenitente materialista dialéctico que, en sus *Arabescos filosóficos* (una de las obras más trágicas en toda la historia de la filosofía: un manuscrito escrito en 1937, cuando estaba en la prisión de la Lubianka, esperando la ejecución), intenta conjugar por última vez toda su experiencia vital en un edificio filosófico consistente. La primera y crucial elección que afronta es aquella entre la afirmación materialista de la realidad del mundo exterior y lo que llama las «intrigas del solipsismo». Una vez se ha ganado esta batalla clave, una vez que la confianza en el mundo real, que afirma la vida, nos libera de la fría celda de nuestras fantasías, podemos respirar libremente, y simplemente dar el paso de extraer todas las consecuencias de este primer resultado crucial. La misteriosa característica del primer capítulo del libro, en el que Bujarin afronta este dilema, es su tensión entre forma y contenido: aunque en el nivel del contenido Bujarin niegue que este libro trate de una elección entre dos esenciales creencias o decisiones existenciales, todo el capítulo está estructurado como un diálogo entre un materalista sano pero ingenuo y Mefistófeles, representando al «diablo del solipsismo», un «espíritu de astucia» que «se envuelve en un manto decorado con los motivos hermosos de la lógica implacable. Y… ríe, sacando su lengua» [14] . «Apretando sus labios irónicamente», Mefistóteles tienta al materialista con la idea de que, puesto que todos tenemos acceso directo a las que son nuestras sensaciones subjetivas, el único modo en que podemos pasar de ellas a la creencia en alguna realidad externa independiente es mediante un salto de fe, «un *salto vitale* (opuesto al *salto mortale*)» [15] . En resumen, el mefistofélico «diablo de la lógica» intenta seducirnos para que aceptemos que la creencia en la realidad externa independiente es una cuestión de fe, que la existencia de la «materia sagrada» es el dogma fundamental de la «teología» del materialismo dialéctico. Tras una serie de argumentos (hay que admitir, no totalmente desprovistos de interés filosófico, aunque están irremediablemente marcados por una ingenuidad prekantiana), Bujarin concluye el capítulo con un llamado irónico (que, sin embargo, no puede esconder la desesperación subyacente): «¡Guarda tu lengua, Mefistófeles! ¡Guarda tu lengua disoluta!» [16] . Pero, pese a este exorcismo, el diablo continúa reapareciendo a lo largo del libro –véase la primera frase del capítulo 12: «Tras un largo intervalo, el demonio de la ironía de nuevo hace su

aparición» [17] . Como en Fichte, la realidad exterior es una cuestión de fe, supone salir del callejón sin salida de la sofistería teórica con un *salto vitale* práctico.

Donde Fichte es más consistente que Bujarin es en su consciencia de que hay un elemento de *credo qua absurdum* en este salto: la discordia entre nuestro conocimiento y nuestra implicación ético-práctica es irreductible, no se las puede unir en una «visión del mundo» completa. Fichte radicaliza aquí a Kant, que ya había conjeturado que el Yo trascendental, en su «espontaneidad», ocupa un tercer espacio entre los fenómenos y los noúmenos. La libertad/espontaneidad del sujeto no es la propiedad de una entidad fenoménica, puesto que no puede descartarse como una falsa apariencia, que esconde el hecho (nouménico) de que nos vemos totalmente atrapados por esta necesidad inaccesible; sin embargo, tampoco es simplemente nouménica. En un misterioso subcapítulo de su *Crítica de la razón práctica*, titulado «En torno a la determinación práctica del ser humano y la sabia proporción de sus capacidades cognitivas al adecuarse a ese destino», Kant emprende la tarea de responder a la pregunta de qué nos ocurriría si obtuviéramos acceso al dominio nouménico, a la *Ding an sich:*

> En lugar del combate que ahora ha de librar la intención con las inclinaciones y en el que, tras algunas derrotas, es conquistada paulatinamente la fortaleza moral del alma, Dios y la eternidad se hallarían continuamente ante nuestros ojos con su temible majestad (pues lo que podemos demostrar perfectamente nos vale con respecto a la certeza tanto como cuanto nos es asegurado por las apariencias)… [por tanto] la mayoría de las acciones conformes a la ley se deberían al miedo, unas cuantas a la esperanza y ninguna al deber, con lo que no existiría en absoluto el valor moral de las acciones, es decir, lo único de que depende el valor moral de la persona, e incluso del mundo, a los ojos de la suprema sabiduría. El comportamiento del ser humano, mientras perdurara su naturaleza tal como es ahora mismo, se transmutaría en un simple mecanismo donde, como en un teatro de marionetas, todos gesticularían convenientemente, mas no se descubriría ninguna vida en las figuras [18] .

En pocas palabras, el acceso directo al dominio nouménico nos privaría de la «espontaneidad» misma que forma el núcleo de la libertad trascendental: nos convertiría en autómatas sin vida o, dicho en términos actuales, en «máquinas pensantes». La implicación de este pasaje es mucho más radical y paradójica de lo que podría parecer. Si ignoramos su inconsistencia (¿cómo podrían coexistir el miedo y la gesticulación sin vida?), la conclusión que impone es que, en el nivel de los fenómenos como en el nivel nouménico, los humanos son un «mero mecanismo» sin ninguna autonomía ni libertad: como fenómenos, no somos libres, somos parte de la

naturaleza, un «mero mecanismo», totalmente subyugados por vínculos causales como parte del nexo de causas y efectos. Y como noúmenos, de nuevo no somos libres, sino que nos vemos reducidos a un «mero mecanismo» [19] . Nuestra libertad persiste solo en un espacio *entre* lo fenoménico y lo nouménico. Por lo tanto no se trata de que Kant simplemente limitara la causalidad al dominio fenoménico, para después ser capaz de afirmar que en el nivel nouménico somos agentes libres autónomos: somos libres solo en la medida en que nuestro horizonte es el fenoménico, en la medida en que el dominio nouménico sigue inaccesible para nosotros [20] . Kant formuló este *impasse* en su famosa afirmación de que tuvo que limitar el conocimiento para dejar espacio a la fe. Siguiendo la misma línea,

> la filosofía de Fichte acaba en un escepticismo cognitivo total, es decir, en el abandono de la filosofía como tal, y en su lugar se dirige hacia una suerte de fe cuasirreligiosa en la sabiduría. Pero él piensa que esto no es un problema, puesto que todo lo que importa es práctico: producir un mundo apto para los seres humanos, y producirme como la persona que yo sería para toda la eternidad [21] .

La limitación de esta posición reside en la incapacidad de Kant y Fichte a la hora de establecer positivamente el estatuto ontológico de este sujeto ni-fenoménico-ni-nouménico-espontáneo-autónomo (este es ya el reproche de Heidegger en *Sein und Zeit:* la metafísica tradicional no puede pensar el estatuto ontológico del *Dasein*). La solución de Hegel implica aquí la transposición de la limitación epistemológica en hecho ontológico: el vacío de nuestro conocimiento corresponde a un vacío en el ser mismo, a la incompletitud ontológica de la realidad.

Esta transposición nos permite arrojar nueva luz sobre la definición hegeliana de la libertad como «necesidad comprendida»: una conceptualización consistente del idealismo subjetivo nos empuja a invertir esta tesis y concebir la necesidad como (en última instancia nada más que) libertad comprendida. El rasgo central del idealismo trascendental de Kant es que, en el sujeto, su acto «espontáneo» (radicalmente *libre*) de apercepción es el que cambia el flujo confuso de sensaciones en una «realidad», que obedece a leyes necesarias. La clave está aún más clara en su filosofía moral: cuando Kant afirma que la Ley moral es la *ratio cognoscendi* de nuestra libertad trascendental, ¿no está diciendo literalmente que la necesidad es libertad comprendida? En otras palabras, la

única manera de que conozcamos (comprendamos) nuestra libertad es a través del hecho de la insoportable presión de la Ley moral, de su *necesidad,* que nos insta a actuar contra la compulsión de nuestros impulsos patológicos. En el nivel más general debería postularse que la «necesidad» (la necesidad simbólica que regula nuestras vidas) se apoya en el acto abismalmente libre del sujeto, en su decisión contingente, en lo que Lacan llama el *point de capiton,* el «punto de acolchado o de sutura» que mágicamente convierte la confusión en nuevo Orden. ¿No es acaso esta libertad que no ha sido capturada aún en la red de la necesidad el abismo de la «noche del mundo»?

Por esta razón, la radicalización que Fichte realiza con Kant es consistente, no solo una excentricidad subjetivista. Fichte fue el primer filósofo en centrarse en la insospechada contingencia sita en el corazón mismo de la subjetividad: el sujeto fichteano no es el pretencioso Yo = Yo como origen absoluto de toda la realidad, sino un sujeto finito arrojado a –atrapado en– una situación social contingente que impide siempre su control [22] . El *Anstoss,* el impulso primordial que pone en movimiento la autolimitación y la autodeterminación del sujeto inicialmente vacío, no es un mero impulso externo mecánico: también apunta hacia otro sujeto que, en el abismo de su libertad, funciona como un desafío *(Aufforderung),* instándome a limitar/especificar mi libertad, esto es, completar el paso de la libertad abstracta egoísta a la libertad concreta dentro del universo ético racional. Quizá esta *Aufforderung* intersubjetiva no es solo la especificación secundaria del *Anstoss,* sino su caso ejemplar. Es importante tener en cuenta los dos significados primarios de *Anstoss* en alemán: freno, obstáculo, impedimento, algo que resiste la expansión sin límites de nuestro impulso; y un ímpetu o estímulo, algo que incita nuestra actividad. *Anstoss* no es simplemente el obstáculo que el Yo absoluto postula para sí mismo con el objetivo de estimular su actividad, de modo que al superar el obstáculo puede reafirmar su poder creativo (como los juegos solitarios del típico santo asceta, que inventa tentaciones crecientemente perversas para confirmar su fortaleza al haberlas resistido con éxito). Si la *Ding an sich* kantiana corresponde a la Cosa freudiano-lacaniana, el *Anstoss* está cerca del *objet petit a,* el cuerpo extraño primordial que «se atasca en la garganta» del sujeto, el objeto-causa del deseo que lo divide: Fichte mismo define el *Anstoss* como el cuerpo extraño no-asimilable que causa la división del

sujeto en sujeto absoluto vacío y el sujeto finito determinado, limitado por el no-Yo.

Anstoss designa por lo tanto el momento de «enzarzarse», el choque peligroso, el encuentro con lo Real en medio de la idealidad del Yo absoluto: no hay sujeto sin *Anstoss,* sin la colisión con un elemento de facticidad y contingencia irreductibles; «al Yo se le supone el encuentro, en sí mismo, con algo ajeno». La clave está por tanto en reconocer «la presencia, dentro del Yo mismo, de un reino de otredad irreductible, de contingencia absoluta e incomprensibilidad… En última instancia, no solo la rosa de Angelus Silesius, sino todo *Anstoss* que consideremos *ist ohne Warum [es sin porqué]* » [23] . En claro contraste con la *Ding* nouménica kantiana que afecta a nuestros sentidos, el *Anstoss* no llega desde fuera, es *strictu sensu* éx-timo: un cuerpo ajeno no-asimilable que se encuentra en el núcleo del sujeto. Como subraya el propio Fichte, la paradoja del *Anstoss* reside en el hecho de que simultáneamente es «puramente subjetivo» y no es producido por la actividad del Yo. Si el *Anstoss* no fuera «puramente subjetivo», si fuera ya el no-Yo, parte de la objetividad, caeríamos de vuelta en el «dogmatismo»; esto es, el *Anstoss* equivaldría efectivamente a nada más que un evanescente resto de la kantiana *Ding an sich,* y por tanto solo confirmaría la inconsecuencialidad de Fichte (el reproche más común contra él).

Si el *Anstoss* fuera simplemente subjetivo, sería un caso del juego vacuo del sujeto consigo mismo, y nunca alcanzaríamos el nivel de la realidad objetiva; es decir, Fichte sería efectivamente un solipsista (otro reproche habitual contra su filosofía). El punto crucial es que el *Anstoss* pone en movimiento la constitución de la «realidad»: en el comienzo está el puro Yo con un cuerpo extraño y no-asimilable en su corazón; el sujeto constituye la realidad asumiendo una distancia hacia lo Real del *Anstoss* sin forma, y adjudicándole la estructura de la objetividad. Lo que se impone aquí es un paralelismo entre el *Anstoss* fichteano y el esquema freudiano-lacaniano de la relación entre el *Ich* primordial *(Ur-Ich)* y el objeto, el cuerpo extraño dentro de él, que perturba su equilibrio narcisista poniendo en movimiento el largo proceso de expulsión gradual y de estructuración de su obstáculo interno, a través del cual se constituye (lo que percibimos como) la «realidad externa, objetiva».

Si la *Ding an sich* kantiana no es el *Anstoss* de Fichte, ¿cuál es la diferencia? O por expresarlo de otra manera: ¿dónde *podemos* encontrar en

Kant algo que prefigure el *Anstoss* de Fichte? No se debería confundir la *Ding an sich* de Kant con el «objeto trascendental», que no es nouménico (en contra de algunas explicaciones confusas y desorientadoras que se pueden encontrar en el propio Kant), sino que es la «nadeidad», el vacío en el horizonte de la objetividad, el horizonte de aquello que se yergue ante el sujeto (finito), la forma mínima de resistencia que no es ningún objeto positivo determinado que el sujeto encuentra en el mundo. Kant utiliza de hecho la expresión alemana *Dawider:* se trata de algo que «ahí fuera se opone a nosotros, se sitúa frente a nosotros». Este *Dawider* no es el abismo de la Cosa, no apunta a la dimensión de lo inimaginable, sino que por el contrario es el horizonte de apertura hacia la objetividad, dentro del cual los objetos particulares aparecen ante un sujeto finito.

Anstoss y *Tat-Handlung*

Por recapitular, el *Anstoss* es formalmente homólogo al *objet a* lacaniano: como si de un campo magnético se tratara, es el foco de la actividad postulante del Yo, el punto alrededor del cual circula esta actividad. Pero en sí mismo es enteramente insustancial, puesto que *es creado-postulado, generado, por el mismo proceso que reacciona y se enfrenta a él.* Es como en el viejo chiste sobre aquel que es llamado a filas y alega enfermedad mental para evitar el servicio militar: su «síntoma» consiste en examinar compulsivamente cada papel a su alcance y exclamar «¡No es esto!». Al ser examinado por los psiquiatras militares hace lo mismo, de modo que los psiquiatras finalmente le dan un papel confirmando su excedencia del servicio militar. El recluta se hace con el papel, lo examina, y exclama: «¡Esto es!». Aquí también la búsqueda misma genera su objeto. Y en ello reside la paradoja definitiva del *Anstoss* fichteano: no es inmediatamente externo al movimiento circular de la reflexión, sino un objeto que es postulado por este mismo movimiento (autorreferencial). Su trascendencia (impenetrabilidad, irreductibilidad a un objeto representado corriente y ordinario) coincide con su inmanencia absoluta.

¿Es el *Anstoss* entonces inmanente o trascendente? ¿«Provoca/perturba» al Yo desde fuera, o es postulado por el mismo Yo? En otras palabras: ¿tenemos en primer lugar (idealmente) la Vida pura del Yo autopostulante, que entonces postula el obstáculo? Si es trascendente, tenemos al sujeto

finito limitado por el *Anstoss* (sea en la forma de la Cosa en sí kantiana, o en la forma, hoy mucho más aceptable, de la intersubjetividad; de otro sujeto como la única Cosa auténtica, como el *Anstoss* ético). Si es inmanente, obtenemos la aburrida y perversa lógica del Yo que postula un obstáculo para poder superarlo. Así que la única solución es: simultaneidad/superposición absolutas de la autopostulación y el obstáculo; esto es, el obstáculo es el «residuo» excrementicio del proceso de autopostulación, no tanto postulado como expulsado, excretado/secretado, como el anverso de la actividad de autopostulación. En este sentido, *Anstoss* es el *a priori* trascendental de la postulación, aquello que incita al Yo hacia una postulación sin fin, el único elemento no-postulado. O en lacaniano, y siguiendo la lógica de Lacan del «no-Todo»: el Yo (finito) y el no-Yo (objeto) se limitan, mientras que en el nivel absoluto no hay nada que no sea Yo, el Yo es ilimitado y por esa razón no-Todo; el *Anstoss* es lo que hace de él no-Todo.

Sylvain Portier formuló claramente este punto crucial: «Si intentamos dar cuenta del "límite", deberíamos tener cuidado en no representarlo nunca de un modo *objetivo* o, más bien, *objetivado* » [24] . La típica afirmación de que Kant era consciente de la necesidad de presuponer una X externa que nos afecta cuando experimentamos sensaciones, mientras que Fichte cerró el círculo del solipsismo trascendental, yerra el tiro e ignora la finura de la argumentación de Fichte: Fichte prescinde de la *Ding an sich* no porque postule el sujeto trascendental como un Absoluto infinito, sino precisamente en función de la *finitud* del sujeto trascendental. O, como afirmaba el primer Wittgenstein: «Nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro campo visual». Como el campo de la visión, la vida es finita, y por esa misma razón no podremos nunca ver su límite; en este sentido, «vive eternamente quien vive en el presente» (*Tractatus* 6.4311): precisamente porque estamos *dentro* de nuestra finitud, no podemos salir de ella y percibir su limitación. Esto es aquello a lo que apunta Fichte cuando subraya que no se debería concebir el Yo trascendental como un espacio cerrado rodeado por otro espacio externo de entidades nouménicas.

Este punto puede aclararse más en los términos de la distinción de Lacan entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación: cuando me postulo/defino directamente como un ser finito, que existe en el mundo entre otros seres, en el nivel de la enunciación (la posición desde la que hablo) ya estoy objetivando el límite entre yo mismo y el resto del mundo;

esto es, adopto la posición infinita desde la que puedo observar la realidad y localizarme en ella. En consecuencia, el único modo de que pueda afirmar realmente mi finitud es aceptar que mi mundo es infinito, puesto que no puedo encontrar su límite *dentro* de él [25] . Como señala Wittgenstein, este es también el problema con la muerte: la muerte es el límite de la vida que no puede encontrarse *dentro* de la vida; y solo un auténtico ateo puede aceptar plenamente este hecho, como aclaraba Ingmar Bergman en su gran manifiesto ateo, escrito precisamente a propósito de su película más «religiosa», *El séptimo sello:*

> Mi temor a la muerte estaba en cierto grado vinculado a mis conceptos religiosos. Más tarde, pasé por una cirugía menor. Por error, se me administró demasiada anestesia. Sentí como si yo hubiera desaparecido de la realidad. ¿Adónde fueron esas horas? Pasaron en un microsegundo.
>
> Repentinamente me di cuenta; *así es como es.* Que uno puede ser transformado, del *ser* al *no-ser;* era díficil de asumir. Pero para una persona con una ansiedad constante acerca de la muerte, era liberador. Pero al mismo tiempo parece un poco triste. Te dices a ti mismo que habría sido divertido encontrar nuevas experiencias una vez que tu alma haya tenido un poco de descanso, y crecer acostumbrado a estar separado de tu cuerpo. Pero no pienso que eso sea lo que te ocurre. En primer lugar tú *eres*, después *no eres.* Esto lo encuentro profundamente satisfactorio; eso que antes había sido tan enigmático y aterrador, es decir, que lo que podría existir más allá de este mundo, no existe. Todo es de este mundo. Todo existe y ocurre dentro de nosotros, y fluimos dentro y fuera de los otros. Me parece que está bastante bien [26] .

Hay por lo tanto algo de verdad en el bien conocido argumento de Epicuro contra el miedo a la muerte (no hay nada que temer: mientras que estás vivo, no estás muerto, y cuando estás muerto, no sientes nada). La fuente del miedo a la muerte es el poder de la imaginación; la muerte como un acontecimiento es la anamorfosis definitiva. Al temerla, experimentamos un no-acontecimiento, una no-entidad (nuestro paso al no-ser), como un acontecimiento.

Ernesto Laclau ha desarrollado la idea de que, en una relación antagonista, la diferencia externa coincide con la diferencia interna: la diferencia que me separa de otras entidades a mi alrededor, y que por lo tanto garantiza así mi identidad, simultáneamente corta mi identidad, dejándola rota, inestable, truncada [27] . Esta tensión debe extenderse a la plena identidad dialéctica de opuestos: la condición de posibilidad de la identidad es, al mismo tiempo, su condición de imposibilidad; la afirmación de la autoidentidad se basa en su opuesto, en un resto irreductible que trunca toda identidad.

Por esto es por lo que Fichte está en lo cierto al afirmar que el prototipo de toda identidad es el Yo = Yo, la identidad del sujeto consigo mismo; el concepto lógico-formal de (auto)identidad viene en segundo lugar, debe fundamentarse en un concepto lógico *trascendental* de autoidentidad del Yo. Cuando Fichte enfatiza el hecho de que el Yo absoluto no es un hecho *(Tatsache)* sino una acción *(Tat-Handlung)*, que su identidad es pura y totalmente procesual, quiere decir precisamente que el sujeto es el resultado de su propio fracaso a la hora de convertirse en un sujeto. Intento hacerme plenamente real como sujeto, fracaso (en convertirme en un sujeto), y este fracaso *es* el sujeto (que soy). *Solo* en el caso del sujeto obtenemos esta plena coincidencia de fracaso y éxito, de la identidad fundamentada en su propia carencia. En todos los otros casos se da la apariencia de una identidad sustancial que precede o subyace a la procesualidad. Y la clave de la crítica de Fichte del «dogmatismo» realista es afirmar la prioridad ontológico-trascendental de esta pura procesualidad del Yo sobre cada entidad sustancial: cada apariencia de identidad sustancial debe ser aceptada en términos de génesis trascendental, como el resultado «reificado» de la pura procesualidad del Yo. El paso de Yo = Yo a la delimitación entre el Yo y el no-Yo es por lo tanto el paso del antagonismo inmanente a la limitación externa que garantiza la identidad de los polos opuestos: el puro Yo autopostulante no se divide simplemente a sí mismo entre el no-Yo postulado y el Yo finito opuesto a él; postula el no-Yo y el Yo finito como opuestos mutuamente limitantes, para poder resolver la tensión inmanente de esta procesualidad.

La afirmación de que la limitación del sujeto es simultáneamente externa e interna, que el límite externo del sujeto es siempre su limitación interna es, desde luego, desarrollada por Fichte en la tesis principal de su «idealismo absoluto trascendental»: todo límite externo es el resultado de una autolimitación interna. Esto es lo que Kant no ve: para él, la Cosa en sí es directamente el límite externo del campo fenoménico constituido por el sujeto. En otras palabras: el límite que separa lo nouménico de lo fenoménico no es la autolimitación del sujeto trascendental, sino simplemente su límite externo.

Sin embargo, ¿no apoya todo esto la lectura estándar, según la cual Fichte marca el pasaje al idealismo absoluto trascendental, donde cada límite externo de la subjetividad es cooptado, re-inscrito como un momento de la automediación/limitación infinita del sujeto? Deberíamos complementar la

tesis de que cada límite del sujeto es (o está fundamentado en) la autolimitación del sujeto, junto a la tesis de la superposición de la limitación externa e interna; si hacemos eso, entonces el acento en la «autolimitación» del sujeto cambia desde el genitivo subjetivo al genitivo objetivo: «limitación del yo» no en el sentido de que el sujeto es el agente único y dueño de su propia limitación, abrazando sus límites en la actividad de su automediación, sino en el sentido de que la limitación externa del yo trunca desde dentro la misma identidad del sujeto. Es (de nuevo) Portier quien aclara este punto:

> En la medida en que es precisamente «Yo absoluto», el Yo no es el «no-Yo»; este es por lo tanto (para el Yo) absolutamente nada, una pura nadeidad o, como el propio Fichte lo expresa, una suerte de «no-ser». Deberíamos por tanto tener cuidado en no representarnos el no-Yo como *otro nivel* que aquel propio del Yo: fuera del «campo trascendental» del Yo postulante no hay realmente nada más que la ausencia de todo espacio; en otras palabras, el *no-nivel*, el *vacío* que es propio del no-Yo [28] .

Lo que esto significa es que, puesto que no hay nada fuera de la (auto)postulación del Yo absoluto, el no-Yo solamente puede emerger –solo puede ser postulado– como correlativo a la no-postulabilidad del Yo: *el no-Yo no es nada más que la no-postulabilidad del Yo.* O traducido a términos más familiares: puesto que, en la perspectiva egológica absoluta, toda actividad postulante es actividad del Yo, cuando el Yo encuentra el no-Yo como activo, como realidad objetiva que ejerce presión activa en el Yo, resistiéndola activamente, esto solo puede ser el resultado de la propia pasividad del Yo. Es decir: *el no-Yo es activo solo en la medida en que devengo pasivo y le dejo entonces actuar sobre mí* [29] . Allí reside, para Fichte, la falla en la Cosa en sí de Kant: si la Cosa kantiana es concebida como si existiera independientemente del Yo y ejerciendo presión sobre él, estamos tratando aquí con *una actividad en el no-Yo a la que no corresponde ninguna pasividad en el Yo mismo.* Y esto es totalmente impensable para Fichte, un resto de dogmatismo metafísico.

Esto nos lleva al tema de la finitud del sujeto: en Fichte, la síntesis *a priori* de lo finito y lo infinito es la *finitud* del Yo postulante:

> El Yo, es decir, el «acto de reflexión-en-sí-mismo» siempre debe «postular algo absoluto fuera de sí mismo», sin dejar de reconocer que esta entidad solo puede existir «para él», es decir, relativamente a la finitud y al preciso modo de intuición del Yo [30] .

Fichte resume así la idea básica de la filosofía de la reflexión, que habitualmente se expresa de manera crítica: en el momento en que el sujeto se experimenta como redoblado en la reflexión, atrapado en oposiciones y demás, debe vincular esta propia división/condición mediata a algún inaccesible Absoluto presupuesto, creado como el modelo al que el sujeto intenta unirse. La misma idea puede expresarse en términos más cercanos al sentido común: cuando los humanos se ven atrapados en toda la agitación que supone la actividad, nuestra propensión es la de imaginar un punto externo de referencia absoluto que daría una orientación para esa actividad, y le daría cierta estabilidad. Lo que Fichte hace aquí, en la mejor tradición de la fenomenología trascendental, es leer esta constelación de un modo puramente inmanente: no deberíamos olvidar nunca que este Absoluto, precisamente en la medida en que es experimentado por el sujeto como la presuposición de su actividad, es en realidad *postulado* por el sujeto, es decir, «solo puede existir *para él* ». Dos consecuencias cruciales se siguen de tal lectura inmanente: en primer lugar, el Absoluto infinito es la presuposición de un sujeto finito; su espectro solamente puede surgir dentro del horizonte de un sujeto finito que experimenta su finitud como tal. En segundo lugar, esta experiencia de la fractura que separa al sujeto del Absoluto infinito es inherentemente práctica, obligando al sujeto a una actividad incesante. Seidel concluye perspicazmente que, con esta visión práctica, Fichte también despeja el terreno para una nueva desesperación radical: no solo la desesperación de que yo no pueda llevar a cabo el Ideal; no solo la desesperación de que la realidad es demasiado dura para mí; sino la desesperación que viene de la sospecha de que el Ideal *en sí* está invalidado, que no merece la pena [31] .

División y limitación

Puede verse ahora el papel absolutamente central del concepto de *limitación* en todo el edificio teórico de Fichte. Esta contrasta tanto con el realismo dogmático que postula el no-Yo sustancial como la única agencia auténtica e independiente, como con el «realismo idealista» *à la* Descartes o Leibniz, para los que la única realidad auténtica es la de la sustancia espiritual monádica y toda la actividad del no-Yo es una mera ilusión. Para Fichte, la relación del Yo y el no-Yo es de limitación mutua. Aunque esta

limitación mutua se postula siempre *dentro* del Yo absoluto, la clave está en concebir este Yo *no* de un modo realista, como una sustancia espiritual que «contiene todo en sí», sino como un *medium* abstracto y puramente ideal-trascendental en el que el Yo y el no-Yo se delimitan mutuamente. No es el Yo absoluto el que es «la realidad (más alta)»; al contrario, el Yo *solo adquiere realidad mediante/en su encuentro real con la fuerza opuesta de un no-Yo que lo frustra y limita.* No hay realidad del Yo al margen de su oposición al no-Yo, al margen de este choque o este encuentro con un poder que se le opone y le frustra (y que, en su generalidad, abarca todo, desde la inercia natural del cuerpo a la presión de las limitaciones sociales y sus instituciones sobre el Yo, por no mencionar la presencia traumática del *otro* Yo). Privar al Yo del no-Yo equivale a privarlo de su realidad. El no-Yo es por lo tanto no el objeto abstracto *(Objekt)* de la contemplación distanciada del sujeto, sino el objeto como *Gegenstand*, lo que se yergue ahí ante mí, como un obstáculo a mi desempeño. Como tal, la pasividad del sujeto frente a un objeto que frustra su esfuerzo práctico de postulación, su esfuerzo *tético*, es literalmente *patético*, o más bien, *pático* [32] . Dicho de otro modo, el sujeto solo puede ser frustrado (y experimentar el objeto como un obstáculo) en la medida en que está él mismo orientado hacia fuera, «empujando» hacia fuera en su esfuerzo práctico.

De modo que, dentro del Yo (postulante de manera absoluta), el Yo (finito) y el no-Yo son postulados como divisibles, limitándose mutuamente. O como dijo Fichte en su famosa fórmula: «*Yo opongo en el Yo un no-Yo divisible al Yo divisible*». Jacobi estaba en lo cierto cuando, en un llamativo pasaje de su famosa carta a Fichte, designaba las *Wissenschaftslehre* de este último como un «materialismo sin materia»: la «conciencia pura» del Yo absoluto (dentro de la cual el Yo y el no-Yo se delimitan mutuamente) funciona efectivamente como una versión idealista de la materia en el materialismo abstracto, esto es, como espacio abstracto (matemático) infinitamente dividido entre el Yo y el no-Yo.

En ningún lugar es más claramente discernible la proximidad de (y simultáneamente, la distancia entre) Fichte y Hegel que en la diferencia entre sus nociones respectivas de limitación. Lo que ambos comparten es la paradójica idea de cómo, lejos de excluirse, la limitación y el infinito auténtico son dos aspectos de la misma constelación conceptual. En Hegel, la superposición de infinito auténtico y autolimitación se desarrolla en el concepto de autorrelación: en la infinitud auténtica, la relación-con-otro

coincide con la autorrelación; esto es aquello que, para Hegel, define a la estructura más elemental de la vida. Una serie de investigadores contemporáneos en ciencias biológicas, desde Lynn Margulis hasta Francisco Varela, afirman que el auténtico problema de la biología no es cómo un organismo y su entorno interactúan o se conectan, sino, más bien, cómo un organismo autoidéntico distinto surge a partir de su ambiente. ¿Cómo forma una célula la membrana que separa su interior de su exterior? El auténtico problema no es por lo tanto cómo se adapta un organismo a su ambiente, sino cómo llega a ser algo, una entidad separada, que debe adaptarse en primer lugar. En este punto crucial, sorprendentemente, el lenguaje de la biología contemporánea comienza a parecerse al lenguaje de Hegel. Cuando Varela, por ejemplo, explica su noción de autopoiesis, repite casi literalmente el concepto hegeliano de vida como entidad teleológica, autoorganizada. Su concepto central del bucle o *bootstrap* apunta hacia la hegeliana *Setzung der Voraussetzungen* (postulación de las presuposiciones):

> La autopoiesis intenta definir el carácter único de la emergencia que produce la vida en su forma celular fundamental. Es específica del nivel celular. Hay un proceso circular o reticular que engendra una paradoja: una red de reacciones bioquímicas que se autoorganiza produce moléculas que hacen algo específico y único: crean un límite, una membrana que encierra la red misma que ha producido los elementos constituyentes de la membrana. Esto es una autorreferencia lógica, un bucle: una red produce entidades que crean un límite, el cual encierra la red que produce el límite. Este bucle es precisamente lo que es único en las células. Cuando dicha autoorganización se completa, aparece una entidad que se autodistingue. Esta entidad ha producido su propio límite, y no requiere de un agente externo para reconocerse o decir «estoy aquí». Es en sí misma una autodistinción. Se autogenera a partir de una mezcla primordial, física y química [33] .

La conclusión que debe extraerse aquí es por lo tanto que el único modo de dar cuenta del surgimiento de la distinción entre el «dentro» y el «fuera» constitutivo de un organismo viviente, es postular una suerte de inversión autorreflexiva por medio de la cual –por decirlo en hegeliano– el Uno de un organismo en su totalidad «postula» retroactivamente como su resultado, como aquello que domina y regula, todas sus causas (por ejemplo, los múltiples procesos a partir de los cuales surgió). De este modo, y únicamente de este modo, un organismo ya no está limitado por condiciones externas sino que es autolimitado; de nuevo, como Hegel habría dicho, la vida surge cuando la limitación externa (de una entidad por su ambiente) se convierte en autolimitación. Esto nos lleva de vuelta al problema de la

infinidad: para Hegel, la auténtica infinitud no significa expansión sin límites, sino una autolimitación activa (autodeterminación), frente al ser-determinado-por-el-otro. En este sentido, la vida (incluso en su forma más elemental, como una célula viviente) es la forma básica de la auténtica infinitud, puesto que implica ya el bucle mínimo a través del que un proceso no solo es determinado por el Afuera de su ambiente, sino que es él mismo capaz de (sobre)determinar el modo de esta determinación y por lo tanto «postula sus presuposiciones». La infinitud adquiere su primera existencia auténticamente real en el momento en que la membrana de la célula comienza a funcionar como una autofrontera. De modo que, cuando Hegel incluye a los minerales en la categoría de «vida», como la forma más baja de organismo, ¿no anticipa a Lynn Margulis, quien también insiste en la existencia de formas de vida que preceden a la vida vegetal y animal?

En Fichte, sin embargo, el vínculo entre infinitud y limitación es completamente diferente: la infinitud fichteana es una «infinitud actuante», la infinitud de la implicación práctica del sujeto [34] . Aunque, obviamente, un animal también pueda ser frustrado en su ser por objetos/obstáculos, no experimenta su situación como limitada *strictu sensu;* no es consciente de su limitación, puesto que simplemente se ve constreñido por/en ella. Pero el hombre sí experimenta su situación como frustrantemente limitada, y esta experiencia está sostenida por su impulso infinito a salir de esta limitación. De este modo, la «infinitud actuante» del hombre está directamente fundamentada en la experiencia de su propia finitud. Un animal está simplemente/inmediatamente limitado, es decir, su límite es externo a él y por lo tanto es invisible desde dentro de su limitado horizonte (si un animal hablara, no diría «Yo estoy limitado por mi pequeño y pobre mundo, inconsciente de lo que me estoy perdiendo»). Sin embargo, la limitación de un hombre es «autolimitación» en el sentido de que corta su identidad desde dentro, frustrándola, «finitizándola»; y esto impide que el hombre no solo «devenga mundo», sino que devenga *él mismo.* Esta es la (a menudo obviada) contraparte de la tesis básica de Fichte sobre cómo *«Yo opongo en el Yo un no-Yo divisible al Yo divisible».* El hecho de que el límite entre el Yo y el objeto/obstáculo caiga dentro del Yo, implica no solo la triunfante conclusión de que el Yo es la unidad abarcadora de sí mismo y su otro objeto; también implica la conclusión mucho más incómoda, y en realidad traumática, de que el objeto/obstáculo atraviesa la identidad misma del Yo, haciendo de ella algo finito/frustrado.

Esta idea crucial nos permite aproximarnos a lo que algunos intérpretes ven como *el problema* de Fichte por antonomasia: ¿cómo pasar del Yo al no-Yo como un En-sí que tiene una consistencia al margen del automovimiento reflexivo del Yo? La circular autopostulación del Yo, incapaz incluso de fundamentarse realmente, ¿sencillamente cuelga del aire? (Recordemos la comparación que realizaba Madame de Staël entre la autopostulación del Yo en Fichte y el Barón de Münchhausen). Pierre Livet propuso una ingeniosa solución [35] : puesto que *debe* haber una suerte de punto exterior de referencia para el Yo (sin él, el Yo simplemente colapsaría sobre sí mismo), y puesto que este punto sin embargo no puede ser directamente externo al Yo (puesto que tal externalidad equivaldría a una concesión a la Cosa en sí kantiana que impide la autopostulación absoluta del Yo), solo hay un modo consistente de salir de este callejón sin salida. A saber: fundamentar el movimiento circular de la reflexividad en sí misma, no por medio del truco imposible de Münchhausen, en el que la X que debe fundamentarse es la que proporciona retroactivamente su propio fundamento, sino mediante su referencia a *otro* Yo. De este modo, obtenemos un punto de referencia que es externo a un Yo singular, y que este experimenta como un núcleo opaco e impenetrable, pero que no es ajeno al movimiento reflexivo de la (auto)postulación, puesto que es meramente *otro* círculo de tal (auto)postulación. (De esta manera, Fichte puede fundamentar la necesidad *a priori* de la intersubjetividad).

No podemos por más que admirar la elegante simplicidad de esta solución que trae a la memoria el concepto freudiano-lacaniano del *Prójimo* como la Cosa traumática e impenetrable. No obstante, por ingeniosa que sea la solución, acaba sin embargo fallando, al olvidar el hecho de que la relación del Yo con el objeto, en el estricto sentido formal de la génesis trascendental, precede a la relación del Yo con otro Yo: el Otro primordial, el prójimo como Cosa, *no* es otro sujeto. El *Anstoss* que despierta (a lo que habría sido) el sujeto de su estado presubjetivo es un Otro, pero no el Otro de la intersubjetividad (recíproca).

El Absoluto finito

Podemos ver ahora cuán fatal es el error de despreciar el pensamiento de Fichte como el paroxismo del idealismo alemán, como el representante del

idealismo «en su peor momento». Según este lugar común, Hegel representa el momento de locura, el sueño de un Sistema del Conocimiento Absoluto; pero –se suele decir– su obra contiene gran cantidad de material histórico útil, así como muchas ideas valiosas sobre historia, política, cultura y estética. Fichte, al contrario, en la medida en que se considera una primera y más loca versión de Hegel, no representa *nada más* que la locura (véase, de Bertrand Russell, su *Historia de la filosofía occidental*). Incluso Lacan se refiere al pasar a la posición radical del solipsismo como una forma de locura que no podía ser defendida por ningún hombre cuerdo. Incluso aquellos que defienden a Fichte ven en su pensamiento la plasmación más extrema de la subjetividad moderna. Al hojear la obra de Fichte, no puede dejar de parecernos así: comenzamos con *Ich* = *Ich*, la autopostulación del Yo; después pasamos al no-Yo; después… En resumen: puras raciocinaciones abstractas, apoyadas en argumentos ridículos y oscuras referencias a la matemática, oscilando además entre los saltos argumentativos más extraños y las referencias a un pobre sentido común.

Sin embargo la paradoja es que, como en Kant, Schelling y todo el idealismo alemán, lo que parece una especulación abstracta se convierte en fuente de una idea sustancial en el momento en que la relacionamos con nuestra experiencia más concreta. Por ejemplo, cuando Fichte afirma que la oposición/postulación del no-yo *acaece porque* el yo absoluto/ideal es postulado por el yo finito, esto tiene sentido como descripción especulativa de la implicación práctica concreta del sujeto finito. Es decir, cuando yo (como sujeto finito) «postulo» un objetivo ideal/inalcanzable, la realidad finita fuera de mí aparece como «no-yo», como un obstáculo a mi objetivo, obstáculo que debe ser superado, transformado. Esta es la versión de Fichte (tras Kant) de la «primacía de la razón práctica»: la manera en que percibo la realidad depende de mis proyectos prácticos. Un obstáculo no es un obstáculo para mí como entidad, sino para mí como ser implicado en la realización de un proyecto: «si mi ideal como profesional de la salud es salvar vidas, entonces comenzaré a ver en mis pacientes las cosas de las que necesito preocuparme: comenzaré a ver “cosas” tales como la presión de la sangre, altos niveles de colesterol, etcétera» [36] . Un ejemplo más perspicaz aún: «Si… soy un acaudalado capitalista al que se le conduce a través de un barrio de chabolas en mi limusina con aire acondicionado, no veo la pobreza y la miseria de los habitantes locales. Lo que veo es gente que depende del Estado y que son demasiado perezosos para trabajar,

etcétera» [37] . Sartre estaba realmente de un humor fichteano cuando, en un famoso pasaje de *El ser y la nada*, afirmaba que

> cualquiera que sea la situación en la que se encuentra, el para-sí debe asumir plenamente esta situación con su peculiar coeficiente de adversidad, incluso aunque sea insoportable… ¿No soy yo quien decide el coeficiente de adversidad en las cosas e incluso su impredecibilidad al decidir yo mismo? [38] .

El extraño sintagma «coeficiente de adversidad» pertenece a Gaston Bachelard, que había sometido a crítica el concepto de Husserl de la objetividad noemática en cuanto constituida por la actividad noética del sujeto trascendental, argumentando que este concepto ignora el «coeficiente de adversidad» del objeto, la inercia de los objetos que se resisten a su apropiación subjetiva. Si bien concede el argumento acerca de la inercia del En-sí, la idiocia de lo real, Sartre señala, de manera fichteana, que experimentamos esta inercia de lo Real como adversidad, como un obstáculo, solo respecto a los proyectos determinados de cada uno:

> Mi libertad a la hora de elegir mis objetivos o proyectos implica que también he elegido los obstáculos que encuentro por el camino. Es al decidir escalar esta montaña que he convertido la debilidad de mi cuerpo y lo empinado de los riscos en obstáculos, algo que no eran cuando me contentaba solo con contemplar la montaña desde la comodidad de mi sillón [39] .

Solo esta primacía de lo práctico nos permite entender cómo Fichte reduce la cosa percibida a la actividad de percibirla, es decir, cómo emprende la tarea de generar la cosa (percibida) a partir de su percepción. Desde este punto de vista fenomenológico, el En-sí del objeto es el resultado del largo y arduo trabajo a través del cual el sujeto aprende a distinguir, dentro del campo de sus representaciones, entre la apariencia meramente ilusoria y el modo en que la cosa que aparece es en sí misma. El En-sí es, por lo tanto, también una categoría del aparecer: no designa la inmediatez de la cosa independiente de su aparecer ante nosotros, sino el modo más mediato del aparecer. ¿Pero cómo?

El yo transfiere cierta cantidad de realidad fuera de sí mismo; externaliza parte de su actividad en un no-Yo que es de este modo «postulado como no-postulado», es decir, aparece como «independiente» del Yo. La paradoja de Fichte aquí es que «la *finitud* del Yo… y no su *reflexividad*, es lo que hace necesarias a las diferentes modalidades de objetivación del no-Yo con el que este Yo se relaciona» [40] . Dicho de otro modo, el Yo se ve atrapado

en este círculo cerrado de objetivaciones no porque sea el Fundamento infinito de todo ser, sino precisamente porque es finito. El punto crucial es el paradójico vínculo entre infinitud (en el sentido de ausencia de limitación externa) y finitud: toda limitación debe ser autolimitación no porque el Yo sea un fundamento divino infinito de todo ser, sino precisamente por su radical finitud: como tal, como finito, no puede «trepar sobre sus propios hombros» (o «saltar por encima de su propia sombra») y percibir su propia limitación externa. Está plenamente justificado que Portier hable del «*círculo* del conocer finito absoluto»: finitud e infinitud ya no son opuestos; es nuestro mismo encuentro con el obstáculo (y, por lo tanto, la consciencia de nuestra finitud) la que, simultáneamente, nos hace conscientes de la infinitud en nosotros mismos, de la Tarea infinita que nos aguarda en el núcleo de nuestro ser [41] .

Se equivoca entonces la interpretación habitual, según la cual Fichte no es capaz de deducir la necesidad del «choque», del encuentro con el obstáculo que activa la actividad del sujeto. Este «choque» *debe* surgir «de la nada», a causa de la radical finitud del sujeto; se posiciona como una intervención del Afuera radical, que por definición no puede ser deducido (si fuera deducible, estaríamos otra vez con el sujeto/sustancia metafísicos que genera todo su contenido a partir de sí mismo):

> El golpe de genio de Fichte reside sin duda en que, de la inevitable *falta* que atañe a su deducción categórica, no hace su debilidad, sino la fuerza suprema de su sistema: el hecho de que la Necesidad solo pueda ser deducida a partir del punto de vista práctico es en sí mismo (teórica y prácticamente) *necesario* [42] .

Es aquí, en esta coincidencia de contingencia y necesidad, de libertad y limitación, donde podemos encontrar el «acmé del edificio de Fichte» [43] . En este «choque», en el impacto del no-Yo sobre el Yo (descrito por Fichte simultáneamente como «imposible» y «necesario»), la finitud (Ser limitado por un Otro) y la libertad no se sitúan ya como opuestos, puesto que solo puedo ser libre mediante el encuentro violento con el obstáculo.

Por esto, para Fichte es el Yo infinito, y no el no-Yo, el que debe «finitizarse»; aparecer como el Yo (auto)limitado, dividirse entre Yo absoluto y Yo finito opuesto a no-Yo. Lo que esto significa es que, como dice Portier de modomaravillosamente conciso, «cada no-Yo es el no-Yo de un Yo, pero ningún Yo es el Yo de un no-Yo» [44] . Esto, sin embargo, no significa que el no-Yo sea simplemente interno al Yo, el resultado de su

autorrelación. Deberíamos ser muy precisos aquí. Al margen de la tentación «dogmática» habitual, consistente en concebir el Yo como parte del no-Yo, como parte de la realidad objetiva, está la mucho más difícil y no menos «dogmática» tentación del realismo trascendental: la tentación de hipostatizar el Yo absoluto en una suerte de meta-sujeto/Sustancia nouménica que engendra al sujeto finito como su apariencia fenoménica o empírica. En este caso no habría objetos auténticamente «reales»: los objetos serían en todo caso meros objetos-fantasmales, espectros engendrados por el Yo absoluto en el juego circular que mantiene consigo mismo. Este punto es absolutamente crucial si queremos evitar esa idea de Fichte como el ridículo «idealista absoluto»: el Yo absoluto no está meramente jugando consigo mismo, postulando obstáculos y después superándolos, mientras que en secreto es consciente de que es el único jugador en el campo. El Yo absoluto *no es* el Fundamento absoluto real/ideal de todo; su estatuto es radicalmente *ideal,* es la presuposición ideal del Yo finito implicado prácticamente y como única «realidad» (puesto que, como hemos visto, el Yo se hace «real» solo a través de su autolimitación, al encontrar el obstáculo del no-Yo). Por esto es por lo que Fichte es un idealista-moralista, un idealista de la Tarea infinita: la libertad no es algo que sustancialmente coexista con el Yo, sino algo que debe ser adquirido a través de una ardua lucha, a través del esfuerzo de la cultura y la autoeducación. El Yo infinito no es nada más que el proceso de su propio devenir infinito.

Esto nos lleva de vuelta a la solución de Fichte del problema del solipsismo: aunque en el nivel de la observación teórica seamos receptores pasivos y al nivel de la práctica seamos activos (intervenimos en el mundo, imponemos nuestros proyectos en él), no podemos superar el solipsismo desde el punto de vista teórico, sino solo desde un punto de vista práctico: «[si] no [hay] esfuerzo, [entonces] no [hay] objeto» [45] . En cuanto Yo teorético, puedo imaginarme fácilmente como una mónada solitaria inmersa en una red etérea, no-sustancial, compuesta por mis propias fantasmagorías; pero en el momento en que me implico en la práctica, debo luchar con la resistencia del objeto, o como dice el mismo Fichte: «La coerción por la que se impone la creencia en la realidad es una coerción moral, la única posible para un ser libre» [46] . O como dijo mucho después Lacan: la ética es la dimensión de lo Real, la dimensión en la que los equilibrios

imaginarios y simbólicos se ven perturbados. Por esto es por lo que Fichte puede y debe rechazar la solución kantiana de las antinomias dinámicas: si las resolvemos del modo kantiano, asignando simplemente cada una de las dos tesis opuestas a un nivel diferente (fenoménicamente estamos sujetos a la necesidad, mientras que nouménicamente somos libres), escondemos el hecho de que *el mundo en el que intervenimos con nuestros actos libres es el mismo mundo de la realidad fenoménica en el que luchamos por nuestra libertad*. Esta es también la razón por la que Fichte puede evitar el mencionado *impasse* alcanzado por Kant en su *Crítica de la razón práctica*, donde emprende la tarea de responder a la pregunta sobre qué nos pasaría si consiguiéramos acceder al dominio nouménico, a la *Ding an sich* (seríamos meras marionetas privadas de nuestra libertad). Fichte nos permite clarificar esta confusión que surge cuando insistimos en la oposición entre lo nouménico y lo fenoménico: el Yo no es una sustancia nouménica, sino la espontaneidad pura de la autopostulación; por esto su autolimitación no necesita un Dios trascendente que manipule nuestra situación terrenal (limitando nuestro conocimiento) para nutrir nuestro crecimiento moral; se puede deducir la limitación del sujeto de un modo totalmente inmanente.

A los diversos intérpretes les gusta recalcar la ruptura radical o «cambio de paradigma» que tiene lugar entre Kant y Fichte; sin embargo, la atención de Fichte sobre la finitud del sujeto nos insta a reconocer una ruptura no menos radical entre Fichte y Schelling. La idea de Schelling (compartida también por el joven Hegel) es que el unilateral idealismo subjetivo de Fichte debería verse suplementado por un idealismo objetivo, puesto que solo tal aproximación bilateral puede darnos una imagen completa del Sujeto-Objeto absoluto. Lo que se pierde en este cambio de Fichte a Schelling es el punto de vista único de la finitud del sujeto (la finitud que determina la actitud básica de Fichte hacia la realidad como una relación práctica de implicación: la síntesis fichteana solo puede darse como esfuerzo práctico, como un anhelo sin fin). En Fichte, la síntesis de lo finito y lo infinito se da en el esfuerzo infinito del sujeto finito, y el Yo absoluto mismo es una hipótesis del sujeto práctico-finito «tético»; mientras que, en Schelling, el *datum* original es el Absoluto *como* indiferencia del sujeto-objeto, y el sujeto en cuanto opuesto al objeto emerge como el *Abfall*, una caída desde el Absoluto, que es la razón de que reunirse con el Absoluto ya no es para Schelling una cuestión de esfuerzo práctico del Yo, sino una inmersión estética en la indiferencia del Absoluto, que equivale a la

autosuperación del sujeto. En otras palabras, desde el punto de vista de Fichte, Schelling regresa a un «realismo idealista» prekantiano: su Absoluto es de nuevo la Entidad Absoluta nouménica, y todas las entidades finitas/limitadas son sus resultados/restos. Para Fichte, por el contrario, el estatuto del Absoluto (el Yo autopostulante) sigue siendo totalmente ideal-trascendental; es la condición trascendental de la implicación práctica del Yo finito, su hipótesis, nunca un *ens realissimus* dado positivamente.

Precisamente porque el estatuto del Absoluto es, para Fichte, ideal-trascendental, él permanece fiel a la idea básica kantiana de que tiempo y espacio son *formas a priori* de la sensibilidad; esto prohíbe toda noción ingenua-platónica de la realidad finita/material/sensual como versión secundaria y «confusa» del auténtico universo inteligible/nouménico. Para Kant (y Fichte), la realidad material *no es* una versión borrosa del auténtico mundo nouménico, sino una realidad plenamente constituida por sí misma. En otras palabras, el hecho de que tiempo y espacio sean *formas a priori* de la sensibilidad significa que lo que Kant llamaba «esquematismo trascendental» es irreductible: los órdenes/niveles de la sensibilidad y la inteligibilidad son irreductiblemente heterogéneos, y de ellos no se puede deducir nada acerca de la realidad material de las categorías de la razón pura.

La posición de Fichte respecto al estatuto de la naturaleza sigue siendo de tipo kantiano radical: si la realidad es vivida principalmente como obstáculo a la actividad práctica del Yo, esto significa que la naturaleza (la inercia de los objetos materiales) existe solo como materia de nuestra actividad moral, y que su justificación solo puede ser teológico-práctica, no especulativa. Por esto Fichte rechazó todo intento de filosofía especulativa de la naturaleza; y por ello Schelling, el gran practicante de la filosofía de la naturaleza, ridiculizó a Fichte: si la naturaleza solo puede ser justificada teleológicamente, esto significa que el aire y la luz existen solo para que los individuos morales puedan verse y por lo tanto interactuar. Bien consciente de las dificultades que tal visión plantea a nuestro sentido de lo que es creíble, Fichte replicó con risas sarcásticas:

> Me responden: «El aire y la luz a priori, ¡imagínate! ¡Ja, ja, ja! ¡Ja, ja, ja! Vamos, ríe con nosotros: ¡Ja, ja, ja! ¡Ja, ja, ja! El aire y la luz a priori: *tarte à la crème,* ¡ja, ja, ja! ¡Aire y luz a priori! *Tarte à la crème,* ¡ja, ja, ja! ¡Aire y luz a priori! *Tarte a la crème,* ¡Ja, ja, ja!» etcétera, ad infinitum [47] .

La extraña naturaleza de este estallido de sarcasmo en parte reside en el contraste con lo que sería una ridiculización irónica más próxima al sentido común, como la que suscitan las extrañas especulaciones típicas de un filósofo; el tipo de risa cuyo mejor ejemplo es el chiste de mal gusto sobre un filósofo solipsista: «Dejemos que se dé de cabezazos contra la pared y pronto descubrirá si está solo en el mundo, ¡ja, ja, ja!». Aquí el filósofo Fichte ríe ante el argumento de sentido común acerca de que el aire y la luz obviamente no están aquí solo para permitir nuestra actividad moral, sino que simplemente *están* ahí, actuemos o no. La risa de Fichte es todavía más extraña porque se parece al recurso directo del filósofo realista tradicional a la obviedad de la realidad como el mejor argumento contra las especulaciones abstractas. Cuando Zenón el Cínico se enfrentó a las pruebas eleáticas de la no-existencia del movimiento, simplemente alzó y movió su dedo corazón, o algo así cuenta la historia… (en otra versión, simplemente se levantó y comenzó a andar). Sin embargo, según Hegel, cuando uno de los estudiantes presentes aplaudió al maestro por esta prueba del que el movimiento existe, Zenón le golpeó; las apelaciones a la realidad inmediata no cuentan en filosofía, solo el pensamiento conceptual puede hacer el trabajo demostrativo. ¿Qué podría significar la risa de Fichte, entonces, puesto que no reía *desde* el punto de vista del realismo de sentido común (que nos dice que el movimiento existe y el aire y la luz están ahí independientemente de nuestra actividad), sino *desde* este otro punto de vista? La clave para encontrar la respuesta está (como es a menudo el caso con filósofos que esconden sus argumentos más importantes en un pie de página o un comentario secundario) aplastada entre paréntesis. Aquí está la explicación decisiva de Fichte sobre el no-Yo:

> ([Según la opinión habitual,] el concepto del no-Yo es meramente un concepto general que surge a través de la abstracción de todo lo representado *[allem Vorgestellten]*. Pero la superficialidad de esta explicación puede ser fácilmente demostrada. Si yo debiera representar algo, tendría que oponerlo a aquello que representa [el yo representante]. Ahora bien, dentro del objeto de representación *[Vorstellung]* puede y debe haber una X de algún tipo, en la que este objeto se abra como algo que debe ser representado, y no como algo que representa. Pero *el hecho de que* cualquiera que sea la cosa en la que pueda estar esta X no sea aquello que representa, sino algo que debe ser representado, es algo que ningún objeto puede enseñarme; para ser meramente capaz de postular algo como *objeto*, debo conocerlo ya; por lo tanto este debe residir inicialmente en mí mismo, aquello que representa, anterior a toda experiencia posible. –Y esta es una observación tan chocante que cualquiera que no la capte y no es por ello elevado al idealismo trascendental, debe sin duda sufrir de ceguera mental) [48] .

La lógica de esta argumentación puede parecer sorprendente a cualquiera que no esté versado en el idealismo alemán: el *surplus* sobre mis representaciones debe estar *en mí,* en el sujeto representante, precisamente porque hay algo más en el no-Yo, en el objeto, que en las representaciones del sujeto *(Vorstellungen);* precisamente porque no puede ser reducido a una característica general y compartida, abstraída de todas las representaciones; y precisamente porque «se abre como algo a ser representado, y no como aquello que representa» [49] .

Con toda razón subraya Seidel que el *Nicht-Ich* de Fichte debería leerse según lo que Kant llamó el «juicio infinito». Kant introdujo la distinción clave entre juicio negativo e indefinido: el juicio positivo «el alma es mortal» puede ser negado de dos modos, cuando un predicado es negado respecto al sujeto («el alma no es mortal»), y cuando un no-predicado es afirmado («el alma es no-mortal»). La diferencia es exactamente la misma que aquella conocida por todo lector de Stephen King, entre «él no está muerto» y «él es un no-muerto». El juicio indefinido abre un tercer dominio que socava la distinción: el «no-muerto» no está ni vivo ni muerto, sino que precisamente es el monstruoso «muerto viviente». Y lo mismo vale para «inhumano»; «él no es humano» no es lo mismo que «él es inhumano». «Él no es humano» significa simplemente que él es externo a la humanidad, animal o divino, mientras que «él es inhumano» significa algo completamente diferente, es decir que el no es ni humano ni no-humano, sino que está marcado por un exceso terrorífico que, aunque niegue lo que comprendemos como «humanidad», es inherente al ser humano. Quizá deberíamos arriesgarnos con la hipótesis de que esto es lo que cambia con la revolución kantiana: en el universo prekantiano los humanos eran simplemente humanos, seres de razón, que combaten el exceso de la pasión animal y la locura divina; solo con Kant y el idealismo el exceso que debe ser combatido se hace absolutamente inmanente, se sitúa en el núcleo de la subjetividad misma (por eso en el idealismo alemán la metáfora para ese núcleo es la «noche del mundo», a diferencia del concepto ilustrado de la «luz de la Razón» que disipa la oscuridad circundante). De modo que, cuando en el universo prekantiano un héroe enloquece, significa que está privado de su humanidad, en la medida en que las pasiones animales o la locura divina se hacen con el control. Con Kant, sin embargo, la locura señala una explosión del núcleo mismo del ser humano. Del mismo modo, el no-Yo fichteano no es una negación del predicado, sino la afirmación de

un no-predicado: no es «esto no es un Yo», sino «esto *es* un no-Yo» *[this* is *a non-self],* que es la razón por la que el *Nicht-Ich* fichteano debería traducirse más a menudo en inglés como «*non* -Self» que como «*not* -Self» [50] . (Más exactamente: en el momento en que llegamos a la tercera proposición de Fichte –la mutua delimitación o determinación del Yo y el no-Yo–, el no-Yo [*non* -Self] se convierte efectivamente en *no* -Yo [*not* -Self], es decir, algo.)

Fichte comienza con el juicio tético: *Ich* = *Ich,* pura inmanencia de Vida, puro devenir, pura autopostulación, *Tat-Handlung;* la plena coincidencia de lo postulado con el postular. Yo *soy* solo a través del proceso de postularme a mí mismo, y yo no soy nada más que este proceso. *Esta* es la intuición intelectual, este flujo místico inaccesible para la conciencia: toda conciencia necesita algo opuesto a sí misma. Ahora bien –y aquí está la clave–, el surgimiento del *No-Ich* a partir de este flujo puro no está (todavía) delimitado a partir del *Ich:* es una conversión formal pura, como el paso de Hegel del Ser a la Nada. *Ambos, Ich y no-Ich, son ilimitados, absolutos.* ¿Cómo, entonces, pasamos desde el *no-Ich* [*non* -Ich] al Objeto como no-*Ich* [*not* -Ich]? A través del *Anstoss*, este obstáculo éx-timo. *Anstoss* no es ni *Nicht-Ich* (que me incluye) ni Objeto (que está externamente opuesto a mí). *Anstoss* no es ni «absolutamente nada» ni algo (un objeto delimitado); es (por referirnos a la lógica lacaniana de la sutura, tal como la plantea Miller en su texto clásico) una nada *contada como* algo (del mismo modo en que el número uno es cero contado como uno). La distinción entre forma y contenido, sobre la que Fichte insiste tanto, es crucial aquí: en lo que respecta a su contenido, el *Anstoss* es nada; respecto a su forma, (ya) es algo. Por lo tanto es «nada en la forma de algo». Esta distinción mínima entre forma y contenido está ya operando en el paso de la primera a la segunda tesis: A = A es la forma pura, el gesto formal de la autoidentidad, la autoidentidad de una forma consigo misma; no-Yo es su opuesto simétrico, un contenido sin forma. Esta reflexividad mínima es también lo que hace necesario el pasaje de A = A *(Ich* = *Ich)* al no-Yo: sin esta fractura mínima entre forma y contenido, el Yo absoluto y el no-Yo absoluto directamente se superpondrían.

En el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* Kant sostiene que

> todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia.* No obstante, hay que dejar siempre a salvo –y ello ha de tenerse en cuenta– que,

> aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*. De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría *fenómeno sin que nada se manifestara* [51] .

¿No es exactamente esta la tesis hegeliana-lacaniana, no obstante? ¿No es lo suprasensible, que es «apariencia en cuanto apariencia», precisamente una apariencia en la que la nada aparece? Como decía Hegel en su *Fenomenología:* más allá del velo de las apariencias, solo está lo que el sujeto coloca ahí. Este es el secreto de lo Sublime, que Kant no estaba preparado para afrontar. De modo que volvamos a Fichte: ¿no es el *Anstoss* precisamente esta apariencia sin nada que aparece, una nada que aparece como algo? Esto es lo que acerca de manera sorprendente el *Anstoss* al lacaniano *objet petit a,* el objeto-causa del deseo, que es también la positivación de una falta, el sustituto de un vacío.

Hace algunas décadas, Lacan rozó el ridículo al afirmar que el significado del falo es «el cuadrado de –1», pero Kant ya había comparado la Cosa en sí, como *ens rationis,* a la «raíz cuadrada de un número negativo» [52] . En la medida en que aplicamos esta comparación también al *Anstoss* de Fichte, la distinción kantiana entre lo que solo podemos pensar y lo que podemos saber adquiere todo su peso: solo podemos pensar el *Anstoss,* no podemos conocerlo como un objeto-de-representación determinado.

La presuposición postulada

Por recapitular, el intento de Fichte de librarse de la Cosa en sí sigue una lógica muy precisa e interviene en un punto muy preciso de su crítica de Kant. Recordemos que, para Kant, la Cosa es introducida como la X que afecta al sujeto cuando tiene la experiencia de un objeto a través de sus sentidos: la Cosa es principalmente fuente de afecciones sensoriales. Si queremos librarnos de la Cosa, es por lo tanto crucial mostrar cómo el sujeto puede afectar y actuar sobre sí mismo, no solo en el nivel inteligible sino también en el nivel de las afecciones (sensoriales); el sujeto absoluto debe ser capaz de una *autoafección* temporal.

Para Fichte, esta «autoafección sentimental» del Yo por medio de la cual el sujeto experimenta su propia existencia, su propio carácter dado e inerte, y por ello se relaciona consigo mismo (o más bien es para sí) en cuanto ser pasivo, afectado, es el fundamento último de toda realidad. Esto no

significa que toda la realidad, toda experiencia del otro como inerte/resistente, pueda ser reducida a la autoexperiencia del sujeto; significa que solo la autorrelación pasiva del sujeto es la que abre al sujeto a la experiencia de la alteridad.

Ahí culmina todo el esfuerzo de Fichte, en el desarrollo del concepto de *«autoafección sensorial»* del sujeto *como síntesis definitiva de sujeto y objeto.* Si esto es concebible, entonces ya no hay más necesidad de postular, tras la espontaneidad trascendental del Yo, la incognoscible «X nouménica» que «es en realidad» el sujeto: si hay una autoafección genuina, entonces el Yo es también capaz de *conocerse* plenamente a sí mismo, esto es, ya no necesitamos referirnos a un nouménico «yo o él o ello, la Cosa que piensa», como hace Kant en la *Crítica de la razón pura.* Y por esto mismo, podemos ver también que la urgencia de Fichte por librarse de la Cosa en sí está vinculada a su enfoque, centrado en la implicación ético-práctica del sujeto como fundamentado en su *libertad:* si la (auto)experiencia fenoménica del sujeto es solo la apariencia de una sustancia nouménica desconocida, entonces nuestra libertad es solo una apariencia ilusoria y somos realmente como marionetas cuyos actos son controlados por un mecanismo desconocido. Kant era plenamente consciente de esta consecuencia radical (y quizá todo Fichte puede leerse como un intento de evitar este callejón sin salida kantiano).

Pero esta afirmación de la capacidad del sujeto para conocerse plenamente, ¿no contradice el enfoque de Fichte sobre el sujeto en cuanto comprometido prácticamente, en cuanto que pugna con objetos/obstáculos que frustran sus intentos, y es en definitiva finito? ¿Entonces solo un ser infinito se conoce plenamente a sí mismo? La respuesta es que el sujeto fichteano es precisamente la conjunción paradójica de estas dos características, finitud y libertad, puesto que la *infinitud del sujeto (el desarrollo infinito de su implicación ética) es en sí misma un aspecto de su condición finita.*

La clave aquí la proporciona de nuevo el concepto fichteano de delimitación mutua de sujeto y objeto, Yo y *no* -Yo [*not* -Self]: toda actividad está postulada en/como el objeto solamente en la medida en que el Yo es postulado como pasivo; y esta postulación del Yo como pasivo sigue siendo un *acto* del Yo, su autolimitación. Yo soy solo una X pasiva afectada por objetos, en la medida en que (activamente) me postulo como recipiente pasivo. Seidel irónicamente lo denomina la «ley de la conservación de la

actividad»: «cuando la realidad (actividad) es cancelada en el yo, ese *quantum* de realidad (actividad) se postula en el no-Yo [*non* -Self]. Si la actividad es postulada en el no-yo, entonces su opuesto (pasividad) es postulado en el yo: Yo (pasivamente) veo el manzano (activamente) en flor». Sin embargo, esto solo puede ocurrir «porque Yo (activamente) postulo pasividad en mí-mismo, de modo que mi actividad pueda ser postulada en el no-yo… el no-yo no puede actuar sobre mi consciencia a menos que yo (activamente, esto es, libremente) le permita hacerlo» [53] .

Kant ya había previsto esto en la denominada «tesis de la incorporación»: las causas solo me afectan si permito que me afecten. Por esto «tú puedes porque tú debes»: toda imposibilidad externa (a la que se remite la excusa «yo sé que debo, pero no puedo, es imposible…») radica en una autolimitación denegada. Aplicada a la oposición sexual entre las posiciones masculina «activa» y femenina «pasiva», este concepto fichteano de la actividad del no-Yo como estrictamente correlativa a la pasividad del Yo, nos lleva directamente al concepto de Otto Weininger de la mujer como encarnación de la caída del hombre: la mujer existe (como una cosa ahí fuera, actuando sobre el hombre, perturbando su posición ética, descarrilándole) solo mientras el hombre adopte la postura de la pasividad. La mujer es literalmente el *resultado* de la retirada del hombre hacia la pasividad, de modo que no es necesario que el hombre luche activamente contra la mujer; con adoptar una posición activa automáticamente socava la existencia de la mujer, puesto que todo el ser de esta no es nada más que el no-ser del hombre.

Aquí «Fichte se pregunta si la cantidad (esto es, la actividad) del yo puede ser en algún caso igual a cero (= 0), si el yo puede estar totalmente inmóvil, incluso totalmente pasivo». La respuesta de Fichte, desde luego, es no, «puesto que el no-yo tiene realidad solo mientras el yo se vea afectado por ella; de otro modo no tiene ninguna realidad… No veo nada que no *deseo* ver» [54] . Sin embargo, el modo en que interpretemos el estatuto exacto del no-Yo es crucial en este punto: si lo leemos según el juicio infinito kantiano, es decir, como un no-yo que *incluye* el Yo (del mismo modo en que los «no-muertos» incluyen a los muertos), entonces, antes de postular la objetividad, el gesto constituyente/constitutivo del *Ich* debería ser una inmovilización, una retirada, un autovaciamiento del no-Yo, una

autorreducción a ese cero que *es* el Yo. Esta reducción al cero abre el espacio, literalmente, para la actividad de postular o mediar del *Ich*.

Aquí Fichte queda atrapado en un círculo. Su primera proposición es: A = A, *Ich* = *Ich*, esto es, autopostulación absoluta, puro devenir sin sustancia, *Tat-Handlung* (transferencia-actividad), «intuición intelectual». Después llega la segunda proposición: A = no-A, *Ich* = *no-Ich*, el yo postula un no-yo que se opone absolutamente a él; aquí encontramos la contradicción absoluta. Entonces llega la limitación mutua que resuelve esta autocontradicción en su forma doble, práctica (el Yo postula el *no* -Yo como limitado por el yo) y teórica (el yo se postula como limitado por el *no* -Yo); el Yo y el *no* -Yo son, en el mismo nivel, divisibles [55] . La ambigüedad descansa aquí en el hecho de que «el yo absoluto del primer principio no es *algo…* es, simplemente, *lo que es* » [56] . Solo mediante la delimitación

> [ambos] son algo: el *no* -yo es lo que el yo no es, y *viceversa*. Como opuesto al yo absoluto (aunque, como se mostrará debidamente, solo puede oponerse a él en la medida en que esté representado [por él], no en la medida en que es en sí), el no-yo es *absolutamente nada (schlechthin Nichts);* en cuanto opuesto al yo limitable, es una *cantidad negativa* [57] .

Sin embargo, desde el punto de vista práctico, el Yo finito postula el Yo infinito bajo el disfraz del Ideal de la Unidad del Yo y el *no* -Yo, y con él, el no-Yo [*non* -self]como un obstáculo a superar. Nos encontramos entonces en un círculo: el Yo absoluto postula el no-Yo y entonces se finitiza por su delimitación; sin embargo, el círculo se cierra con la presuposición absoluta (la pura autopostulación) que retorna como presupuesta, es decir, como la presuposición *de* lo postulado, y, en este sentido, como dependiente de lo postulado. Lejos de ser una inconsistencia, este es el momento crucial, auténticamente especulativo, en Fichte: la presuposición misma es (retroactivamente) postulada por el proceso que ella misma genera.

El fichteano hueso en la garganta

De modo que antes de desechar su filosofía como el clímax de la locura subjetivista, deberíamos dar una oportunidad a Fichte. Para comprender correctamente este paso al idealismo pleno, es necesario tener en cuenta cómo radicaliza la primacía de la razón práctica, que ya había sido afirmada por Kant. Los primeros críticos de Kant ya habían advertido la relación

ambigua, en su filosofía práctica, entre el imperativo categórico como directo «hecho de la razón» y los postulados de la pura razón práctica (la inmortalidad del alma, la existencia de Dios…), o, en otras palabras, la llamada «imagen moral del mundo» que por sí sola da sentido a nuestra actividad moral. Debemos confiar en que la realidad en la que intervenimos esté ya en sí misma estructurada de tal modo que nos permite alcanzar nuestros objetivos prácticos y progresar hacia un mundo mejor. La premisa de Kant es que estos postulados –que componen la «imagen moral del mundo»– no tienen el mismo estatuto directo e incondicional que nuestra conciencia moral (del imperativo categórico), sino que son el resultado de un razonamiento secundario sobre las implicaciones cognitivas de nuestra conciencia moral. Una vez que concedemos este punto, se impone el paralelismo entre los postulados de la razón práctica que garantiza un significado a nuestra actividad moral, y las ideas regulativas de la razón (teórica) pura, que garantizan la consistencia de nuestro conocimiento. La teleología divina que podemos discernir oscuramente en la naturaleza no es una categoría cognitiva; solo nos ayuda a sistematizar nuestro conocimiento de la naturaleza. Procedemos *como si* hubiera un Dios que gobernara el mundo, pero sin saberlo con certeza. Y lo mismo vale también para la razón práctica: cuando actuamos moralmente, procedemos *como si* hubiera un «orden moral del mundo». Fue Schulze, como hace notar Henrich, quien desarrolló esta crítica en detalle, comparando

> la estructura de la teología moral de Kant con la prueba cosmológica de la existencia de Dios, en la que uno se mueve desde la inevitabilidad de pensar la idea de Dios a la creencia en la existencia de lo que pensamos… en la teología moral de Kant partimos en primer lugar del hecho de la ley moral que presuponemos. Entonces inferimos de este hecho de la razón, que es meramente la consciencia del imperativo categórico, la existencia de un orden moral del mundo… la inferencia procede por el mismo curso ilegítimo de razonamiento que la prueba cosmológica. Ambas infieren de algo dado otra cosa que es inaccesible a nuestra experiencia [58] .

Esta fractura deja por tanto abierta la posibilidad de que nuestra libertad moral sea solo una ilusión, que nosotros somos nouménicamente autómatas ciegos. La respuesta de Fichte a este reproche es muy precisa y refinada: el reproche mismo presupone silenciosamente la primacía de la razón teórica sobre la práctica. Solamente en virtud de la razón teórica podemos decir que la realidad objetiva es más que «mera» certeza subjetiva; desde el punto de vista de la razón teórica, el Yo autopostulante (que existe solo en el modo

subjetivo, «para sí») no existe en absoluto, no se puede encontrar tal cosa en el ámbito de la «realidad objetiva». Además, en la medida en que el espacio de la actividad práctica implica la oposición/conflicto entre sujeto y objeto, el Yo y el no-Yo (es decir, el esfuerzo interminable del Yo por imponer su molde sobre la realidad objetiva), «toda la existencia de la razón práctica está fundamentada en el *conflicto* entre el elemento autodeterminante dentro de nosotros y el elemento de conocimiento teórico. Y la razón práctica se vería ella misma cancelada si este conflicto se eliminara» [59] . Ahí reside la diferencia entre la prueba ontológica de la existencia de Dios y los postulados de la razón práctica: «la prueba cosmo-teológica está basada enteramente en la razón teórica, mientras que la prueba moral se basa en el conflicto entre razón teórica y el Yo en sí mismo» [60] .

Esta primacía fichteana de la razón práctica sobre la teórica es mucho más radical que la kantiana: mientras que Kant afirma la primacía de la razón práctica, todavía mantiene las dos esferas separadas; su argumento clave es en última instancia que debe limitarse el alcance del conocimiento (teórico) para dejar sitio a las creencias (prácticas). Con Fichte, por el contrario, la filosofía práctica «se convierte por primera vez en parte de la epistemología»: él encuentra «elementos que deben ser básicos para la cognición misma y que tradicionalmente han sido separados de la cognición, y conectados con el placer y la acción» [61] .

Solo tomando en cuenta esta primacía de la filosofía práctica podemos responder a la pregunta clave: ¿cómo pasa Fichte de la autopostulación del Yo a la autolimitación del Yo por medio de postular el no-Yo? Dicho de otro modo, ¿cómo pasa de la autopostulación absoluta del sujeto a la delimitación mutua de sujeto y objeto? El problema reside en el hecho de que Fichte no suscribe el axioma fundador de la filosofía de la finitud trascendental poshegeliana, que reafirma la correlación entre sujeto y objeto como el horizonte definitivo de nuestra experiencia. Para él, los dos términos relacionados de la relación sujeto-objeto no tienen el mismo peso. Uno de ellos, el Yo, se ve absolutamente privilegiado, puesto que el Yo es toda la realidad. Por esta razón Fichte solo puede designar al objeto como «no-Yo», es decir, su estatuto debe ser puramente negativo, sin ninguna fuerza positiva. La relación es aquí la que establece una negación lógica: el objeto es un no-sujeto *y nada más que eso.* Sin embargo, todo el pensamiento de Fichte es un esfuerzo gigantesco por concebir toda la

realidad originada a partir de la autorrelación del Yo (de la mente) y la interminable lucha «práctica» del Yo con su opuesto (el objeto, no-Yo) como el hecho insuperable de nuestras vidas. La categoría que encaja en esta relación no es la de negación, sino aquello que Kant llamaba «oposición real» (en su «Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la filosofía», de su fase precrítica, 1763-1764). Cuando dos fuerzas opuestas chocan, cada una puede disminuir la intensidad («cantidad de una cualidad») de la fuerza opuesta, pero esta disminución es por definición el efecto de la fuerza positiva opuesta. Por dar un ejemplo realmente simple: dos grupos de chicos tiran de la cuerda en direcciones opuestas; si la cuerda se mueve a la izquierda, esto significa que la «magnitud negativa» de la fuerza del grupo de la derecha es el resultado del poder superior de la fuerza del grupo de la izquierda (la cuerda no solo no se movió en la dirección en la que tiraban, sino que se movió lejos de ellos). Según Henrich (que merece ser citado *in extenso* sobre este punto), Fichte en realidad hace trampas aquí: toda su construcción del no-Yo se basa en confundir (o saltar entre) negación lógica y oposición real. En otras palabras, aquello que propone como el resultado de una negación lógica (y como tal, una entidad puramente negativa, una no-entidad) lo considera como una contrafuerza positiva:

> Kant da por supuesto que tal reducción de la realidad en un particular se debe a una fuerza *real* en otro particular… el estatuto ontológico de ser un particular negativo depende, en cierto modo, del ser positivo de algún otro particular. Por medio del contraste Fichte asume que *toda* la realidad debe encontrarse en el yo. Por ello no puede evitar decir que el no-yo [*non* -self] no es nada más que una X que reduce la realidad del yo. Este es el origen de la tristemente famosa y perturbadora teoría del *Anstoss;* el impulso que tiene lugar en la actividad del yo y lleva a cabo su reflexión sobre sí mismo…
>
> La suposición de Fichte de que hay una realidad absoluta en el yo depende totalmente de su contrabando con una negación ontológica real, por medio del elemento negativo en el término «*no* -yo» [«*not* -self»]. Fichte simplemente llama al objeto el *no* -yo, y entonces introduce la idea de que su ser es negativo. Ahora quiere decir que el ser negativo del *no* -yo es una negatividad *ontológica,* y *solo* en este sentido negativa. Esto es obviamente una prestidigitación, un juego de trileros, en el que Fichte cambia el significado de sus términos [62] .

Nótese el excesivamente agresivo rechazo que Henrich realiza del *Anstoss,* confesando entre líneas una cierta incomodidad (que debe contrastarse con el análisis mucho más sutil de Daniel Breazeale) que atestigua su incapacidad para entender la necesidad interna del *Anstoss.* Es verdad: el propio Fichte no fue plenamente capaz de explicar con precisión

el estatuto del *Anstoss* (¿es el último resto de la Cosa en sí, es absolutamente externo al Yo y por lo tanto lo limita, o solo es un obstáculo autopostulado?); sin embargo, la necesidad que le empuja a introducir este concepto era absolutamente consistente con la lógica más profunda de su pensamiento. Lo que no pudo ver Fichte es que, en la relación sujeto-objeto, el *sujeto* es una entidad negativa, una pura negatividad autoimpuesta, y por esto, para no «implosionar en sí mismo», necesita un mínimo soporte objetual. Es decir, aunque Fichte repetidamente enfatice cómo el sujeto no es más que un proceso autorrelacionante, un *Tat-Handlung,* concibe al sujeto de un modo demasiado positivo cuando afirma que el Yo absoluto (sujeto), es toda la realidad –el sujeto es, por el contrario, un *agujero* en realidad–. Como tal, el Yo (sujeto) no está en posición de «transferir» su realidad al no-Yo (objeto); al contrario, él mismo necesita de un «pequeño trozo de realidad» (un objeto) para recuperar su mínima consistencia. Esto significa que el sujeto por definición no puede ser «completo»: en sí mismo está «frustrado», es el resultado paradójico de su propio fracaso-en-ser. Expliquémoslo tomando como ejemplo el bucle de la representación simbólica: el sujeto emprende la tarea de representarse adecuadamente a sí mismo, esta representación fracasa, y el sujeto *es* el resultado de este fracaso. Recordemos lo que me gustaría llamar la «paradoja de Hugh Grant» (refiriéndonos a la famosa escena en *Cuatro bodas y un funeral*): el héroe intenta expresar su amor a la amada, y el intento acaba en torpes y confusas repeticiones; pero precisamente mediante este fracaso a la hora de entregar su mensaje con perfección, confirma su autenticidad. ¿No es el propio Fichte el que acierta inesperadamente con esta misma idea cuando

> cambia el término *vorstellen* (representación) por la palabra *darstellen* (presentación). ¿Pero qué presenta la representación? Tan pronto como he llegado a la presentación desde la representación, la pregunta «¿*Qué* es representado?» tiene un significado enteramente diferente. En la representación, desde luego, sería el objeto el que es representado. ¿Pero qué es presentado en la representación, en el sentido de *darstellen* ? La respuesta es obvia: ¡el Yo! [63]
> .

Y aquí llegamos al punto crucial: la alteridad, ese «extraño en mi propio corazón» que Fichte quiso identificar bajo el nombre de *Anstoss,* es el «hueso en la garganta» que evita la expresión directa del sujeto (y que –puesto que el «sujeto» *es* el fracaso de su propia expresión directa– es estrictamente correlativa al sujeto). Esto implica, entonces, que el vaciamiento mínimo del sujeto, la reducción de su realidad (de su

«coseidad»), es constitutivo de la subjetividad: el sujeto se encuentra atascado en este bucle porque es no-Todo, finito, carente; porque le es consustancial una pérdida-de-realidad, y *Anstoss* es la positivación de esta fractura. *Anstoss* es el En-sí en la modalidad de Para-el-sujeto/yo.

Un siglo y medio después, Lacan llamó a este mismo «hueso en la garganta» *objet petit a*. Mientras que «sujeto» es el nombre para la negatividad absoluta autorrelacionante, el *Anstoss* como forma mínima del no-Yo no es una negación (lógica) de la realidad (plena y única) del sujeto, sino, por el contrario, el resultado de la negación de la negación que «es» el sujeto. No se comienza con una positividad que después es negada; se comienza con la negación, y la positividad del objeto es el resultado de la negación (autorrelacionada) de esta negación. O por decirlo en lacaniano, el objeto *a* no tiene ser positivo y sustancial por sí mismo, no es sino la positivación de una falta: no es un objeto carente, sino un objeto que positiva una falta (negatividad), cuya positividad no es nada sino una negatividad positivada. Es aquí donde entra la *imaginación:* esta positivación de una falta es el grado cero de la imaginación. En su nivel ontológico más radical, la imaginación llena el vacío/falta que «es» el sujeto, es decir, lo que el sujeto originalmente «imagina» es su propia contraparte objetual, sí mismo como ser determinado.

Es crucial captar correctamente aquí el vínculo entre imaginación *(Einbildung)* y representación *(Vorstellung)*. Aunque estrechamente conectados, no son simplemente lo mismo (en el simplificado sentido «trascendental» de que, puesto que toda realidad es subjetiva, su estatuto debe ser el de la imaginación del sujeto); hay una distinción bien precisa entre los dos. En primer lugar, la representación: ¿cómo llega Fichte a la representación como el momento mediador entre sujeto y objeto, entre el Yo y el no-Yo? De nuevo, su idea no es la simple noción de sentido común que concibe a la representación como el representante subjetivo de un objeto representado. Aquí Henrich merece ser citado de nuevo al detalle:

> si el Yo es la realidad absoluta, su realidad *no puede reducirse*. Puesto que la relación entre el sujeto y el objeto es la relación entre lo real y lo negativo, no es posible ninguna relación real entre lo real y lo negativo. Por lo tanto, solo lo hará una relación lógica que excluya toda relación real entre los dos. Una relación real entre los dos presupone algún tercer elemento mediador. Este elemento debe tener el carácter del sujeto hasta cierto grado, de modo que también sea afectado por el objeto… En este tercer elemento, el Yo no está limitado: la limitación del Yo sería imposible si el Yo realmente es *toda* la realidad. Sin embargo, hay algo que es limitación… Así concebida, la limitación es una entidad que hace posible la relación

> entre sujeto y objeto. A este respecto la relación limitada entre sujeto y objeto es el estatuto ontológico elemental de la representación [64] .

Así que ¿por qué el sujeto no puede simplemente ser limitado por el objeto? No porque el sujeto sea absoluto en el ingenuo sentido de ser la realidad omnicomprensiva, sino precisamente porque es finito, atrapado en su bucle de autorrelación y por lo tanto incapaz de salir de sí mismo y trazar una línea de demarcación entre lo subjetivo y lo objetivo: todo límite que trace el sujeto es ya «subjetivo». En otras palabras, para que el sujeto sea capaz de trazar un claro límite «objetivo» entre sí mismo y el no-Yo, entre él mismo y su objetividad, tendría que romper su bucle y adoptar una posición neutral desde la que para el sujeto sería posible compararse con la objetividad. El sujeto no puede ser simplemente limitado por el objeto porque está atrapado en su propio bucle, es decir, porque toda relación que emprende con la objetividad es ya un modo de autorrelación; la relación directa del sujeto con el objeto no puede ser una relación de oposición real entre dos fuerzas positivas que se delimiten mutuamente, sino solo una relación puramente lógica entre el sujeto y una X vacía-negativa, que no es ni siquiera la Cosa en sí kantiana.

Podemos ver ahora por qué la representación necesita ser suplementada por la imaginación: puesto que el campo de representaciones queda dentro del bucle de la autorrelación del sujeto, es por definición siempre inconsistente, repleto de lagunas que el sujeto debe llenar de algún modo para crear el mínimamente consistente Todo de un mundo, y la función de la imaginación es precisamente llenar estos vacíos. Ahora podemos ver también claramente la diferencia entre representación e imaginación: la representación es el modo subjetivo de la objetividad (los objetos son «representados» para el sujeto), mientras que la imaginación es el modo objetivo de la subjetividad (el vacío del sujeto es present[ific]ado como un objeto [imaginado]). En otras palabras, mientras que la representación representa algo (su objeto), la imaginación representa la nada (que «es» el sujeto). Fichte no vio todo esto claramente, lo que explica por qué a menudo parece estar usando «imaginación» simplemente como un nombre para la postulación subjetiva de la objetividad, esto es, para la «objetividad subjetiva». Pero Kant ya tenía un presentimiento de la auténtica *raison d'être* que subyace a la imaginación: surge porque el sujeto es finito *y* sin márgenes, sin ninguna externalidad. Por eso la síntesis a través de la imaginación es necesaria para constituir la realidad: «No ha habido todavía

psicólogo que cayera en la idea de que la imaginación constituye un indispensable ingrediente de la misma percepción [de la realidad]» [65] .

Incluso Heidegger se quedó corto al explicar la diferencia entre las ideas griega y moderna de la fantasía: en el pensamiento griego, *phantasia* se refería al llegar a aparecer de las entidades, a su desocultación o salida de su retiro. Como tal, *phantasia* tiene que ver con el Ser mismo, a diferencia del subjetivismo moderno, donde la fantasía designa el fantaseo «meramente subjetivo» del ser humano, desconectado de la realidad «objetiva»:

> En el desocultamiento acontece la *fantasia,* es decir, el llegar a aparecer de lo presente como tal para el hombre, quien está a su vez presente para lo que aparece. Sin embargo, como sujeto representador, el hombre «fantasea», es decir, se mueve en la *imaginatio,* en la medida en que su capacidad de representación imagina lo ente como aquello objetivo dentro del mundo como imagen [66] .

La utilización que Lacan hace de la fantasía restaura algo del significado original griego: «fantasía» tiene para él una suerte de estatuto trascendental; es constitutivo de la realidad misma, un marco que garantiza la consistencia ontológica de la realidad. Heidegger, sin embargo, se queda corto: lo que no consigue ver es cómo la imaginación, en cuanto opuesta a lo «objetivo» –es decir, precisamente en su aspecto «meramente subjetivo»– es necesaria para constituir la «realidad objetiva» fenoménica. Las cosas se hacen más complejas aún cuando Fichte intenta mostar cómo a partir del juego de la imaginación subjetiva, que está totalmente contenida dentro del bucle de la autorrelación de la mente, surge la creencia necesaria en un mundo externo independiente de nuestra percepción/imaginación. La autolimitación del Yo y su constante superación constituyen por primera vez un juego de la imaginación, dentro del cual «la conciencia, en un estado de ensoñación, puede entenderse como relacionada consigo misma, de modo que se experimenta a sí misma como vacilante, o como entrando y saliendo libremente de diversos estados. Esto no está por lo tanto realmente determinado por nada que pueda ser descrito adecuadamente como un objeto» [67] . De modo que, una vez más, ¿cómo pasamos de aquí a (la creencia en) el mundo exterior? La respuesta de Fichte es hermosamente paradójica: no es que, en sus representaciones, el Yo se tropiece con algo que se opone al libre juego de su imaginación y que solo puede ser considerado como una contrafuerza externa; al contrario, el problema que resuelve el Yo con la (hipó)tesis de la realidad externa es el problema de su

plena autoconsciencia como mente. Lo que ocurre en la mente debe ser postulado para ella como «mental». Aquí tampoco podemos ahorrarnos un largo pasaje de Henrich:

> En primer lugar, las sensaciones no son nada más que estados de la mente. Para conocerlos en cuanto mentales, es decir, aprehenderlos *para* la mente como tal, debemos distinguir las sensaciones de algo que no es mental para nada… Para devenir consciente de sí misma, la mente debe introducir libremente un constructo mental de algo que se corresponde a las sensaciones, que es la imagen del mundo externo… una vez que somos capaces de pensar las sensaciones como poseedoras de algo que de algún modo les corresponde, tenemos *percepciones*. Así consideradas, las sensaciones no son estados de la mente; tienen un correlato en algo que no es mental: son *de* algo. En este punto, el sistema autorrelacionado, cerrado, de la mente, se abre por vez primera… A la pregunta «¿Qué es el mundo?» podríamos ofrecer ahora la siguiente respuesta: es la dimensión indeterminada de correlatos de los estados de nuestras mentes [68] .

Es fácil ver la paradoja aquí: la mente debe postular algo como no-mental para ser consciente de sí misma como mente, y esta X no-mental es de nuevo «un constructo *mental* de algo que corresponde a las sensaciones»; de modo que «el sistema autorrelacionado, cerrado, de la mente se abre por vez primera». Pero es obviamente una falsa apertura, porque está abierta hacia algo que es de nuevo un constructo mental. ¿No es acaso discernible aquí aquella absurda y subjetivista prestidigitación, es decir, no está afirmando claramente Fichte que «lo que está fuera de la mente no es nada más que un constructo de la autorreferencia de la mente misma»? [69] . El error aquí es concebir esta constelación solo en el modo teórico de la subjetividad: si se adopta la posición de un observador pasivo-neutral, entonces los correlatos objetivos de nuestras sensaciones siguen siendo puramente mentales, careciendo de toda contrafuerza real capaz de resistir al sujeto. Dentro de este modo de la subjetividad, desde luego, todo aquello a lo que tengo acceso directo son mis sensaciones, y todas las otras entidades son mis «constructos mentales». En resumen, si Fichte hubiera permanecido en este nivel, habría sido realmente un subjetivista berkeleyano (como asumió erróneamente Lenin en su *Materialismo y empiriocriticismo*). De modo que la pregunta clave es: ¿cómo se convierte la relación entre sujeto y objeto en una relación de oposición real, es decir, cómo deviene el mundo exterior una fuerza realmente opuesta al Yo? Según Fichte, esto ocurre solo cuando nuestra mente adopta una posición práctica hacia el mundo. En la posición teórica-observacional es fácil concebir la realidad como una mera ensoñación que se despliega frente a nuestros ojos,

pero la realidad «duele» y se nos resiste una vez que comenzamos a intervenir en ella e intentar cambiarla. Aquí entra, desde luego, la famosa «infinitud espuria» de Fichte: el Yo práctico nunca puede superar completamente la resistencia del no-Yo, de modo que «la constitución práctica original del Yo es un esfuerzo *(Streben)* »; en última instancia, el interminable esfuerzo ético por crear una realidad que se conforme plenamente al ideal moral [70] .

Aquí, sin embargo, nos aguarda otra sorpresa. Fichte no se queda en el nivel del esfuerzo abstracto/indeterminado, sino que intenta mostrar cómo este esfuerzo (que corresponde a la pura interioridad subjetiva) se hace determinado en la forma de un objeto particular, y el nombre que elige para este objeto-que-es-esfuerzo-determinado no es otro que *pulsión:* «Lo que comienza como un esfuerzo indeterminado deviene determinado una vez que es un objeto del pensamiento. Podríamos preguntarnos qué es este objeto que simultáneamente tiene la naturaleza del esfuerzo. La respuesta de Fichte es: "Este objeto es una pulsión *(Trieb)* "» [71] . El paralelismo con Freud es en este punto realmente sorprendente: al igual que en la concepción de la pulsión de Fichte el esfuerzo es postulado como tal (es decir, en su limitación-determinación), la pulsión siempre está para Freud irreductiblemente vinculada a un objeto parcial. Fichte completa así un paso crucial más allá del subjetivismo, paso que el mismo Lacan no fue capaz de dar hasta su *Seminario XI* (1963-1964). Antes de esta fecha, Lacan realmente no sabía qué hacer con la pulsión freudiana o «libido», y básicamente la reducía a la objetivación/«reificación» científica de la auténtica realidad intersubjetiva del deseo. Solo con el *Seminario XI* fue capaz Lacan de *pensar* la pulsión freudiana como un siniestro objeto parcial «no-muerto».

La primera teología moderna

Solo contra este fondo que dibuja la compleja posición de Fichte podemos aproximarnos apropiadamente a la temática genealógica, en concreto al necesario papel de Jacobi en el paso de Kant a Fichte. La reacción de Fichte a la crítica de Kant llevada a cabo por Jacobi es paradigmática de cómo procede un auténtico filósofo, yendo sin miedo contra el viento del sentido común predominante. Jacobi afirmaba que Kant

era inconsistente en su aferrarse al concepto de Cosa en sí: la única filosofía trascendental realmente consistente habría de ser el «egoísmo trascendental». Este supone la negación del carácter dado de las otras mentes y de cualquier conocimiento de un mundo externo: nunca estamos en contacto con otra cosa aparte de nuestras propias mentes, incluso nuestras sensaciones más inmediatas no son sino cualificaciones de nuestros estados mentales. «Kant debería haber tenido el coraje de enseñar esta teoría, pero se amilanó ante ella» [72] . Para Jacobi, desde luego, este resultado es patentemente absurdo, se refuta a sí mismo, y es un claro ejemplo del tipo de callejón sin salida al que puede llevar la especulación filosófica; lo menciona solo para poder salir del dominio de la filosofía y defender un retorno a las originarias creencias «irracionales» de la humanidad: «la filosofía nunca puede ser una explicación satisfactoria de la realidad», puesto que «toda filosofía, una vez se hace coherente, inevitablemente niega creencias fundamentales que ninguna vida humana puede abandonar» [73] . Fichte, sin embargo, *no* se amilanó ante todas las implicaciones del trascendentalismo de Kant: aceptó el reto de Jacobi y abiertamente apoyó lo que Jacobi había considerado una absurda (im)posibilidad. Nótese cómo la tríada Kant-Jacobi-Fichte le da la vuelta a la sucesión «normal» y predecible de posicionamientos filosóficos: no es que una posición parcial sea primero radicalizada en su consistente-pero-absurda conclusión, y después rechazada; al contrario, lo que al principio es tratado como una *reductio ad absurdum*, propuesta irónicamente como una radicalización abiertamente carente de sentido y circular, es después considerada seriamente y defendida a conciencia. La posición auténticamente trágica aquí es la de Jacobi, que dibujó el perfil de una posición extrema que aborrecía (el egoísmo trascendental) con la intención crítica de combatir las tendencias que podrían llevarnos hacia ella, pero su esfuerzo tuvo la consecuencia involuntaria de proporcionar el programa que debían seguir sus oponentes: «entender el mundo en términos de la naturaleza autorreferencial de la mente» [74] .

La pregunta clave sería entonces: ¿cómo es que aquello que Jacobi consideraba (y también Kant) un «egoísmo trascendental» sin sentido se convirtió repentinamente en una opción filosófica viable? ¿Qué cambió en las premisas subyacentes? Esto nos lleva a lo que Henrich repetidamente considera la «idea fundamental de Fichte», el núcleo de lo que es el rechazo

crítico del modelo autorreflexivo de la autoconciencia: la autoconciencia no puede ser considerada una conciencia de segundo nivel, la mente que se contempla a sí misma tomándose a sí misma como su objeto; esto es, no se trata de que hay primero una conciencia de los objetos y luego la mente se dobla y hace de sí misma su objeto. Esto implicaría un regreso al infinito, además de que dejaría sin responder la sencilla pregunta: cuando me veo a mí mismo como objeto, ¿cómo lo reconozco como «yo mismo»? Se trata, más bien, de que en cierto modo ya debo estar en contacto conmigo mismo prerreflexivamente (lo que Henrich llama *Selbst-Vertrautheit*) para poder ser capaz de reconocerme «a mí mismo» en el objeto de la reflexión. Pero Fichte no se detiene aquí, con esta vaga noción de autoconciencia o autorreconocimiento prerreflexivo. Desarrolla todas las consecuencias del fracaso del modelo autorreflexivo de autoconciencia, la primera de las cuales es su propia versión del axioma de Lacan *il n'y a pas de méta-langage:* la autoconciencia se ve atrapada en un círculo inevitable o, más bien, en un bucle autorreferencial; una mente humana no es solo consciente de sí misma, sino que *solo existe a través de esta (auto)conciencia, este para-sí:*

> La facultad de representación (es decir, la mente) no existe excepto *para* la facultad de representación. No hay ninguna mente *más* algo para el que la mente es: ello implicaría una separación entre la mente y su ser-para-X. No hay acceso a la mente desde fuera; y no hay mente que no sea ya para sí misma. La misma esencia de la mente es su carácter autorreferencial [75] .

Por lo tanto, no hay una aproximación «objetiva» a la autoconciencia (I): si la miramos desde fuera, desaparece, disolviéndose en un proceso psico-físico objetivo:

> La facultad de representación existe *para* la facultad de representación y *a través* de la facultad de representación: este es el círculo dentro de cada entendimiento finito. Es decir, que todo entendimiento que podemos concebir está necesariamente limitado. Cualquiera que quiera escapar de este círculo no se entiende a sí mismo y no sabe lo que quiere [76] .

Nótese aquí la invocación absolutamente crucial de la finitud: el círculo vale para «todo entendimiento *finito* ». Lo que esto significa es que el bucle autorrelacionado del Yo no es un signo de su poder absoluto/infinito (como en el subjetivismo solipsista primitivo, donde el Yo es la única realidad absoluta/infinita que crea todo lo demás), sino que es el signo de su finitud. De modo que, cuando leemos en Fichte lo que para el sentido común solo

puede parecer como una afirmación ridículamente exagerada, a saber, un Yo absoluto que se postula a sí mismo y en el que se *o* -ponen el Yo finito y el no-Yo finito, deberíamos entonces tener siempre en cuenta que la autopostulación del Yo no es un milagro realizado por una entidad infinita cuasidivina que actúa como *causa sui* (como el Barón de Münchhausen sacándose a sí mismo del pantano tirando de su propia cabellera). Al contrario, el bucle cerrado de autorrelación es la marca de la finitud definitiva del Yo, de su verse atrapado dentro de su propio horizonte, de ser sí mismo solamente para sí mismo.

El término clave «postular» debe oponerse aquí a «reflejar»: en la autoconciencia, el Yo no se refleja sobre sí mismo como su propio objeto, sino que directamente se postula a sí mismo, lo que significa que ni siquiera podemos distinguir entre el sujeto postulante y el sujeto como resultado de esta postulación. Como dice Fichte, el Yo se postula absolutamente a sí mismo *como postulando*, no «es» nada más que el proceso de su (auto)postular. La formulación de Fichte es muy precisa y debe entenderse literalmente: no es solo que la mente (Yo) se relacione consigo misma; la mente (Yo) no *es nada sino* este proceso de autorrelación. Ahí está el círculo o bucle del que habla Fichte: el relacionarse mismo no solo crea aquello con lo que se relaciona, también *es* aquello con lo que se relaciona.

Pero incluso esto (el concepto de autopostulación absoluta del Yo) es solo el primer paso. Alrededor de 1800, Fichte se sumergió en un análisis más detallado y muy refinado de la autopostulación del Yo, y llegó a un resultado sorprendente, una suerte de «fisión del átomo» de la autopostulación del Yo absoluto: descubrió que la estructura más elemental de la autoconciencia (la autopostulación del Yo) es más compleja de lo que parece inicialmente, y despliega una estructura muy concreta. El punto de partida de Fichte es que el Yo no es el producto de alguna actividad presubjetiva que lo genera; el Yo surge inmediatamente con la actividad. Ya en 1795, Fichte empleó la metáfora del ojo *(das Auge):* el Yo es una actividad en la que se inserta un ojo, una actividad que se ve a sí misma y que solo es mediante el ver mismo. Su siguiente paso es admitir que «no podemos *dar cuenta* de la dualidad de la actividad y el ojo a partir de uno de los dos lados por sí solo»: «Ni el ojo ni la actividad puede proporcionar esta rendición de cuentas. En este momento, la idea de un fundamento de la estructura se hace indispensable» [77] . En otras palabras, el concepto del Yo pierde su poder explicativo: ya no puede seguir siendo el *explanans*

definitivo, porque él mismo necesita de explicación. Es aquí donde Fichte afronta su mayor reto teórico: ¿cómo puede concebirse este Fundamento del Yo sin traicionar la idea básica de autopostulación del Yo, de cómo el Yo existe solamente para el Yo, y sin por ello retroceder a una metafísica prekantiana en la que el Fundamento es Dios como una Cosa nouménica que *de facto* cancela la libertad del Yo, despreciándola como una mera ilusión «subjetiva»?

La única solución es que la autoconciencia (es decir, el Yo) sea «incorporada en el fundamento, más que ser solamente… un efecto de él» [78] : en la autoconciencia, el Fundamento mismo «entra en una relación de autorreferencia», esto es, la autoconciencia del Yo es simultánea e inmediatamente la autoconciencia del Fundamento mismo [79] . La interdependencia de Fundamento y autoconciencia es aquí radicalmente ontológica y no meramente epistemológica: no se trata solamente de que el Fundamento se haga consciente de sí mismo mediante la autoconciencia del Yo; en la medida en que el Fundamento constituye la autoconciencia, debemos decir que el Fundamento «es lo que es solamente *en* lo que constituye» [80] .

En su muy sutil lectura y reconstrucción del razonamiento implícito de Fichte, Henrich señala que Fichte, imperceptiblemente, está introduciendo un concepto de autorrelación radicalmente diferente de la autorrelación del Yo absoluto que es su propia autopostulación: a causa de este nuevo concepto de relación, debemos interpretar «el conocimiento *del* producto sobre sí mismo y su origen como una relación ontológica entre el fundamento y él mismo, por medio de su producto esencial, la mente» [81] : «la autoconciencia se relaciona con el fundamento absoluto y la presuposición de su actividad; pero la autoconciencia también se relaciona *consigo misma*, porque el fundamento definitivo y la actividad no son sino la manifestación de sí mismos *en la autoconciencia* » [82] .

Dios no solo debe manifestarse, sino que *no es nada más* que su propia automanifestación (en una homología exacta con el Yo que no solo se postula a sí mismo, sino que no es nada más que su autopostulación); solo de este modo Dios no es una Cosa en sí que, como tal, limita la libertad humana. Un ser que existe solo a través de su automanifestación es un ser viviente, y lo es por este carácter completamente procesual de Dios, que

Fichte llama el Fundamento de la vida del Yo: «Dios no es nada más que vida espiritual» [83] .

Pero, a pesar de esta plena inmanencia de la libre autoconciencia en el Fundamento, «este proceso del mundo está absolutamente justificado por su propia virtud. *Nosotros* somos solo elementos esenciales en ello, "esenciales" solo como vehículos *para* ello. La manifestación tiene lugar en y por nosotros mismos, pero lo que se manifiesta no es nuestra propia naturaleza individual» [84] . Lo que esto significa es que, con este profético paso hacia el Fundamento del Yo, Fichte sin embargo viola el axioma básico de su proyecto de ciencia del conocimiento, la tesis de que el Yo existe solamente para el Yo como absolutamente autopostulante, es decir, que no puede haber ningún fundamento externo para él.

El pasaje de Fichte hacia la teología no es, por tanto, simplemente una consecuencia de la idea de cómo el Yo autopostulante es la ilusión de una autorrelación no fundamentada que habría implosionado en la nada sin un Fundamento externo que la sostuviese. Henrich proporciona un análisis detallado de la línea de razonamiento que llevó a Fichte a pasar del Yo absoluto a Dios como el fundamento definitivo del ser. El problema de Fichte en este punto es: ¿cómo puede concebirse un Dios transubjetivo, un Dios que fundamenta la subjetividad, pero que *no* es sin embargo una Cosa en sí? El problema es estrictamente homólogo al del concepto marxista de (auto)conciencia de clase (o, más en general, conciencia ideológica): ¿cómo concebir la dependencia de la autoconciencia respecto al Fundamento (la «base económica», el proceso material de la vida social) sin caer en el «reduccionismo económico» ni concebir la autoconciencia como un mero «efecto ideológico» del proceso económico material que es el único «real»? [85] .

Henrich acierta al intentar explicar el razonamiento implícito de Fichte, pero quizá no es suficientemente claro al mostrar cómo las oscilaciones y ambigüedades de Fichte demuestran dos cosas simultáneamente: (1) que hay una profunda necesidad en el paso hacia el Fundamento de la libertad del Yo y hacia la irreductible multiplicidad de Yoes que coexisten en este Fundamento; y (2) que, dentro del horizonte de Fichte, es imposible lograr dar este paso, o dicho de otro modo; todo el razonamiento de Fichte es falso y en última instancia irrelevante. En pocas palabras, Fichte está afrontando lo Real de su pensamiento; algo que es simultáneamente tan necesario como

imposible. Y –por dar un salto de pensamiento, cuando no de fe– hay un concepto que encaja perfectamente en las condiciones de Fichte para el Fundamento de la libertad: el concepto de Lacan del «gran Otro». (Dejamos aparte la compleja relación entre el gran Otro y el «Espíritu objetivo» de Hegel.) Por esta razón, Fichte puede concebir a Dios como la Vida espiritual en la que participa la autoconciencia individual; no es una limitación de la libertad del Yo, sino su propio fundamento. De este modo es como intenta pergeñar el proyecto de «spinozismo de la libertad», y por ello su teología es

> la primera teología *moderna* y quizá la única –siendo Hegel, por supuesto, la alternativa–. Puede calificarse como la primera teología moderna, porque contiene un potencial capaz de superar el antagonismo entre libertad y religión. Fichte concibe el concepto de Dios de tal modo que, por definición, Dios no puede imponer ninguna restricción sobre la libertad. Dios es manifestación, y la manifestación tiene lugar en la libre autorreferencia. Por esta razón, es absolutamente ininteligible pensar en Dios como una persona que impone exigencias sobre los seres humanos. La concepción fichteana de Dios prohíbe este antagonismo [86] .

Como demuestra Henrich, Fichte no puede resolver el problema de la multiplicidad de Yoes; no solo cómo dar cuenta de ella, describir su génesis por ejemplo, sino concebirla incluso. Esto es, en el momento en que Fichte introduce la idea de un Fundamento presubjetivo del Yo, debe afrontar la cuestión de cómo una multitud de Yoes pueden coexistir e interactuar dentro de este Fundamento compartido. El problema aquí es que, una vez que aceptamos la premisa de un orden presubjetivo y transubjetivo que sirve de Fundamento compartido de los sujetos,

> el orden en el que estos distintos yoes existen no sería ya mental. En otras palabras, cualquier yo individual es un sistema cerrado, y mientras que hay muchos yoes individuales, la manifestación tiene lugar en todos los yoes individualmente. Para poder dar cuenta de la existencia de tal orden de diversos yoes, deberíamos violar el principio metodológico de Fichte, porque estaríamos invocando una estructura no mental que es, no obstante, esencial para comprender lo que es la mente [87] .

Esto lleva a Fichte a postular –de un modo inmanente plenamente justificado– un conocimiento asubjetivo o presubjetivo: en la medida en que el Fundamento divino no es una sustancia mecánica ciega sino un orden espiritual, un orden del conocimiento, y simultáneamente anónima/presubjetiva, debemos presuponer que «algo que ya es conocimiento precede a los yoes individuales» [88] . En otras palabras,

contra cualquier tipo de deducción fenomenológica de este conocimiento a partir de la interacción intersubjetiva, debemos presuponer que,

> en vez de que todo el conocimiento pertenezca de algún modo al cognoscente (el yo autoafirmante), ahora los sujetos cognoscentes deben *pertenecer a este proceso epistémico no-individual…* el conocimiento primario, anónimo, que Fichte siempre intentó validar apelando al paradigma de la evidencia matemática (un movimiento en cierto modo platónico), es una forma de conocimiento que no podemos de ningún modo afirmar que sea individualizada [89] .

Y solo aquí Fichte alcanza el auténtico límite de su audaz empresa: aunque esta estructura de conocimiento anónimo sea presubjetiva, *debe* incluir «una dimensión con respecto a la cual podamos distinguir una multitud de cognoscentes individuales… Esto significa que cualquiera de estos yoes conoce por adelantado que *hay* otros yoes, a pesar de no tener acceso directo a sus mentes» [90] . El problema con el que pugna Fichte (y no puede resolver) se corresponde perfectamente con el problema de la «antropología estructural» de Claude Lévi-Strauss, resuelto por Lacan: ¿qué tipo de sujeto encaja en la estructura simbólica? ¿Cómo podemos pensar la inmanencia del sujeto excluido en la anónima estructura simbólica (gran Otro)? O, por decirlo a la inversa: ¿qué tipo de estructura debemos concebir, que implique efectivamente al sujeto, no solo como su «efecto» epifenoménico, sino como su constituyente inmanente? La respuesta de Lacan, desde luego, es que la condición de libertad (de un sujeto libre) es el gran Otro «barrado», una estructura que es inconsistente, que tiene vacíos.

Como demuestra Henrich en una detallada reconstrucción del razonamiento de Fichte, el análisis detallado de la estructura de la autorrelación subjetiva muestra una fractura en el seno de la subjetividad: una fractura entre la inmediata (pero preconceptual) autofamiliaridad (autoconciencia) del sujeto y un momento de conocimiento que no está todavía plenamente subjetivado sino que permanece «anónimo» –¿no es esta precisamente la fractura entre $ y S_2 , la cadena significante del conocimiento? ¿Cómo pueden ser mediados los dos? A través de S_1 , que representa al sujeto en la cadena de conocimiento en el lugar de su inconsistencia.

La noción lacaniana de *le grand Autre* (el gran Otro, que se corresponde vagamente con lo que Hegel llamaba «espíritu objetivo» o la «sustancia espiritual» de las vidas individuales) resuelve triunfantemente este problema. El gran Otro es una sustancia totalmente subjetivada: no una

Cosa en sí, sino una Sustancia que existe solo en la medida en que está continuamente sostenida por el trabajo de «todos y cada uno». Reproduciendo la fórmula de Fichte de la autopostulación del sujeto, el gran Otro es el Fundamento-presuposición que *es* solo en la medida en que es permanentemente «postulado» por los sujetos.

Fichte no puede resolver el estatuto del Fundamento porque no tiene a su disposición un término que designe a una entidad que sea no-mental, es decir asubjetiva, y que al mismo tiempo no es una «cosa» material, sino puramente ideal. Esto mismo es el «gran Otro» lacaniano: es definitivamente no-mental (Lacan subraya repetidas veces que el estatuto del gran Otro no es psicológico), no pertenece al orden de la experiencia del sujeto; pero tampoco es lo Real material presimbólico, una cosa o proceso en la realidad independiente de la subjetividad; el estatuto del gran Otro es puramente *virtual*, como una estructura de referencia ideal; es decir, existe solo como presuposición del sujeto. (El gran Otro está por consiguiente cerca de lo que Karl Popper, en sus escritos tardíos, designó como el tercer mundo; ni realidad objetiva ni experiencia interior subjetiva.) El «gran Otro» lacaniano también resuelve el problema de la pluralidad de sujetos: su papel es precisamente el del Tercero, el *medium* del encuentro entre sujetos.

Por esta razón también se debería uno aproximar a las escandalosas formulaciones «especulativas» hegelianas sobre el Espíritu como su propio resultado, como un producto de sí mismo: mientras que «el Espíritu tiene sus comienzos en la naturaleza en general»,

> el extremo al que tiende el espíritu en su libertad, su infinitud, su ser en y para sí. Estos son los dos aspectos; pero si preguntamos qué es el Espíritu, la respuesta inmediata es que es este movimiento, este proceso de proceder de, o liberarse de, la naturaleza; esto es el ser, la sustancia del espíritu mismo [91] .

El Espíritu se ve por tanto radicalmente des-sustancializado: el Espíritu no es una contrafuerza positiva frente a la naturaleza, una sustancia diferente que gradualmente rompe y brilla a través de la materia natural inerte; *no es sino* este proceso de liberarse-de. Hegel reniega explícitamente de la noción de Espíritu como algún tipo de Agente positivo que subyace al proceso:

> Del espíritu se habla a menudo como de un sujeto, como si hiciera algo, y aparte de lo que hace, como su movimiento, este proceso, que sigue siendo algo particular, siendo su actividad

más o menos contingente… es propio de la naturaleza misma del espíritu el ser esta absoluta vivacidad, este proceso, de proceder a partir de la naturalidad, inmediatez, superar, abandonar su naturalidad, y llegar a sí mismo, y *liberarse a sí mismo,* siendo sí mismo solamente cuando llega a sí mismo como tal producto de sí mismo; *siendo su realidad efectiva aquello que meramente ha hecho de sí mismo lo que es* [92] .

Si «es *solo* como resultado de sí mismo como es espíritu» [93] , entonces esto significa que la charla habitual acerca del Espíritu hegeliano que se aliena de sí mismo y entonces se reconoce a sí mismo en su otredad y de este modo se reapropia de su contenido, es profundamente errónea: el Yo al que el espíritu retorna es producido en el momento mismo de este retorno; o aquello a lo que el proceso de retorno retorna se ve producido por el mismo proceso de retornar. Recordemos aquí las concisas y no superadas descripciones de la *Lógica* de Hegel sobre cómo la esencia

se presupone a sí misma; y ella misma es el asumir esta presuposición: a la inversa, este acto de asumir su presuposición es la presuposición misma. –La reflexión *encuentra* pues un algo inmediato ahí *delante,* al que sobrepasa, y desde el cual es ella el retorno. Pero este retorno es sola y primeramente el presuponer de lo encontrado delante. Esto encontrado ahí delante *viene a ser* solamente en el hecho de ser *abandonado…* Pues la presuposición del regreso a sí, aquello de lo cual *proviene* la esencia y que *es* primeramente como este volver hacia atrás, se da solamente dentro del retorno mismo [94] .

Cuando Hegel dice que un Concepto es el resultado de sí mismo, que proporciona su propia actualización, esta afirmación que a primera vista no puede sino parecer extravagante (el concepto no es simplemente un pensamiento activado por el sujeto pensante, sino que posee una propiedad mágica de automovimiento…), pierde su misterio en el momento en que captamos el hecho de que el Espíritu como sustancia espiritual es una sustancia, un En-sí, que se sostiene a sí mismo *solamente* a través de la actividad incesante de los sujetos implicados en ella. Digamos, por ejemplo, que una nación existe *solamente* en la medida en que sus miembros se consideran miembros de esta nación y actúan en consecuencia; no tiene absolutamente ningún contenido, ninguna consistencia sustancial, fuera de esta actividad. Lo mismo vale para, digamos, el concepto de comunismo – este concepto «genera su propia actualización» al motivar a la gente para luchar por ella.

Henrich plantea aquí lo que para él es la cuestión clave: ¿puede Hegel (y Schelling, deberíamos añadir) dar cuenta del problema central con el que Fichte luchó durante toda su vida, el de la subjetividad autorrelacionada?

Fichte y Hegel comparten el proyecto de aprehender la estructura ontológica básica de la realidad *simultáneamente* como como autorreferencia completa y como la lucha de oposiciones. De modo que mientras que sus dos sistemas están basados en una estructura autorreferencial, la matriz específica de autorreferencia es diferente en cada caso: Fichte se centra en la autorreferencia mental que constituye el Yo y en la autoidentificación del Yo (¿Cómo es que sé quién soy Yo?), mientras que la matriz de Hegel es la de la negación autorrelacionada. Con este desplazamiento del foco, Hegel ni siquiera se encontró nunca con el problema con el que Fichte luchó toda su vida; de modo que la pregunta crucial (ignorada por Hegel) es: ¿puede demostrarse, desde las premisas hegelianas, que una vez que nos movemos dentro de la matriz de la negación autorrelacionada, el problema fichteano de la autorrelación mental puede ser resuelto o desechado como un pseudoproblema ilusorio? La respuesta de Henrich es negativa, razón por la que insiste en que tengamos en cuenta «no solo la correspondencia entre los fracasos de Fichte y los méritos de Hegel, sino también aquella entre los méritos de Fichte y los fracasos de Hegel» [95] . En otras palabras, no hay un progreso unilateral en el idealismo alemán: cada uno de sus cuatro grandes nombres (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) pugnó con un problema fundamental y al final no pudo resolverlo, pero esto no significa que cada respectivo sucesor resolviera el problema de su precedesor en un movimiento de *Aufhebung;* más bien, el sucesor cambió radicalmente el tablero de juego, de modo que el problema mismo desaparecía. Fichte «no captó» el pensamiento de Kant; Schelling y Hegel «no captaron» el de Fichte (ni el de los otros).

Medido por sus propios estándares, el pasaje en Fichte del sujeto autopostulante a su fundamento (Dios como Vida infinita) no es un compromiso, una retirada de su afirmación previa de una subjetividad radical, sino una consecuencia necesaria de pensar a través de las implicaciones del propio concepto de subjetividad. El sujeto no es solo o principalmente el agente activo que «postula» (crea, domina, explota) la objetividad (Heidegger), sino un lugar de «abstracción», desgarrando los vínculos de la totalidad orgánica, la ilusión, la finitud –de aquello a lo que denominamos «meramente subjetivo»–. El sujeto solamente surge como un vacío en la sustancia, un efecto de su incompletud/inconsistencia. Esto es lo que Hegel *celebra* como el poder absoluto del Entendimiento: «La acción de separar los elementos es el ejercicio de la fuerza del Entendimiento, el

más increíble y grandioso de todos los poderes, o más bien el poder absoluto». Esta celebración no es de ningún modo calificada; esto es, la intención de Hegel no es afirmar que este poder es no obstante «subsumido» posteriormente en un momento subordinado de la totalidad unificadora de la Razón. El problema con el Entendimiento es más bien que no desata este poder hasta el final, que lo toma como externo a la cosa misma (como, en el citado pasaje de la *Fenomenología,* la noción habitual de que es meramente *nuestro* Entendimiento –«mente»– la que separa en su imaginación lo que en la «realidad» debe estar junto, de modo que el «poder absoluto» del Entendimiento es meramente el poder de nuestra imaginación que de ningún modo tiene que ver con la realidad de la cosa analizada). Pasamos del Entendimiento a la Razón no cuando este analizar, o desgarrar, es superado en una síntesis que nos lleva de vuelta a la riqueza de la realidad, sino cuando este «desgarrar» se desplaza desde ser «meramente un poder de nuestra mente» hacia las cosas mismas, como su poder inherente de negatividad. Y la idea dialéctica clave es que la «síntesis», el juntar lo que fue fracturado por el Entendimiento, es el absoluto, más radical, acto de desgarrar –una violenta imposición de unidad.

Henrich localiza correctamente la gran innovación de Hegel, el punto en que «Hegel se convirtió en Hegel», en el momento exacto en que abandonó la «distinción metodológica entre los discursos crítico y sistemático *(reflectionis* y *rationis)* » [96] , entre el análisis crítico de las nociones de Entendimiento y el despliegue positivo de las categorías bajo la forma de un sistema constructivo de la Razón: el sistema positivo de la Razón no es sino el «camino hacía sí mismo» a través del análisis dialéctico de las categorías del Entendimiento. También afirma correctamente que esta tensión persiste no obstante adoptando la forma de la diferencia entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica:* ¿cómo se relaciona la *Fenomenología* con el sistema? ¿Es una introducción externa a él o parte de él? El problema no es solo uno abstracto; se complica aún más por el hecho de que muchos de los análisis de la *Fenomenología* son (a veces incluso literalmente) incluidos en el sistema (por ejemplo, la dialéctica de la lucha de consciencia[s] por el reconocimiento reaparece al comienzo –segundo capítulo de la primera parte– de la *Filosofía del espíritu*).

Lo que hace tan interesantes las reflexiones de Henrich es que se apoya en ellas en su crítica de Marx (y de la crítica de Hegel por Marx); su

afirmación básica es que el proyecto de Marx de la crítica de la ideología «depende del aparato conceptual de la *Fenomenología del espíritu* », que es por lo que, en su crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, Marx no pueda entender correctamente la noción del Estado de Hegel (que ya presupone la estructura nocional de la *Ciencia de la lógica*) [97] . El problema con el que lucha Hegel en su *Filosofía del derecho* es que una autonomía y libertad plenamente realizadas no consisten solo en

> aceptar y seguir la ley propia de la voluntad, sino también implican requerir que haya una realidad que se corresponde estructuralmente con la propia estructura de la voluntad… la respuesta de Hegel es que es el Estado racional, cuya buena constitución respeta la libertad de sus ciudadanos. Esta es la *estructura* en la realidad que corresponde a la estructura interna de la voluntad [98] .

Por esta precisa razón, un Estado no es solo un instrumento de la sociedad civil destinado a garantizar la satisfacción de las necesidades particulares de sus sujetos: los sujetos no aceptan las leyes de su Estado racional «*porque* provea la satisfacción de todas las necesidades del individuo natural. En vez de ello, la voluntad acepta al Estado porque *solo* con referencia a él puede completarse la autorreferencia de la propia estructura de la voluntad» [99] . La crítica de Henrich a Marx no debería en absoluto ser desechada como prueba de que «queda preso de la ideología burguesa».

El análisis marxista del Estado como una estructura de dominación de clase (y, en este sentido, como un instrumento de la sociedad civil) pierde de vista el problema crucial con el que lidiaba Hegel, «dejando la cuestión *objetiva* entre el institucionalismo de Hegel de la libertad y el socialismo (con su espontaneidad) totalmente intacta» [100] . El precio que se pagó por esta negligencia fue que el problema volvió, vengándose a través del Estado «totalitario» estalinista.

[1] Respecto al último ejemplo, ha habido intentos de reconstruir la respuesta de Hegel a la «inversión materialista» marxiana de la dialéctica; yo mismo propuse en otra ocasión una demostración de por qué debería hablarse de la inversión *idealista* de Hegel efectuada por Marx.

[2] Karl Rosenkranz, *Über Schelling und Hegel: Ein Sendschreiben an Pierre Leroux,* Königsberg, Gebrüder Bonträger, 1843, p. 7, citado y traducido por Bruce Matthews en su introducción a F. W. J. Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy,* Albany, SUNY Press, 2007, p. 8.

[3] Del mismo modo, en la historia del cine, fueron los directores de cine mudo que se resistieron al sonido, desde Chaplin hasta Eisenstein, quienes señalaron el aspecto alienante del cine sonoro.

[4] Citado en James Gaines, *Evening in the Palace of Reason,* Londres, Harper Collins, 2005, p. 19.

[5] Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008, p. 16.

[6] Como ya hemos visto, debería leerse del mismo modo incluso el *Parménides* de Platón: el único modo de comprender correctamente la gimnasia lógica de su segunda parte es leer las ocho (o nueve) hipótesis como descripciones de experiencias concretas de la realidad.

[7] Günter Zöller, «Thinking and Willing in the Later Fichte», en Daniel Breazeale y Tom Rockmore (eds.), *After Jena: New Essays on Fichte's Later Philosophy,* Evanston, Northwestern University Press, 2008, p. 55.

[8] Johannes Brachtendorf, «The Notion of Being in Fichte's Late Philosophy», en *ibid.,* p. 157.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.,* p. 158 (cursivas añadidas en la primera oración).

[11] Citado en *ibid.,* p. 158.

[12] Peter Preuss, introducción del traductor a Johann Gottlieb Fichte, *The Vocation of Man,* Indianápolis, Hackett 1987, pp. viii, x–xi.

[13] *Ibid.,* p. xi.

[14] Nikolai Bukharin, *Philosophical Arabesques,* Londres, Pluto, 2005, p. 40.

[15] *Ibid.,* p. 41.

[16] *Ibid.,* p. 46.

[17] *Ibid.,* p. 131.

[18] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason,* Nueva York, Macmillan, 1956, pp. 152-153 [ed. cast.: *Crítica de la razón práctica,* trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2000, p. 314].

[19] ¿No es lo que Kant describe como una persona que conoce directamente el dominio nouménico algo estrictamente homólogo al sujeto utilitario cuyos actos están totalmente determinados por el cálculo de placeres y dolores?

[20] Las propias fórmulas de Kant en este punto son engañosas, puesto que a menudo identifica al sujeto trascendental con el Yo nouménico cuya aparición fenoménica es la «persona» empírica, retrocediendo de su idea radical de que el sujeto trascendental es una función formal-estructural pura más allá de la oposición de lo nouménico y lo fenoménico.

[21] P. Preuss, introducción a *The Vocation of Man,* cit., p. xii.

[22] Véase Daniel Breazeale, «Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self», en Karl Ameriks y Dieter Sturma (eds.), *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy,* Albany, SUNY Press, 1995.

[23] *Ibid.,* p. 100.

[24] Sylvain Portier, *Fichte et le dépassement de la «chose en soi» (1792-1799),* París, L'Harmattan, 2005, p. 30.

[25] Esto es también lo que hace del concepto de *Anstoss* en Fichte algo tan difícil: *Anstoss* no es un objeto *dentro* de la realidad representada, sino el sustituto, dentro de la realidad, de lo que está fuera de la realidad.

[26] Ingmar Bergman, *Images: My Life in Film,* Londres, Faber and Faber, 1995, pp. 240-241 [ed. cast.: *Imágenes,* trad. J. Uriz Torres y F. J. Uriz Echevarría, Barcelona, Tusquets, 1992].

[27] Véase Ernesto Laclau, *Emancipation(s),* Londres, Verso, 1995 [ed. cast: *Emancipación y diferencia,* Buenos Aires, Ariel, 1996].

[28] S. Portier, *Fichte et le dépassement de la «chose en soi»,* cit., pp. 134, 136.

[29] Respecto a la intensa posición ético-práctica de Fichte, esto significa que siempre que sucumbo a la presión de las circunstancias, *me dejo* determinar por esta presión –soy determinado por

causas externas solo en la medida en que me dejo determinar por ellas; en otras palabras, mi determinación por causas externas nunca es directa, siempre está mediada por mi aceptación de ellas.

[30] S. Portier, *Fichte et le dépassement de la «chose en soi»*, cit., p. 54.

[31] George J. Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794: A Commentary on Part 1*, West Lafayette, Purdue University Press, 1993, pp. 116-117.

[32] S. Portier, *Fichte et le dépassement de la «chose en soi»*, cit., p. 154.

[33] Francisco Varela, «The Emergent Self», en John Brockman (ed.), *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996, p. 212.

[34] S. Portier, *Fichte et le dépassement de la «chose en soi»*, cit., p. 158.

[35] Véase Pierre Livet, «Intersubjectivité, réflexivité et récursivité chez Fichte», en *Archives de philosophie* 50, 4 (octubre-diciembre de 1987).

[36] G. J. Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794*, cit., p. 102.

[37] *Ibid.*, pp. 87-88.

[38] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Londres, Methuen 1957, p. 327 [ed. cast.: *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1998].

[39] Robert Bernasconi, *How to Read Sartre*, Londres, Granta Books, 2006, p. 48.

[40] S. Portier, *Fichte et le dépassement de la «chose en soi»*, cit., p. 222.

[41] *Ibid.*, p. 244.

[42] *Ibid.*, p. 230.

[43] *Ibid.*, p. 238.

[44] *Ibid.*, p. 253.

[45] *Ibid.*, p. 232.

[46] Citado en *ibid.*, p. 224.

[47] J. G. Fichte, *Fichte: Early Philosophical Writings*, ed. y trad. Daniel Breazeale, Ithaca, Cornell University Press, 1988, p. 347.

[48] Citado a partir de G. J. Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794*, cit., pp. 50-51.

[49] Kant ya había señalado la misma cuestión en su explicación de la síntesis trascendental: ¿cómo llegamos, de la multitud confusa de impresiones subjetivas pasivas, a la percepción consistente de la realidad objetiva? Suplementando, una vez más, esta multitud subjetiva con el acto del sujeto de síntesis trascendental…

[50] Véase G. J. Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794*, cit., p. 89.

[51] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. Norman Kemp Smith, Londres, Macmillan, 1929, p. 27 [ed. cast.: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, p. 25] (cursivas añadidas).

[52] I. Kant, citado en Leo Freuler, *Kant et la métaphysique spéculative*, París, Vrin, 1992, p. 223.

[53] G. J. Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794*, cit., p. 104.

[54] *Ibid.*

[55] Nótese la finura de la fórmula reflexiva fichteana: en forma teórica, el yo se postula como limitado, no postula directamente el objeto como si limitara al yo; en la forma práctica, postula el objeto como limitado/determinado por el yo, no se postula directamente a sí mismo como si limitara/formara el objeto.

[56] D. Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., p. 64.

[57] *Ibid.*, pp. 64-65.

[58] *Ibid.*, p. 161.

[59] *Ibid.*, p. 76.

[60] *Ibid.*, p. 161.

[61] *Ibid.*, p. 208.

[62] *Ibid.*, p. 194.

[63] *Ibid.*, p. 200. Nótese cómo la relación (propia de la metafísica-de-la-presencia derrideana) entre presentación y re-presentación se invierte aquí: la «presentación» está más mediada, es más elusiva, que la re-presentación del objeto; es decir, el sujeto es «presentado» a través de las lagunas, distorsiones, repeticiones, torsiones, etc. de la re-presentación del objeto.
[64] *Ibid.*, p. 195.
[65] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. y trad. Paul Guyer y Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 239 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, p. 145].
[66] Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Nueva York, Harper & Row, 1977, p. 147 [ed. cast.: «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996]. Le debo esta referencia heideggeriana a André Nusselder, *Frameworks: Fantasy in Lacanian Psychoanalysis* (manuscrito inédito).
[67] D. Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., p. 213.
[68] *Ibid.*, pp. 214-215.
[69] *Ibid.*, p. 221.
[70] *Ibid.*, p. 213.
[71] *Ibid.*, p. 218.
[72] *Ibid.*, p. 111.
[73] *Ibid.*, p. 109.
[74] *Ibid.*, p. 209.
[75] *Ibid.*, p. 171.
[76] *Ibid.*, pp. 66-67.
[77] *Ibid.*, p. 267.
[78] *Ibid.*
[79] *Ibid.*, p. 269.
[80] *Ibid.*, p. 267.
[81] *Ibid.*, p. 270.
[82] *Ibid.*, p. 272.
[83] *Ibid.*, p. 271.
[84] *Ibid.*, p. 27.
[85] No sorprende, entonces, que la descripción fichteana de la relación entre Fundamento y autoconciencia a menudo suene como el intento del joven Lukács de concebir la consciencia de clase no como un «reflejo» pasivo de su base-fundamento económico, sino como su constituyente inmanente.
[86] D. Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., p. 273.
[87] *Ibid.*, p. 281.
[88] *Ibid.*
[89] *Ibid.*, pp. 281-283.
[90] *Ibid.*, p. 283.
[91] G. W. F. Hegel, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes/Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, trad. y ed. M. J. Petry, Dordrecht, D. Reidel, 1978, pp. 6-7.
[92] *Ibid.*
[93] *Ibid.*
[94] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1989, p. 402. [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, trad. Félix Duque, Madrid, Abada, 2011, p. 450]. Diversos movimientos nacionalistas, con su intento de «retornar a los orígenes», constituyen un buen ejemplo: es el propio retorno a los «orígenes perdidos» el que constituye literalmente lo que se

perdió, y en este sentido, la Nación/concepto –como sustancia espiritual– es el «producto de sí misma».

[95] D. Henrich, *Between Kant and Hegel,* cit., p. 330.

[96] *Ibid.*, p. 313.

[97] *Ibid.*, p. 328.

[98] *Ibid.*, p. 326.

[99] *Ibid.*, p. 327.

[100] *Ibid.*, p. 329.

PARTE SEGUNDA
La Cosa en sí: Hegel

IV. ¿Sigue siendo posible ser hegeliano?

La característica principal del pensamiento histórico como tal no es el «movilismo» (la fluidificación o relativización histórica de todas las formas de vida), sino el pleno sostenimiento de una cierta *imposibilidad:* tras una auténtica ruptura histórica simplemente no se puede volver al pasado o continuar como si nada hubiera ocurrido; incluso si se hace, la misma práctica habrá adquirido un significado radicalmente diferente. Adorno proporcionó un buen ejemplo con la revolución atonal de Schönberg: después de que tuviera lugar, era y sigue siendo posible continuar componiendo del modo tonal tradicional, pero la nueva música tonal ha perdido su inocencia, puesto que ha sido «mediada» por la ruptura atonal, funcionando a partir de entonces como su negación. Esta es la razón de que haya un irreductible elemento *kitsch* en compositores tonales del siglo XX como Rachmaninov; algo así como un nostálgico aferrarse al pasado, un gesto tan falso como el del adulto que intenta mantener vivo al niño ingenuo que lleva dentro. Y lo mismo vale para todos los otros dominios: con el surgimiento del análisis filosófico conceptual en Platón, el pensamiento mítico pierde su inmediatez, y cualquier intento de revivirlo resulta en una falsedad. Tras el cristianismo, las recuperaciones del paganismo se convierten en simulacros nostálgicos.

Escribir, pensar o componer como si no hubiese acaecido una Ruptura es más ambiguo de lo que pueda parecer y no puede reducirse al estatuto de una deliberada ignorancia antihistórica. Badiou escribió alguna vez que lo que le une a Deleuze es que ambos son filósofos clásicos para los que Kant, la ruptura kantiana, no ha ocurrido; ¿pero es realmente así? Quizá esto valga para Deleuze, pero definitivamente no para Badiou [1] . En ningún lugar esto está más claro que en su diferente tratamiento del Acontecimiento. Para Deleuze un Acontecimiento es realmente un Uno cosmológico prekantiano que genera una multitud, y por esto el Acontecimiento es absolutamente inmanente a la realidad, mientras que el Acontecimiento de Badiou es una ruptura en el orden del ser (la realidad fenoménica trascendentalmente constituida), la intrusión de un orden («nouménico») radicalmente heterogéneo que nos sitúa claramente en un espacio (pos)kantiano. Podría definirse la filosofía sistemática de Badiou

(desarrollada en su última obra maestra, *Lógicas de los mundos*) como un kantismo reinventado en la época de la contingencia radical: en vez de una realidad trascendentalmente constituida, obtenemos una multiplicidad de mundos, cada uno perfilado por su matriz trascendental, una multiplicidad que no puede ser mediada/unificada en un único marco trascendental superior. En vez de la Ley moral, tenemos la fidelidad al Acontecimiento-Verdad, que tiene una especificidad concreta respecto a la situación particular de un Mundo.

¿No es el idealismo especulativo hegeliano *el* caso ejemplar de tal imposibilidad histórica? ¿Se puede seguir siendo hegeliano tras la ruptura poshegeliana con la metafísica tradicional que ocurrió más o menos simultáneamente en las obras de Schopenhauer, Kierkegaard y Marx? Tras todo esto, ¿no hay algo inherentemente falso en defender un «idealismo absoluto»? ¿No será víctima de la misma ilusión antihistórica cualquier defensa de Hegel que sortee la imposibilidad de ser hegeliano después de la ruptura poshegeliana, y que escriba como si aquella ruptura no hubiera ocurrido? Aquí, sin embargo, deberíamos complicar las cosas un poco: bajo ciertas condiciones se puede y debe escribir como si la ruptura no hubiera ocurrido. ¿Cuáles son estas condiciones? Estas condiciones se dan cuando la ruptura en cuestión no es una ruptura verdadera sino falsa, y de hecho una lectura que oculta la auténtica ruptura, el auténtico punto de imposibilidad. Nuestra apuesta es que esto, precisamente, es lo que ocurrió con la ruptura antifilosófica poshegeliana «oficial» (Schopenhauer-Kierkegaard-Marx): aunque se presente como una ruptura con el idealismo encarnado en su clímax hegeliano, ignora una dimensión crucial del pensamiento de Hegel; es decir, en última instancia equivale a un intento desesperado por *continuar pensando como si Hegel no hubiera ocurrido.* El agujero que deja esta ausencia de Hegel se cierra con una ridícula caricatura de Hegel, el «idealista absoluto» que «poseía el Conocimiento Absoluto». La reafirmación del pensamiento especulativo de Hegel no es por lo tanto lo que podría parecer –una negación de la ruptura poshegeliana–, sino más bien un llevar adelante esa misma dimensión cuya negación sostiene la ruptura poshegeliana.

Hegel *versus* Nietzsche

Desarrollemos este punto alrededor del libro póstumo de Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique*, uno de los intentos más convincentes por demostrar la imposibilidad de ser hegeliano hoy –y, para Lebrun, el «hoy» sigue estando bajo el signo de Nietzsche [2] .

Lebrun acepta que no se pueda «refutar» a Hegel: la maquinaria de su dialéctica es tan omnicomprensiva que nada es más fácil para Hegel que demostrar triunfantemente cómo todas esas refutaciones son inconsistentes y volverlas contra ellas mismas («no se puede refutar una enfermedad del ojo», resume Lebrun citando a Nietzsche). Lo más ridículo de tales refutaciones críticas es, desde luego, la idea típica marxista-evolucionista de que hay una contradicción entre el método dialéctico de Hegel –en el que cada determinación fija es barrida por el movimiento de la negatividad y toda forma determinada encuentra su verdad en su aniquilación– y el sistema de Hegel. Si el destino de todas las cosas es perecer en el movimiento eterno de autosuperación, ¿no se cumple esto mismo para su propio sistema? ¿No es el propio sistema de Hegel una formación temporal, históricamente relativa, que será superada por el progreso del conocimiento? Cualquiera que encuentre tal refutación convincente no debe ser tomado en serio como lector de Hegel.

Ahora bien, ¿puede uno ir más allá de Hegel? La solución de Lebrun procede por medio de la filología histórica nietzscheana: deberíamos traer a colación las elecciones léxicas «eminentemente infra-racionales» que se fundamentan en el modo en que los seres vivientes afrontan las amenazas a sus intereses vitales. Antes de que Hegel ponga en movimiento su maquinaria dialéctica, que «se traga» todo contenido y lo eleva a su verdad destruyéndolo en su ser inmediato, imperceptiblemente una red compleja de decisiones semánticas ya ha tenido lugar. Al desvelar estas, se comienza a «desvelar el anverso de la dialéctica. La dialéctica es parcial, y también oculta sus presuposiciones. No es el meta-discurso que finge ser en relación con las filosofías del "Entendimiento"» [3] . El Nietzsche de Lebrun es decididamente antiheideggeriano: para Lebrun, Heidegger re-«filosofiza» a Nietzsche al interpretar la Voluntad de Poder como un nuevo primer principio ontológico. Más que nietzscheano, el enfoque de Lebrun podría parecer foucaultiano: a lo que apunta es a una «arqueología del conocimiento hegeliano», su genealogía en las prácticas-de-vida concretas.

Pero la estrategia «filológica» de Lebrun, ¿es lo suficientemente radical en términos filosóficos? ¿No equivale a una nueva versión de la hermenéutica historicista, o más bien a una sucesión foucaultiana de *epistemes* epocales? Si no legitima, ¿no hace al menos comprensible la re-filosofización de Nietzsche por parte de Heidegger? Es decir, debería plantearse la cuestión del estatuto ontológico del «poder» que sostiene configuraciones «filológicas» particulares, Para Nietzsche, es la Voluntad de Poder; para Heidegger, es el juego abismal del «*hay*» que «envía» diferentes configuraciones epocales de apertura del mundo. En cualquier caso, no se puede ignorar la ontología: la hermenéutica historicista no puede mantenerse por sí misma. La historia del Ser de Heidegger es un intento de elevar la hermenéutica histórica (no historicista) directamente hasta la ontología trascendental: para Heidegger no hay nada detrás o por debajo de lo que Lebrun llama elecciones semánticas infra-racionales; son el hecho/horizonte último de nuestro ser. Heidegger, sin embargo, deja abierta la que podría llamarse «la cuestión *óntica* »: a lo largo de todo su trabajo hay pistas sutiles que apuntan a una «realidad» que persiste ahí fuera, previa a su apertura ontológica. Esto es, Heidegger no iguala de ningún modo la apertura epocal del Ser con ningún tipo de «creación»; numerosas veces concede como un hecho no-problemático que, incluso antes de su apertura epocal o fuera de ella, las cosas «son» (persisten) de algún modo, aunque no «existan» todavía en el pleno sentido de ser reveladas «como tales», como parte de un mundo histórico. ¿Pero cuál es el estatuto de esta persistencia óntica al margen de la apertura ontológica? [4] .

Desde el punto de vista nietzscheano, hay más en las decisiones semánticas «infra-racionales» que el hecho de que cada aproximación a la realidad deba basarse en un conjunto preexistente de «prejuicios» hermenéuticos, o, como lo habría expresado Heidegger, en una cierta apertura epocal del ser: estas decisiones realizan la vital estrategia prerreflexiva de la Voluntad de Poder. Desde las lentes de este marco teórico, Hegel se sigue viendo como un pensador profundamente cristiano, un nihilista cuya estrategia básica es convertir una profunda derrota, el dejar la vida atrás con toda su dolorosa vitalidad, en un triunfo del Sujeto absoluto. Es decir, desde el punto de vista de la Voluntad de Poder, el contenido efectivo del proceso hegeliano es una larga historia de derrotas y retiradas, de sacrificios de autoafirmación vital: una y otra vez, se debe renunciar a la implicación vital como demasiado «inmediata» y

«particular». Es aquí ejemplar el paso de Hegel del Terror revolucionario a la moralidad kantiana: el sujeto utilitario de la sociedad civil, el sujeto que quiere reducir el Estado a ser el guardián de su bienestar y seguridad privada, debe ser aplastado por el Terror del Estado revolucionario que puede aniquilarle en cualquier momento sin razón aparente (el sujeto no es castigado por algo que ha hecho, por algún contenido o acto particular, sino por el mismo hecho de ser un individuo independiente opuesto al universal); este Terror es su «verdad». De modo que ¿cómo pasamos del Terror revolucionario al sujeto moral autónomo y libre de Kant? Por medio de lo que en un lenguaje más contemporáneo se podría llamar una plena identificación con el agresor: el sujeto debe reconocer en el Terror externo, en esta negatividad que constantemente amenaza con aniquilarle, el propio núcleo de su subjetividad (universal); en otras palabras, debería identificarse plenamente con él. La libertad no es libertad *de* un Amo, sino el reemplazo de un Amo por otro: el Amo exterior es reemplazado por uno interior. El precio a pagar por esta identificación es, por supuesto, el sacrificio de todo contenido particular «patológico»; el deber debe cumplirse «por el deber mismo».

Lebrun demuestra cómo esta misma lógica vale también para el lenguaje:

> Estado y lenguaje son dos figuras complementarias del logro del Sujeto: en uno y otro, el sentido de lo que soy y el sentido de lo que enuncio son sometidos al mismo sacrificio imperceptible de lo que parecía ser nuestro «yo» en la ilusión de inmediatez [5] .

Hegel estaba en lo cierto al señalar una y otra vez que, cuando uno habla, siempre habita el universal; lo que significa que, con su entrada en el lenguaje, el sujeto pierde sus raíces en el concreto mundo de la vida. Por ponerlo en términos más patéticos, en el momento en que empiezo a hablar, ya no soy ese Yo sensorial concreto, puesto que me veo atrapado en un mecanismo impersonal que siempre me hace decir algo diferente de lo que quería decir. Como gustaba en decir el joven Lacan, yo no estoy hablando; yo soy hablado por el lenguaje. Este es un modo de entender lo que Lacan llamaba «castración simbólica»: el precio que el sujeto paga por su «transustanciación», por el paso de ser el agente de una vitalidad animal directa a ser un sujeto hablante cuya identidad se mantiene separada de la vitalidad directa de las pasiones.

Una lectura nietzscheana fácilmente discierne, en esta inversión del Terror en moralidad autónoma, una desesperada estrategia de convertir la

derrota en triunfo: en vez de luchar heroicamente por los intereses vitales de uno mismo, se declara preventivamente una rendición total, y se abandona todo contenido. Lebrun es aquí bien consciente de cuán injustificada es la crítica habitual a Hegel, según la cual la conversión dialéctica de toda negatividad plena en una positividad nueva y superior, de la catástrofe en triunfo, funciona como una suerte de *deus ex machina,* evitando la posibilidad de que la catástrofe pueda ser el resultado final del proceso. Es el bien conocido argumento de sentido común: «Pero, ¿y si la negatividad no acaba en un nuevo orden positivo?». Este argumento no acierta a dar en el blanco, que consiste en que todo ello es precisamente lo que ocurre en la inversión hegeliana: no hay una inversión real de la derrota en triunfo, sino solo un desplazamiento puramente formal, un cambio de perspectiva, que intenta presentar la derrota misma como triunfo. El argumento de Nietzsche es que este triunfo es un engaño, un barato truco de prestidigitador, un premio de consolación por perder todo lo que hace que la vida merezca la pena: la pérdida real de vitalidad se suplementa con un espectro sin vida. En la lectura nietzscheana de Lebrun, Hegel aparece por tanto como una suerte de filósofo cristiano ateo: como el cristianismo, él encuentra la «verdad» de toda realidad finita terrestre en su (auto)aniquilación; la realidad alcanza su verdad solo a través de/en su autodestrucción. A diferencia del cristianismo, Hegel es bien consciente de que no hay Otro Mundo en el que seremos compensados por nuestras pérdidas terrenales: la trascendencia es absolutamente inmanente, *lo que está «más allá» de la realidad finita no es otra cosa que el proceso inmanente de su propia autosuperación.* El nombre de Hegel para esta absoluta inmanencia de la trascendencia es «negatividad absoluta», como deja claro en la dialéctica del Amo y el Siervo: la segura identidad particular/finita del Siervo se ve perturbada cuando, al experimentar el miedo a la muerte durante su enfrentamiento con el Amo, obtiene una pequeña muestra del infinito poder de la negatividad; a través de esta experiencia, el Siervo se ve forzado a aceptar la futilidad y pequeñez de su Yo particular:

> Esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse en ella cuanto había de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia, es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, *el puro ser para sí,* que es así *en* esta conciencia [6] .

¿Qué obtiene entonces el Siervo a cambio de renunciar a toda la riqueza de su Yo particular? *Nada.* Al superar su propio Yo terrenal, el Siervo no alcanza un nivel superior de su Yo espiritual; todo lo que debe hacer es cambiar su posición y reconocer la negatividad absoluta que constituye el núcleo de su Yo en (aquello que se le aparece como) el abrumador poder de destrucción que amenaza con destruir su identidad particular. En resumen, el sujeto debe identificarse plenamente con la fuerza que amenaza con eliminarle: el temor a la muerte era temor por el poder negativo de su propio Yo. No hay por tanto ninguna transformación de la negatividad en grandeza positiva; la única «grandeza» aquí es la negatividad misma. O con respecto al sufrimiento: Hegel no está sugiriendo que el sufrimiento que trae consigo el trabajo alienante de la renuncia es un momento intermedio que debe soportarse pacientemente, mientras esperamos nuestra recompensa al final del túnel; no hay premio o compensación final a cambio de nuestra paciente sumisión. El sufrimiento y la renuncia son su propia recompensa, todo lo que debe hacerse es cambiar nuestra posición subjetiva, renunciar a nuestro desesperado aferrarnos a nuestros Yoes finitos con sus deseos «patológicos»; purificar nuestros Yoes en pos de su universalidad. Y así explica Hegel la superación de la tiranía en la historia de los estados: «Se dice que la tiranía es derrocada por el pueblo porque es indigna, vergonzante, etc. En realidad, desaparece simplemente porque es superflua» [7] . Se hace superflua cuando la gente ya no necesita la fuerza externa del tirano para renunciar a sus intereses particulares: asumen realmente la renuncia cuando se convierten en «ciudadanos universales» que identifican directamente el núcleo de su ser con esta universalidad. En resumen, la gente ya no necesita al amo externo cuando son educados para cumplir el trabajo de disciplina y subordinación ellos mismos.

El anverso del «nihilismo» de Hegel (todas las formas de vida finitas/determinadas alcanzan su «verdad» en su autosuperación) es su aparente opuesto: en continuidad con la tradición platónica metafísica, no está preparado para dar rienda suelta a la negatividad, esto es, su dialéctica es en última instancia un esfuerzo de «normalizar» el exceso de la negatividad. Ya para el Platón tardío el problema era el de cómo relativizar o contextualizar el no-ser como un momento subordinado del ser (el no-ser es siempre una carencia particular/determinada de ser, medida por la plenitud que no consigue hacer efectivamente real; no hay no-ser como tal, lo que hay, por ejemplo, es solo un «verde» que participa en el no-ser por

medio de no ser «rojo» o cualquier otro color, etc.). Siguiendo en la misma línea, la «negatividad» hegeliana sirve para «proscribir la diferencia absoluta» o «no-ser» [8] : la negatividad está limitada a la eliminación de todas las determinaciones finitas/inmediatas. El proceso de la negatividad, por lo tanto, no solo es un proceso negativo de autodestrucción de lo finito: alcanza su *telos* cuando las determinaciones finitas/inmediatas son mediadas/mantenidas/elevadas, postuladas en su «verdad» como determinaciones conceptuales ideales. Lo que queda después de que la negatividad ha hecho su trabajo es la *parusía* eterna de la estructura ideal conceptual. Lo que falta aquí, desde el punto de vista nietzscheano, es el *no* afirmativo: el *no* del jubiloso y heroico enfrentamiento con el adversario, el *no* de la lucha que apunta a la autoafirmación, no a la autosuperación.

Lucha y reconciliación

Esto nos lleva de vuelta a la incompatibilidad entre el pensamiento de Hegel y cualquier tipo de «movilismo» evolutivo o historicista: la dialéctica de Hegel «no implica de ningún modo el reconocimiento de la fuerza irresistible del devenir, la epopeya de un flujo que se lleva todo consigo»:

> A menudo –si bien superficialmente– la dialéctica hegeliana se asimilaba a un *movilismo.* Y es indudablemente cierto que la crítica del carácter fijo de las determinaciones puede dar lugar a la convicción de un proceso dialéctico infinito: el ser limitado debe desaparecer una y otra vez, y su destrucción se extiende al mismo límite de nuestra mirada… Sin embargo, en este nivel, todavía estamos tratando con un simple continuar *(Geschehen)* al que uno no puede conferir la unidad interna de una historia *(Geschichte)* [9] .

Reconocer esto, para rechazar completamente el tópico «movilista» del flujo eterno del Devenir que disuelve todas las formas fijas, es el primer paso hacia la razón dialéctica en su incompatibilidad radical con la idea supuestamente «profunda» de que todo surge del Caos primordial y es de nuevo tragado por él, una forma de Sabiduría que persiste desde las antiguas cosmologías hasta el «materialismo dialéctico» estalinista. La forma más popular de «movilismo» es la visión tradicional de Hegel como el filósofo de la «lucha eterna», popularizada por los marxistas desde Engels hasta Stalin y Mao: la bien conocida noción «dialéctica» de la vida como un conflicto eterno entre reacción y progreso, viejo y nuevo, pasado y futuro. Esta visión beligerante, que propugna nuestro compromiso con el

lado «progresivo», es totalmente ajena a Hegel, para el que «tomar partido» como tal es algo ilusorio (puesto que es por definición unilateral).

Tomemos la lucha social en su aspecto más violento: la guerra. Lo que interesa a Hegel no es la lucha como tal, sino el modo en que a través de ella surge la «verdad» de las posiciones implicadas, es decir, cómo las partes en liza son «reconciliadas» mediante su destrucción mutua. El auténtico significado (espiritual) de la guerra no es honor, victoria, defensa, etc., sino la emergencia de una negatividad absoluta (la muerte) como el Amo absoluto, que nos recuerda la falsa estabilidad de nuestras organizadas y finitas vidas. La guerra continúa existiendo para elevar a los individuos a su «verdad» haciéndoles renunciar a sus intereses particulares e identificarse con la universalidad del Estado. El auténtico enemigo no es el enemigo que estamos combatiendo, sino nuestra propia finitud; recordemos el ácido comentario de Hegel acerca de cuán fácil es proclamar la vanidad de nuestra existencia finita terrenal, pero cuánto más difícil es aceptarla cuando nos vemos forzados por un soldado enemigo que irrumpe en nuestra casa y comienza a asesinar a los miembros de nuestra familia con un sable.

En términos filosóficos, la idea de Hegel aquí tiene que ver con la primacía de la «autocontradicción» sobre el obstáculo externo (o enemigo). No somos finitos y autoinconsistentes porque nuestra actividad se ve siempre frenada por obstáculos externos; nos vemos frenados por obstáculos externos porque somos finitos e inconsistentes. En otras palabras, lo que el sujeto inmerso en una lucha percibe como el enemigo, el obstáculo externo que debe superar, es la materialización de la inconsistencia inmanente del sujeto: el sujeto en pugna necesita la figura del enemigo para sostener la ilusión de su propia consistencia, su misma identidad depende de su oposición al enemigo, y su (posible) victoria equivale a su derrota o desintegración. Como Hegel suele recordarnos, al combatir al enemigo externo uno lucha (sin saberlo) contra su propia esencia. De modo que, lejos de celebrar el compromiso en la lucha, la clave para Hegel es más bien que cada posición en pugna, cada toma de partido, debe basarse en una ilusión necesaria (la ilusión de que, una vez que el enemigo es aniquilado, alcanzaré la plena realización de mi ser). Esto nos lleva a lo que habría sido un concepto propiamente hegeliano sobre la ideología: la confusión de la condición de posibilidad (de lo que es un constituyente inherente de tu posición) con la condición de imposibilidad (como el obstáculo que evita tu plena realización); el sujeto ideológico es

incapaz de captar cómo toda su identidad depende de lo que percibe como un obstáculo. Este concepto de ideología no es solo un abstracto ejercicio mental: encaja perfectamente con el antisemitismo fascista como la forma más elemental de ideología. Incluso estaríamos tentados de decir: es lo ideológico por excelencia, *kat'exochen.* La figura antisemita del Judío, el intruso extranjero que perturba y corrompe la armonía del orden social, es en última instancia una objetivación fetichista, un sustituto de la «inconsistencia» del orden social mismo, del antagonismo inmanente («lucha de clases») que genera su inestabilidad.

El interés de Hegel en el «conflicto de opuestos» es por lo tanto el del observador dialéctico neutral que vislumbra la «Astucia de la Razón» que opera en esa lucha: un sujeto se enzarza en un combate, es derrotado (por lo general a causa de su victoria), *y esta derrota le lleva a su verdad.* Podemos medir claramente aquí la distancia que separa a Hegel de Nietzsche: la inocencia del heroísmo exuberante que Nietzsche quiere resucitar, la pasión del riesgo, de comprometerse plenamente en una lucha, de la victoria o la derrota; todas estas están ausentes; la «verdad» de la lucha emerge solo en y a través de la derrota.

Por esto mismo la típica denuncia marxista de la falsedad de la reconciliación hegeliana (crítica ya realizada por Schelling) es errónea. Según esta crítica, la reconciliación hegeliana es falsa porque acaece solo en la Idea, mientras que el antagonismo real persiste en la experiencia «concreta» de la «vida real» de los individuos que se aferran a su identidad particular, y el poder del Estado continúa siendo una coacción externa. Ahí reside la clave de la crítica del joven Marx al pensamiento político de Hegel: este presenta la moderna monarquía constitucional como un Estado racional en el que los antagonismos son reconciliados, como un Todo orgánico en el que cada parte constitutiva encuentra, o puede encontrar, su lugar propio. Pero a partir de ahí Hegel ocultaría el antagonismo de clase que sigue presente en las sociedades modernas, generando una clase trabajadora como «no-razón de la Razón existente», como la parte de la sociedad moderna que no tiene parte en ella, como su «parte sin parte» (Rancière).

Lo que Lebrun rechaza en esta crítica no es su diagnóstico (que la reconciliación propuesta no es sincera, es una «reconciliación forzada» *[erpresste Versöhnung]* –el título de uno de los ensayos de Adorno– que oculta la persistencia del antagonismo en la realidad social), sino más bien:

«lo que es tan admirable en su retrato del dialéctico que deja de ser sincero a causa de su ceguera es la suposición de que podría haber sido sincero» [10] . En otras palabras, en vez de rechazar la reconciliación hegeliana como falsa, Lebrun rechaza como ilusoria la noción misma de reconciliación dialéctica, renunciando a la exigencia misma de una reconciliación «auténtica». Hegel fue plenamente consciente de que la reconciliación no alivia los antagonismos y sufrimientos reales; su fórmula en el prólogo a su *Filosofía del derecho* es que uno debería «reconocer la Rosa en la Cruz del presente». O, por expresarlo con palabras de Marx: en la reconciliación no se cambia la realidad externa para que encaje en alguna Idea, sino que uno reconoce esta Idea como la «verdad» interior de la miserable realidad. El reproche marxista de que, en vez de transformar la realidad, Hegel meramente propone una nueva interpretación de ella, es por lo tanto erróneo. Es superfluo ya que, para Hegel, si queremos pasar de la alienación a la reconciliación no tenemos que cambiar la realidad, sino más bien el modo en que la percibimos y nos relacionamos con ella.

La misma idea subyace al análisis hegeliano del paso del trabajo al pensamiento en el subcapítulo sobre el Amo y el Siervo en la *Fenomenología del espíritu*. Lebrun está plenamente justificado al subrayar, contra Kojève, que Hegel está lejos de celebrar el trabajo (colectivo) como lugar de la autoafirmación de la subjetividad humana, o como proceso de enérgica transformación y apropiación de objetos naturales, además de la subordinación de estos a objetivos humanos. Todo el pensamiento finito permanece dentro de la «infinitud espuria» del inacabable proceso de (trans)formación de la realidad objetiva que siempre se resiste a la plena aprehensión subjetiva, de modo que el trabajo del sujeto nunca se realiza: «Como una actividad agresiva desplegada por un ser finito, el trabajo señala sobre todo la impotencia del hombre para tomar posesión integral de la naturaleza» [11] . Este pensamiento finito es el horizonte de Kant y Fichte: la interminable lucha ético-práctica por superar los obstáculos externos, así como la propia naturaleza interior del sujeto. Sus filosofías son las filosofías de la lucha, mientras que en la filosofía de Hegel la postura fundamental del sujeto hacia la realidad objetiva no es la de un compromiso práctico, una confrontación con la inercia de la objetividad, sino que es un dejar-ser. Purificado de su particularidad patológica, el sujeto universal está cierto de sí mismo, sabe que su pensamiento es ya la forma de la realidad,

de modo que puede renunciar a imponer sus proyectos sobre la realidad, puede dejar que la realidad sea como es.

Por esto es por lo que mi trabajo se acerca más a la verdad cuanto menos trabaje para satisfacer mi necesidad, esto es, para producir los objetos que consumiré. Por esta razón la industria que produce para el mercado es espiritualmente «superior» que la producción destinada meramente a cubrir las necesidades: en la producción mercantil, yo manufacturo objetos sin relación con mis necesidades. La forma más alta de producción social es por consiguiente la de un *mercader:* «el mercader es el único que se relaciona con el Bien como un sujeto universal perfecto, puesto que el objeto no le interesa de ningún modo en virtud de su presencia estética o su valor de uso, sino solo en la medida en que contiene un deseo de otro» [12] . Y esta es también la razón por la que, para llegar a la «verdad» del trabajo, deberíamos abstraernos gradualmente del objetivo (externo) que el trabajo tiene por meta.

El paralelismo con la guerra es apropiado aquí: del mismo modo en que la «verdad» de la lucha militar no es la destrucción del enemigo, sino el sacrificio del contenido «patológico» del Yo particular del guerrero, su purificación en un Yo universal, la «verdad» del trabajo en cuanto lucha con la naturaleza tampoco es su victoria sobre la naturaleza, obligándola a servir objetivos humanos, sino la autopurificación del trabajador mismo. El trabajo es simultáneamente la (trans)formación de objetos externos y la autoformación/educación *(Bildung)* disciplinaria del sujeto mismo. Hegel celebra aquí precisamente el carácter alienado y alienante del trabajo: lejos de ser una expresión directa de mi creatividad, el trabajo me fuerza a someterme a la disciplina artificial, renunciar a mis tendencias inmediatas más íntimas, alienarme de mi Yo natural:

> La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado objetivo o la subsistencia. El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo [13] .

El trabajo prefigura el pensamiento, alcanza su *telos* pensando, sin trabajar en una materia externa, ya que es su propia materia la que transforma. O dicho de otro modo, ya no impone su forma subjetiva/finita sobre la realidad externa, sino que ya es en sí la forma infinita de la realidad. Para el pensamiento finito, el concepto de un objeto es un mero

concepto, la meta subjetiva que uno alcanza cuando, por medio del trabajo, impone su meta a la realidad. Para el pensamiento especulativo, por el contrario, el pensamiento no es meramente subjetivo, en sí mismo ya es objetivo: expresa la forma objetiva conceptual del objeto. Por esto es por lo que el Espíritu interior, cierto de sí mismo, «ya no necesita dar forma a la naturaleza y hacerla espiritual para fijar lo divino y visibilizar externamente su unidad con la naturaleza: en la medida en que el libre pensamiento piensa la externalidad, puede dejarla como está *(kann er es lassen wie es ist)* » [14] .

Esta repentina inversión retroactiva desde el todavía-no al ya-es (nunca logramos directamente una meta; pasamos de esforzarnos por alcanzarla al repentino reconocimiento de que ya se ha realizado) es lo que distingue a Hegel de todos los tipos de tópicos historicistas, incluyendo la habitual crítica marxista de que la reconciliación ideal hegeliana es insuficiente, puesto que deja la realidad tal como es (con el dolor y sufrimiento reales), y que lo que se necesita es una reconciliación auténtica mediante una transformación social radical. Para Hegel la ilusión no es la de una «falsa reconciliación» forzada que ignora las divisiones persistentes; la auténtica ilusión reside en no ver que, en lo que se nos aparece como el caos del devenir, la meta infinita *ya está realizada:* «Dentro del orden finito, no podemos experimentar o ver que el objetivo se ha alcanzado realmente. Alcanzar la meta infinita consiste solo en superar la ilusión [*Täuschung:* engaño] de que esta meta no ha sido aún alcanzada» [15] .

En resumen, el engaño definitivo está en no poder ver que uno ya tiene aquello que está buscando, al igual que los discípulos de Cristo, que esperan su reencarnación «real», ciegos todavía ante el hecho de que su colectivo *ya es* el Espíritu Santo, el retorno del Cristo viviente. Lebrun hace bien en señalar que la inversión final del proceso dialéctico, como hemos visto, lejos de implicar la intervención mágica de un *deus ex machina*, es un vuelco puramente formal, un cambio de perspectiva: lo único que cambia en la reconciliación final es el punto de vista del sujeto; el sujeto respalda la pérdida, la reinscribe como su triunfo. Reconciliación es por tanto, simultáneamente, más y menos que la típica idea de «superar un antagonismo»: menos, porque nada «cambia realmente»; más, porque el sujeto del proceso se ve privado de su misma sustancia (particular).

Consideremos un ejemplo inesperado: al final del *western* clásico de Howard Hawks, *Río Rojo*, ocurre un giro argumental «psicológicamente injustificado» que habitualmente se ignora como un simple fallo del guion. Toda la película se dirige hacia el clímax del enfrentamiento entre Dunson y Matt, un duelo de proporciones casi míticas, marcado por el destino como un conflicto inexorable entre dos posturas subjetivas incompatibles. En la escena final, Dunson se acerca a Matt con la determinación de un héroe trágico, cegado por su odio y marchando hacia su ruina. La brutal pelea a puñetazos que da comienzo, acaba inesperadamente cuando Tess, que está enamorada de Matt, dispara al aire con una pistola y les grita a los dos: «cualquiera con medio cerebro sabría que vosotros dos os queréis». Se sigue una rápida reconciliación, con Dunson y Matt charlando como viejos amigos: esta «transición que se produce en Dunson, desde la heroica rabia encarnada (como un Aquiles), hacia la dulzura y la luz, alternando felizmente con Matt… es impresionante en su rapidez» [16] . Robert Pippin tiene toda la razón al situar bajo esta debilidad técnica del guion un mensaje más profundo:

> La lucha por el poder y supremacía que hemos estado viendo… *ha* sido una suerte de teatro de sombras… una fantasía largamente escenificada por Dunson para justificarse. Nunca hubo un gran combate pendiente, nunca existió la amenaza real de una lucha a muerte… La lucha mítica que hemos estado contemplando es en sí misma el resultado de una suerte de automitologización… un marco narrativo de fantasía que también se desmitologiza frente a nosotros [17] .

Así es como funciona la reconciliación hegeliana; no como un gesto positivo de resolver o superar el conflicto, sino como la comprensión retroactiva de cómo *nunca hubo realmente un conflicto serio*, y los dos oponentes estaban siempre del mismo lado (un poco como la reconciliación entre Fígaro y Marcelina en *Las bodas de Fígaro*, que recuperan el afecto al ser conscientes de que son madre e hijo). Esta retroactividad da cuenta también de la temporalidad específica de la reconciliación. Recordemos la paradoja del proceso por el que se pide perdón: si he herido a alguien al hacer un comentario desagradable, lo correcto es ofrecer una sincera disculpa, y lo correcto para esa persona es decir algo así como «¡Gracias, aprecio tus disculpas, pero no me había ofendido, sabía que no lo decías con mala intención, así que no me debes ninguna disculpa!». La clave está, por supuesto, en que pese a este resultado final, sin embargo sigue siendo necesario pasar por todo el proceso de ofrecer la disculpa: «no me debes

ninguna disculpa» solo puede decirse después de que yo *haya ofrecido* la disculpa, de modo que, aunque formalmente «no ocurre nada», y la oferta de disculpas se proclama innecesaria, algo se gana al final del proceso (quizá, incluso consigue salvarse una amistad) [18] .

Quizá esta paradoja proporcione una pista para comprender los inesperados giros del proceso dialéctico hegeliano. Tomemos por ejemplo la crítica hegeliana del Terror revolucionario jacobino, entendido como el ejercicio de negatividad abstracta que realiza la libertad absoluta, que, incapaz de estabilizarse en un orden social concreto, debe acabar en una furia autodestructiva. Debería tenerse en cuenta aquí que, en la medida en que estamos tratando con una elección histórica (entre el camino «francés» de permanecer dentro del catolicismo, y por tanto verse obligados a implicarse en el Terror revolucionario, y el camino «alemán» de la Reforma), esta elección implica exactamente la misma paradoja dialéctica elemental que la *Fenomenología del espíritu*, en su alternativa entre las dos interpretaciones de la proposición «el espíritu es un hueso», que Hegel ilustra por medio de la metáfora fálica (el falo como el órgano de inseminación o el falo como el órgano de la orina): la idea de Hegel *no es* que, a diferencia de la mente empirista vulgar que solo ve la función de orinar, la actitud auténticamente especulativa deba quedarse con la inseminación. La paradoja es que elegir directamente inseminación es el modo infalible de equivocarse: no es posible elegir directamente el «significado auténtico». En otras palabras, se *debe* comenzar por la elección «equivocada» (la de la orina); el significado realmente especulativo surge solo mediante la lectura repetida, como el postefecto (o subproducto) de la primera lectura «errónea» [19] .

Y lo mismo vale para la vida social, donde la elección que opta por la «universalidad concreta» de un mundo de la vida ético particular solo puede acabar en un regreso a la sociedad orgánica premoderna, que niega el derecho infinito de la subjetividad como característica fundamental de la modernidad. Puesto que el sujeto-ciudadano de un Estado moderno ya no puede aceptar su inmersión en un rol social particular que le confiere un lugar determinado dentro del Todo social orgánico, el único camino hacia la totalidad racional del Estado moderno pasa por el Terror revolucionario: deberían arrancarse sin piedad las restricciones de la «universalidad

concreta» orgánica premoderna y afirmar plenamente el derecho infinito de la subjetividad en su negatividad abstracta.

En otras palabras, la clave del análisis hegeliano del Terror revolucionario no es la idea más bien obvia de cómo el proyecto revolucionario implicaba la afirmación unilateral de la Razón universal abstracta y, como tal, fue condenado a perecer en una furia autodestructiva, siendo incapaz de proyectar su energía revolucionaria en un orden social estable; la clave para Hegel más bien consiste en subrayar el enigma de cómo, a pesar del hecho de que el Terror revolucionario fue un callejón sin salida histórico, debemos pasar a través de él para llegar al Estado racional moderno.

De modo que también en este caso hay que hacer algo (ofrecer una disculpa, instaurar un reino del Terror) para ver cómo este hacer acaba siendo superfluo. Esta paradoja se ve sostenida por la distinción entre las dimensiones «constativa» y «performativa» del discurso, entre el «sujeto del enunciado» y el «sujeto de la enunciación»: en el nivel del contenido enunciado, toda la operación carece de sentido (¿por qué ofrecer una disculpa o practicar el Terror, si es superfluo?); sin embargo, lo que esta idea de sentido común olvida es que solo el gesto superfluo «erróneo» crea las condiciones subjetivas que hacen posible para el sujeto ver *por qué* el gesto es superfluo. Solo es posible decir que mi disculpa es innecesaria después de que la haya ofrecido: solo puede verse cómo el Terror es superfluo y destructivo después de que se haya pasado por él. El proceso dialéctico es por tanto más refinado de lo que pueda parecer: la noción habitual es que solo se puede llegar a la verdad final a través del camino del error, de modo que los errores cometidos por el camino no son simplemente descartados, sino «subsumidos» en la verdad final, preservados en ella como sus momentos. La noción evolutiva del proceso dialéctico nos dice que el resultado no es solo un cuerpo muerto, que no está solo, haciendo abstracción del proceso que lo engendró: en este proceso, momentos diferentes aparecieron por primera vez en su forma inmediata unilateral, mientras que la síntesis final los reúne subsumiéndolos, manteniendo su núcleo racional. Lo que esta noción típica pasa por alto es el modo en que los momentos anteriores son preservados *precisamente como superfluos.* En otras palabras, mientras que las etapas precedentes son sin duda superfluas, necesitamos tiempo para llegar al punto desde el que podemos ver que lo son.

Una historia que contar

¿Cómo podemos contrarrestar este diagnóstico de la «enfermedad llamada Hegel», que se centra en la inversión dialéctica como un gesto vacío formal que presenta la derrota como victoria? La primera observación que se impone es que interpretar las elecciones semánticas «infra-racionales» como estrategias para tratar con obstáculos a la afirmación de la vida es ya en sí una elección semática «infra-racional». Pero más importante es notar cómo tal lectura sutilmente perpetúa una visión estrecha de Hegel que oculta muchas dimensiones clave de su pensamiento. ¿No es posible leer la «superación» sistemática de Hegel de cada una de las formas de la consciencia o forma-de-vida social como precisamente una descripción de todas las formas-de-vida posibles, con sus «elecciones semánticas» vitales, y sus antagonismos inherentes («contradicciones»)?[20] . Si hay una «elección semántica» que subyace al pensamiento de Hegel, no es la apuesta desesperada por el hecho de que retroactivamente será capaz de narrar una historia coherente, omniabarcadora y significativa en la que cada detalle será colocado en su lugar correcto, sino la extraña certeza (comparable con la certeza del psicoanálisis de que lo reprimido siempre retorna, de que un síntoma siempre estropeará cada figura armónica) de que, con cada figura de la conciencia o forma de vida, las cosas de algún modo «irán mal» y cada posición generará un exceso que augurará su autodestrucción.

¿Significa esto que Hegel no defienda ninguna «elección semántica» determinada, ya que para él la única «verdad» es el proceso sin fin de la «generación y corrupción» de determinadas «elecciones semánticas»? Sí, pero a condición de que no concibamos este proceso en el sentido «movilista» habitual.

¿Cómo rompe entonces el pensamiento histórico auténtico con tal «movilismo» universalizado? ¿En qué sentido es *realmente histórico,* y no simplemente el rechazo del «movilismo» en nombre de algún Principio eterno eximido del ciclo de generación y corrupción? La clave reside en el concepto de retroactividad que tiene que ver con lo más esencial de la relación entre Hegel y Marx, y es la razón principal por la que, en el presente, deberíamos retornar de Marx hacia Hegel y realizar una «inversión materialista» de Marx.

Para aproximarnos a esta compleja cuestión, permítaseme comenzar con la noción de Gilles Deleuze de *pasado puro:* no el pasado al que las cosas presentes pasan, sino un pasado absoluto «donde todos los acontecimientos, incluyendo aquellos que se han hundido sin dejar rastro, son almacenados y recordados a medida que pasan» [21] , un pasado virtual que contiene ya cosas que están todavía presentes (un presente puede devenir pasado porque en cierto modo lo es ya, puede percibirse como parte del pasado; «lo que estamos haciendo hoy es [habrá sido] historia»). «Un antiguo presente dado es reproducible y el actual presente es capaz de reflejarse solo con respecto al elemento puro del pasado, entendido como *el pasado*, en general como un pasado a priori» [22] . ¿Significa esto que el pasado puro implica una noción completamente determinista del universo en el que todo lo que todavía debe ocurrir (por venir), todo el despliegue espacio-temporal real, ya es parte de una red virtual inmemorial/atemporal? No, y por una razón bien precisa: porque «el pasado puro debe ser todo el pasado, pero debe estar también dispuesto a cambiar mediante la ocurrencia de cualquier nuevo presente» [23] . No fue otro sino T. S. Eliot, aquel gran conservador, quien formuló por primera vez claramente este vínculo entre nuestra dependencia de la tradición y nuestro poder para cambiar el pasado:

> [La tradición] no puede ser heredada, y si la deseas debes obtenerla con gran esfuerzo. Implica, en primer lugar, al sentido histórico, que podríamos calificar como algo casi indispensable para cualquiera que continuara siendo un poeta más allá de su año vigesimoquinto; y el sentido histórico implica una percepción no solo del carácter pasado del pasado, sino de su presencia; el sentido histórico obliga a un hombre a escribir no meramente con su propia generación en sus huesos, sino con un sentimiento de que toda la literatura europea desde Homero –y, dentro de ella, toda la literatura de su propio país– tiene una existencia simultánea y compone un orden simultáneo. Este sentido histórico, que es un sentido de lo intemporal, así como de lo temporal, y de lo intemporal y lo temporal conjuntamente, es lo que hace a un escritor tradicional. Y es al mismo tiempo lo que hace a un escritor más agudamente consciente de su lugar en el tiempo, de su contemporaneidad.
>
> Ningún poeta, ningún artista de cualquier arte, tiene su significado completo por sí solo. Su significación, su valoración, es la valoración de su relación con los poetas y artistas muertos. No puedes valorarle solo; debes colocarle, por contraste y comparación, entre los muertos. Quiero decir esto como un principio de crítica estética, no meramente histórica. La necesidad de que él se conformará, de que será coherente, no es unilateral; lo que ocurre cuando una nueva obra de arte es creada es algo que ocurre simultáneamente a todas las obras de arte que la precedieron. Los monumentos existentes forman un orden ideal entre ellos, que se modifica por la introducción de una nueva (la auténticamente nueva) obra de arte entre ellas. El orden existente está completo antes de que llegue la nueva obra; para persistir tras la llegada de la novedad, *todo* el orden existente debe ser, por muy poco que sea, alterado; y así las relaciones,

> proporciones y valores de cada obra de arte hacia el todo se reajustan; y esto es conformidad entre lo viejo y lo nuevo. Quien haya aprobado esta idea de orden, de la forma de la literatura europea o la inglesa, no encontrará absurdo que el pasado deba ser alterado por el presente tanto como el presente es dirigido por el pasado. Y el poeta que es consciente de esto será consciente de grandes dificultades y responsabilidades…
>
> Lo que ocurre es una rendición continua de sí mismo en la medida en que está en tal momento en algo que es más valioso. El progreso de un artista es un autosacrificio continuo, una continua extinción de la personalidad. Queda por definir este proceso de despersonalización y su relación con el sentido de tradición. Es en esta despersonalización cuando el arte puede decirse que se acerca a la condición de ciencia [24] .

Cuando Eliot dice que al juzgar a un poeta vivo *«debes colocarle entre los muertos»*, formula un ejemplo exacto del pasado puro de Deleuze. Y cuando escribe que «el orden existente está completo antes de que llegue la nueva obra; para que el orden persista tras la llegada de la novedad, *todo* el orden existente debe ser alterado, por poco que sea; y así se reajustan las relaciones, proporciones, o valores de cada obra de arte respecto al todo», Eliot está resumiendo de modo no menos claro el vínculo paradójico entre la completitud del pasado y nuestra capacidad para cambiarlo retroactivamente: precisamente porque el pasado puro está completo, cada nueva obra reajusta todo su equilibrio. Por esto deberíamos leer la crítica de Kafka de la noción de Juicio Final como algo que llegará al final del tiempo: «Solo nuestro concepto del tiempo nos permite hablar del Día del Juicio con ese nombre; en realidad es una corte sumaria en sesión perpetua». Cada momento histórico contiene su propio Juicio en el sentido de un «pasado puro» que dispuso un lugar para cada uno de sus elementos, y este Juicio está siendo continuamente reescrito. Recordemos la precisa formulación de Borges sobre la relación entre Kafka y sus múltiples precursores, desde los antiguos autores chinos hasta Robert Browning:

> En cada uno de esos textos está la idiosincrasia de Kafka, en grado mayor o menor, pero si Kafka no hubiera escrito, no la percibiríamos; vale decir, no existiría… cada escritor crea sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro. En esta correlación nada importa la identidad o la pluralidad de los hombres [25] .

Del mismo modo, una revolución radical hace (lo que previamente parecía como) lo imposible, y crea sus propios precursores; esta es quizá la definición más sucinta de lo que es un auténtico *acto*. Tal acto en realidad debería situarse en la trilogía (que curiosamente refleja la «Trinidad europea» de inglés, francés y alemán): *acting out*, *passage à l’acte*, *Tat-Handlung* (el neologismo de Fichte para el gesto fundador de la

autoposición del sujeto en el que se superponen plenamente la actividad y su resultado). *Acting out* es un estallido histérico dentro del gran Otro; el *passage à l'acte* suspende destructivamente al gran Otro; *Tat-Handlung* retroactivamente lo reordena. Como afirmaba Jacques-Alain Miller, «el estatuto del acto es retroactivo» [26] : un gesto «habrá sido» un acto; se convierte en un acto si, en sus consecuencias, consigue perturbar y reordenar al «gran Otro». La solución realmente dialéctica del dilema *«¿Está realmente allí, en la fuente, o simplemente lo percibimos en la fuente?»* es la siguiente: está ahí, pero solo podemos percibir y afirmar esto retroactivamente, desde la perspectiva del presente [27] .

Uno de los procedimientos habituales de la crítica des-fetichizadora/des-reificadora es denunciar (lo que parece) una propiedad directa del objeto percibido como la «determinación reflexiva» del sujeto (del observador): el sujeto ignora cómo su mirada ya está incluida en el contenido percibido. Un ejemplo de la teoría reciente: la deconstrucción postestructuralista no existe (en sí misma, en Francia), puesto que fue inventada en los EEUU, por y para la mirada académica norteamericana, con todas sus limitaciones constitutivas [28] . En resumen, una entidad como «la deconstrucción postestructuralista» (un término no utilizado en Francia) llega a existir solo para una mirada que es inconsciente de los detalles de la escena filosófica en Francia: esta mirada junta a autores (Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard, etc.) que en Francia simplemente no son percibidos como parte de la misma episteme, al igual que el concepto de *film noir* postula una unidad que no existe «en sí». Igualmente, la mirada francesa, ignorante de la tradición ideológica del populismo individualista y antimafioso norteamericano, al mirarla a través de las lentes existencialistas malinterpretó la postura heroica-cínica y fatalista-pesimista del héroe *noir* como una actitud socialmente crítica. Del mismo modo, la percepción norteamericana inscribió a los autores franceses en el campo de la crítica cultural radical, confiriéndoles una postura social crítica, feminista, etc., en su mayor parte ausente en la propia Francia. Así que del mismo modo en que el cine *noir* no es una categoría del cine norteamericano, sino principalmente una categoría de la crítica cinematográfica francesa y (más tarde) de la historiografía del cine, del mismo modo también la «deconstrucción postestructuralista» no es una categoría de la filosofía

francesa, sino principalmente una categoría perteneciente a la errónea recepción norteamericana de ciertos teóricos franceses.

Este, sin embargo, es solo el primer paso de la reflexión (externa). En el crucial paso siguiente, estas determinaciones subjetivas se desarrollan precisamente no como meramente «subjetivas», sino como si afectaran también a la «cosa misma». La noción de «deconstrucción postestructuralista», aunque sea el resultado de una forzada perspectiva extranjera, desentierra en su objeto de estudio algunas potencialidades invisibles para aquellos que estuvieron directamente implicados. Ahí reside la paradoja dialéctica definitiva propia de la verdad y la falsedad: a veces una visión marginal que malinterpreta una situación desde su perspectiva limitada puede, en virtud de esta misma limitación, percibir su potencial «reprimido». La percepción errónea externa a veces puede tener una influencia productiva sobre el «original» percibido, forzándolo a hacerse consciente de su propia verdad «reprimida» (posiblemente, el concepto francés de *noir,* aunque sea el resultado de una percepción errónea, ejerció una fuerte influencia en la cinematografía norteamericana posterior). ¿No es la recepción de Derrida en EEUU un ejemplo supremo de esta productividad de la percepción errónea externa? Aunque *fuera efectivamente* una percepción errónea, ¿no tuvo una influencia retroactiva pero productiva sobre el propio Derrida, forzándolo a afrontar más directamente algunas cuestiones ético-políticas? La recepción americana de Derrida ¿no fue entonces una suerte de *pharmakon,* un suplemento del Derrida «original» –un falso borrón que distorsiona y envenena el original pero al mismo tiempo lo mantiene vivo–? En resumen, ¿estaría Derrida tan «vivo» hoy si no hubiera sido por la errónea percepción norteamericana de su obra?

Aquí, Peter Hallward se queda corto en su –por lo demás excelente– *Out of This World,* cuando solamente subraya un aspecto del pasado puro, aquel de campo virtual en el que el destino de todos los Acontecimientos reales está sellado por adelantado, puesto que «todo ya está escrito» en él [29] . Ahí vemos la realidad *sub specie aeternitatis,* de modo que la libertad absoluta coincide con la necesidad absoluta y su automatismo puro: ser libre significa dejarse a uno mismo flotar libremente en/con la necesidad sustancial. Este tema reverbera incluso en los debates cognitivistas de hoy sobre el problema del libre albedrío o libertad de la voluntad. Los compatibilistas como Daniel Dennett tienen una solución elegante para las

quejas de los incompatibilistas sobre el determinismo [30] : cuando los incompatibilistas se quejan de que nuestra libertad no puede combinarse con el hecho de que todos nuestros actos son parte de la gran cadena del determinismo natural, en secreto están haciendo una presuposición ontológica sin respaldo alguno. En primer lugar asumen que nosotros (el Yo, el agente libre) de algún modo estamos *fuera* de la realidad, y después continúan quejándose de cómo se sienten oprimidos por la noción de que la realidad determinista les controla totalmente. Ahí está el error: en la noción de que estamos «aprisionados» por las cadenas del determinismo natural, pero porque con ello ocultamos el hecho de que somos *parte de* la realidad, que el conflicto (posible, local) entre nuestro esfuerzo «libre» y la realidad externa que se le resiste es un conflicto inherente a la realidad misma. Es decir, no hay nada «opresivo» o «restrictivo» en el hecho de que nuestros esfuerzos más íntimos estén (pre)determinados: cuando nos sentimos constreñidos en nuestra libertad por la presión de la realidad externa, debe haber algo en nosotros, algún deseo o impulso, que se ve limitado. Pero, ¿de dónde vienen tales impulsos si no es de esta misma realidad? Nuestra «libre voluntad» no «perturba el curso natural de las cosas» de algún modo misterioso: es parte esencial de este curso. Para nosotros, ser «auténtica» y «radicalmente» libres implicaría que no hay contenido positivo implicado en nuestro acto libre; si no queremos que determine nuestra conducta nada que esté ya dado, «externo» y particular, entonces «esto implicaría estar libres de cada parte de nosotros mismos» [31] . Cuando un determinista afirma que nuestra libre elección está «determinada», esto no significa que nuestra libre voluntad esté de algún modo constreñida y que nos vemos forzados a actuar *contra* nuestra voluntad; lo que está «determinado» es la cosa misma que queremos hacer «libremente», esto es, sin vernos limitados por obstáculos externos.

Por volver a Hallward: si bien está en lo cierto al subrayar que para Deleuze la libertad «no es una cuestión de libertad humana, sino de liberarse *de* lo humano» [32] , el poder sumergirse plenamente en el flujo creativo de la Vida absoluta, la conclusión política que extrae de esto parece demasiado obvia:

> La implicación política inmediata de tal posición… está suficientemente clara: puesto que un modo o mónada libre es simplemente aquello que ha eliminado su resistencia a la voluntad

soberana que trabaja por medio de ella, entonces se sigue de ello que cuanto más absoluto es el poder del soberano, más «libres» son aquellos sujetos a él [33] .

¿No obvia aquí Hallward el movimiento retroactivo sobre el que también insiste Deleuze, es decir, cómo este eterno pasado puro que nos determina plenamente está él mismo sujeto al cambio retroactivo? Somos simultáneamente menos libres y más libres de lo que pensamos: completamente pasivos, determinados por y dependientes del pasado, pero a la vez con la libertad de definir el alcance de esta determinación, (sobre)determinar el pasado que nos determinará. Deleuze está aquí inesperadamente cerca de Kant, para el que yo estoy determinado por causas, pero también yo determino retroactivamente (o puedo determinar) qué causas me determinarán: nosotros, sujetos, nos vemos pasivamente afectados por objetos y motivaciones patológicas; pero tenemos el poder reflexivo mínimo de aceptar (o rechazar) ser afectados de este modo, es decir, determinamos retroactivamente las causas capaces de determinarnos, o al menos el *modo* de esta determinación lineal. La «libertad» es por tanto inherentemente retroactiva: en su aspecto más elemental, no es simplemente un acto libre que, surgido de la nada, comienza un nuevo vínculo causal, sino un acto retroactivo de determinar qué vínculo o secuencia de necesidades nos determinará. Añadamos un giro hegeliano a Spinoza: la libertad no es simplemente «necesidad reconocida/conocida», sino necesidad reconocida/asumida, la necesidad constituida/realizada a través de este reconocimiento. De modo que, cuando Deleuze se refiere a la descripción que Proust realiza de la música de Vinteuil que Swann no puede dejar de escuchar –«no tanto como si los músicos no interpretaran la pequeña melodía, sino como si ejecutaran los ritos necesarios para que ella apareciera»–, está evocando la ilusión necesaria: la generación del acontecimiento-sentido es vivido como una evocación ritualista de un acontecimiento preexistente, como si el acontecimiento estuviera ya allí, esperando nuestra invocación en su presencia virtual.

La implicación filosófica clave de la retroactividad hegeliana es que socava el dominio del principio de razón suficiente: este principio solo se mantiene en la causalidad lineal cuando la suma de las causas pasadas determina un acontecimiento futuro; retroactividad significa que el conjunto de razones (pasadas, dadas) nunca es completo y «suficiente», puesto que las razones pasadas son retroactivamente activadas por lo que es su efecto dentro del orden lineal.

Cambiar el destino

Lo que resuena directamente en esta temática es, desde luego, el motivo protestante de la predestinación: lejos de ser un motivo teológico reaccionario, la predestinación es un elemento clave de la teoría materialista del sentido, bajo la condición de que lo leamos siguiendo la oposición deleuziana entre lo virtual y lo realmente existente. Es decir, la predestinación no significa que nuestro destino esté sellado en un texto real que existe desde la eternidad en la mente divina; la textura que nos predestina pertenece al pasado eterno y puramente virtual, que como tal puede reescribirse retroactivamente mediante nuestros actos. En la predestinación, el destino se sustancializa en una decisión que precede al proceso, de modo que la tarea de las actividades del individuo no es constituir performativamente su destino, sino descubrir (o adivinar) su destino preexistente. Lo que queda así oculto es la transformación dialéctica de la contingencia en necesidad, es decir, el modo en que el resultado de un proceso contingente adopta la apariencia de necesidad: las cosas, retroactivamente, «habrán sido» necesarias.

Este podría ser el significado último de la encarnación de Cristo en toda su singularidad: es un *acto* que cambia radicalmente nuestro destino. Antes de Cristo, estábamos determinados por el Destino, atrapados en el ciclo de pecar y pagar por los pecados; pero el borrón y cuenta nueva que Cristo realiza sobre nuestros pecados pasados significa precisamente que su sacrificio cambia nuestro pasado virtual y, por consiguiente, nos hace libres. Cuando Deleuze escribe que «mi herida existía antes de mí; nací para encarnarla», ¿no es esta una variación del tema del gato de Cheshire y su sonrisa en *Alicia en el país de las maravillas* (el gato nació para encarnar su sonrisa), y una fórmula perfecta para el sacrificio de Cristo? Cristo nació para encarnar su herida, para ser crucificado. El problema está en la lectura teleológica literal de esta proposición: como si las acciones de una persona meramente hicieran real su destino atemporal-eterno, inscrito en su idea virtual:

> La única tarea real de César es llegar a ser digno de los acontecimientos creados para que él los encarnara. *Amor fati*. Lo que César hace realmente no añade nada a lo que él es virtualmente. Cuando César cruza realmente el Rubicón esto no implica ninguna deliberación o elección, puesto que es simplemente parte de la expresión completa e inmediata de *cesaridad*, simplemente «despliega algo que fue reunido para todos los tiempos en el concepto de César» [34] .

Pero ¿y qué hay de la retroactividad de un gesto que (re)constituye este mismo pasado? Esta, quizá, es la definición más sucinta de lo que es un *acto* auténtico: en nuestra actividad ordinaria, efectivamente nos limitamos a seguir las coordenadas (virtuales-fantasmáticas) de nuestra identidad, mientras que un Acto en realidad implica la paradoja de un movimiento real que cambia (retroactivamente) las mismas coordenadas virtuales «trascendentales» del ser de su agente. En términos freudianos: no solo cambia la realidad de nuestro mundo, sino también «mueve su parte subterránea». Tenemos así una suerte de reflexivo «repliegue de la condición sobre aquello dado para lo que era condición» [35] : mientras que el pasado puro es la condición trascendental para nuestros actos, nuestros actos no solo crean nueva realidad efectivamente existente, ellos también cambian retroactivamente esta misma condición.

Esto nos trae de vuelta al concepto deleuziano de *signo:* las expresiones reales son signos de una Idea virtual que no es un ideal sino, más bien, un *problema.* El sentido común nos dice que hay soluciones verdaderas y falsas para cada problema; para Deleuze, por el contrario, no hay soluciones definitivas a problemas, las soluciones son solo intentos repetidos de tratar con el problema, con su imposible-real. *Los problemas mismos, y no las soluciones, son verdaderos o falsos.* Cada solución no solo reacciona a «su» problema, sino que lo redefine retroactivamente, formulándolo desde su propio horizonte específico. Por esta razón el problema es universal y las soluciones o respuestas son particulares. Deleuze está aquí inopinadamente cerca de Hegel: para Hegel, la Idea del Estado es un problema, por ejemplo, y cada forma específica de Estado (antigua república, monarquía feudal, democracia moderna…) simplemente propone una solución, redefiniendo el problema mismo. El paso a la siguiente etapa «superior» del proceso dialéctico acaece precisamente cuando, en vez de continuar buscando una solución, problematizamos el problema mismo abandonando sus términos. Por ejemplo, cuando en vez de continuar buscando un Estado «verdadero», abandonamos la referencia misma al Estado y buscamos una existencia comunitaria más allá de él. Un problema no es, por tanto, solamente «subjetivo» ni epistemológico, un problema para el sujeto que intenta solucionarlo; es un problema ontológico *stricto sensu,* está inscrito en la cosa misma: la estructura de la realidad es «problemática». Es decir, la realidad auténtica solo puede ser aprehendida como una serie de respuestas a un problema virtual; al ocuparse de la biología, Deleuze considera el

desarrollo del órgano que acabará siendo el ojo como una solución al problema de cómo reaccionar a la luz. Y esto nos lleva de vuelta al signo; la realidad existente aparece como un «signo» cuando es percibida como una respuesta a un problema virtual: «Ni el problema ni la pregunta es una determinación subjetiva que marca un momento de insuficiencia en el conocimiento. La estructura problemática es parte de los objetos mismos, permitiéndoles ser captados como signos» [36] .

Esto explica el extraño modo en el que Deleuze opone signos y representaciones: para el sentido común, una representación mental reproduce directamente el modo en que una cosa es, mientras que un signo simplemente apunta hacia él, designándolo con un significante (más o menos) arbitrario. (En la representación de una mesa, «veo directamente» una mesa, mientras que su signo simplemente apunta hacia la mesa.) Para Deleuze, por el contrario, las representaciones son mediadas, mientras que los signos son directos, y la tarea de un pensamiento creativo es la de «hacer del movimiento mismo un trabajo sin interposiciones; sustituir los signos directos por representaciones mediadas» [37] . Las representaciones son figuras de objetos en cuanto entidades objetivas privadas de su apoyo o trasfondo virtual, y pasamos de la representación al signo cuando somos capaces de discernir en un objeto aquello que apunta hacia su fundamento virtual, hacia el problema con respecto al cual es una respuesta. Por decirlo sucintamente, cada respuesta es un signo de su problema. Esto nos lleva al concepto deleuziano del «vidente ciego»: ciego a la realidad existente, sensible solo a la dimensión virtual de las cosas. Deleuze recurre a una maravillosa metáfora: una araña privada de ojos y oídos pero infinitamente sensible a todo lo que resuena en su red virtual. Según Hallward:

> Formas reales o constituidas se deslizan por la red y no dejan una impronta, pues la red está diseñada para vibrar solo al contacto con formas virtuales o intensivas. Cuanto más fugaz o molecular es el movimiento, más intensa es su resonancia a través de la red. Esta responde a los movimientos de una multiplicidad pura antes de que haya adoptado ninguna forma definida [38] .

Esto nos lleva al problema central de la ontología de Deleuze: ¿cómo se relacionan lo virtual y lo real? «Las cosas realmente existentes expresan Ideas pero no son causadas por ellas» [39] . El concepto de causalidad está limitado a la interacción de cosas reales y procesos; por otro lado, esta interacción también causa entidades virtuales (sentido, Ideas). Deleuze no

es idealista, y el Sentido siempre es para él una sombra inefectiva, estéril, que acompaña a las cosas reales. Lo que esto significa es que, para Deleuze, *génesis* (trascendental) *y causalidad están totalmente opuestas:* se mueven en niveles diferentes:

> Las cosas realmente existentes tienen una identidad, pero las virtuales no, son variaciones puras. Una cosa real debe cambiar –devenir algo diferente– para expresar algo. Pero la cosa virtual expresada no cambia; solo cambia su relación con otras cosas virtuales, otras intensidades e Ideas [40] .

¿Cómo cambia esta relación? *Solo a través de aquellos cambios en las cosas reales que expresan Ideas, puesto que todo el poder generativo reside en cosas reales:* las Ideas pertenecen al dominio del Sentido que es «solo un vapor que juega en el límite de las cosas y las palabras»; como tal, el Sentido es «lo Inefectual, un incorporal estéril privado de su poder generador» [41] . Pensemos en un grupo de individuos comprometidos que luchan por la Idea de comunismo: para entender su actividad, debemos tener en cuenta la Idea virtual. Pero esta Idea es en sí misma estéril, no tiene auténtica causalidad: toda causalidad reside en los individuos que la «expresan».

La lección que debe extraerse de la paradoja del protestantismo (cómo es posible que una religión que predica la predestinación impulsara el capitalismo, la mayor explosión de actividad y libertad humana en la historia) es que la libertad no es ni necesidad aprehendida (la vulgata desde Spinoza hasta Hegel y los marxistas tradicionales) ni necesidad ignorada (la tesis de las ciencias cognitivas y neurológicas: la libertad es una «ilusión del usuario» de nuestra consciencia, que es inconsciente de los procesos bio-neuronales que la determinan), sino *una Necesidad que es presupuesta y/como desconocida/incognoscible.* Sabemos que todo está predeterminado, pero no sabemos *lo que está predeterminado en* nuestro destino, y es esta incertidumbre la que impulsa nuestra incesante actividad. La escandalosa afirmación de Freud «anatomía es destino» debería interpretarse también en esta línea, como un juicio especulativo hegeliano en el que el predicado «pasa» al sujeto. Es decir, su significado auténtico no es el obvio y típico objetivo de la crítica feminista («la diferencia anatómica entre los sexos determina directamente los diferentes roles socio-simbólicos de hombres y mujeres»), sino más bien el opuesto: la «verdad» de la anatomía es «destino»; en otras palabras, es una formación simbólica. En el caso de la

identidad sexual, una diferencia anatómica se «subsume», se convierte en el *medium* de la apariencia/expresión –o mejor; se convierte en el soporte material– de una cierta formación simbólica.

Por esto mismo debería diferenciarse la historicidad en sí de la evolución orgánica. En esta última, un Principio universal se diferencia de sí mismo lenta y gradualmente; permanece como un tranquilo, subterráneo y omniabarcador fundamento que unifica la desbordante actividad de los individuos en liza, su interminable proceso de generación y corrupción que es el «ciclo de la vida». En la historia, por el contrario, el Principio universal está en lucha «infinita» consigo mismo; esto es, la lucha es en cada ocasión una lucha por el destino de la universalidad misma. En la vida orgánica, los momentos particulares están en lucha unos con otros, y a través de esta lucha el Universal se reproduce; en el Espíritu, el Universal está en lucha consigo mismo.

Por esto mismo los momentos eminentemente «históricos» son aquellos marcados por grandes colisiones en las que peligra toda una forma de vida, esos momentos en los que las normas sociales y culturales ya no garantizan un mínimo de estabilidad y cohesión. En tales situaciones abiertas debe inventarse una nueva forma de vida, y es en este punto donde Hegel sitúa el papel de los grandes héroes. Operan en una zona prelegal, sin Estado: su violencia no está limitada por las reglas morales habituales, ellos defienden un nuevo orden con una vitalidad subterránea que pulveriza todas las normas establecidas. Según la *doxa* habitual sobre Hegel, los héroes siguen sus pasiones instintivas, y sus motivaciones y objetivos auténticos no están claros para ellos mismos: son instrumentos inconscientes de una necesidad histórica más profunda, que da nacimiento a una nueva forma de vida espiritual. Sin embargo, como señala Lebrun, no debería imputársele a Hegel la típica noción teleológica de una mano oculta de la Razón que maneja los hilos del proceso histórico siguiendo un plan establecido con anterioridad y usando las pasiones de los individuos como instrumentos para su implementación. En primer lugar, puesto que el significado de sus actos es a priori inaccesible a los individuos que los realizan, héroes incluidos, no hay «ciencia de la política» capaz de predecir el curso de los acontecimientos: «nadie tiene nunca el derecho de declararse depositario del autoconocimiento del Espíritu» [42] . Esta imposibilidad, además, «le ahorra a Hegel el fanatismo de la “responsabilidad objetiva”» [43] . En

otras palabras, no hay espacio en Hegel para la figura marxista-estalinista del revolucionario comunista que comprende la necesidad histórica y se postula como instrumento de su implementación. Sin embargo, es necesario añadir un giro adicional: si meramente afirmamos esta imposibilidad, todavía estamos «concibiendo el Absoluto como Sustancia, no como Sujeto»; estamos todavía presuponiendo que hay algún Espíritu preexistente que impone su Necesidad sustancial sobre la historia, mientras que aceptamos que se nos niega el conocimiento de esta Necesidad. Para ser coherentemente hegelianos, sin embargo, debemos dar un paso crucial e insistir en que la Necesidad histórica no preexiste al contingente proceso de su realización efectiva, esto es, que el proceso histórico está «abierto» en sí mismo, no está decidido. Esta mezcla confusa «genera sentido a *medida que se despliega* »:

> Es la gente, y solamente ellos, quienes hacen historia, mientras que el Espíritu se explica mediante este hacer… La clave no está, como en una ingenua teodicea, en encontrar una justificación para cada acontecimiento. En tiempo real ninguna armonía celestial resuena entre el ruido y la furia. Solo una vez que este tumulto se reúne en el pasado, una vez que se aprehende lo que tuvo lugar, lo que podemos decir es que el «curso de la Historia» está algo mejor trazado. La historia avanza solo para aquellos que la miran hacia atrás; es una progresión lineal solo en retrospectiva… la «providencial necesidad» hegeliana tiene tan poca autoridad que parece como si aprendiera del transcurso de aquellas cosas en el mundo que eran sus fines [44] .

Así es como debería entenderse la tesis de Hegel de que en el curso del desarrollo dialéctico las cosas «devienen lo que son»: no es que un despliegue temporal meramente haga existente una estructura conceptual atemporal preexistente; esta estructura conceptual atemporal es en sí misma el resultado de decisiones temporales contingentes. Consideremos el ejemplo de una decisión contingente cuyo resultado definió toda la vida del agente, el cruce del Rubicón por parte de César:

> No es suficiente con decir que cruzar el Rubicón es parte del concepto completo de César. Debería decirse más bien que César se define por el hecho de que cruzó el Rubicón. Su vida no siguió el guion escrito en el libro de alguna diosa: no hay ningún libro que ya hubiera contenido las relaciones que definen la vida de César, por la sencilla razón de que su misma vida es este libro, y en cada momento un acontecimiento es en sí su propia narración [45] .

¿Por qué no decir entonces que, sencillamente, no hay ninguna estructura conceptual atemporal, que todo lo que hay es un despliegue temporal gradual? Aquí nos encontramos con la paradoja propiamente dialéctica que

define la auténtica historicidad en oposición al historicismo evolucionista, y que fue formulada mucho más tarde, en el estructuralismo francés, como la «primacía de lo sincrónico sobre lo diacrónico». Por lo general se entendió que esta primacía implicaba la negación de toda historicidad en el estructuralismo: un desarrollo histórico puede reducirse al despliegue temporal (imperfecto) de la preexistente matriz atemporal de todas las variaciones/combinaciones posibles. Esta simplista noción de la «primacía de la sincronía sobre la diacronía» obvia el punto auténticamente dialéctico, señalado hace mucho por T. S. Eliot entre otros (véase la larga cita *supra*, pp. 231-232) respecto al modo en que cada fenómeno artístico realmente nuevo no solo marca una ruptura con todo el pasado, sino que retroactivamente cambia este mismo pasado. En cada coyuntura histórica, el presente no es presente únicamente; también incluye una perspectiva sobre el pasado que le es inmanente. Tras la desintegración de la Unión Soviética, por ejemplo, la Revolución de Octubre ya no es el mismo acontecimiento histórico: ya no es (desde el triunfante punto de vista liberal-capitalista) el comienzo de una nueva época de avance en la historia de la humanidad, sino el comienzo de un catastrófico descarrilamiento de la historia que acabó en 1991.

Esta es la lección definitiva del anti-«movilismo» de Hegel: la dialéctica no tiene nada que ver en absoluto con la justificación historicista de una política o práctica determinada en una cierta etapa del desarrollo histórico, una justificación que podría muy bien abandonarse en una etapa «superior» posterior. Ante la revelación de los crímenes de Stalin en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, Brecht señaló que el mismo agente político que antes había desempeñado un papel importante en el proceso revolucionario (Stalin), ahora se había convertido en un obstáculo para él, y alabó esto como una idea auténticamente «dialéctica»; pero esta lógica debería rechazarse completamente. En el análisis dialéctico de la historia, por el contrario, cada nueva «etapa» que llega «reescribe el pasado» y retroactivamente deslegitima la anterior.

La lechuza de Minerva

Volvamos a César: una vez que cruzó el Rubicón, su vida anterior se mostró de un modo nuevo, como un camino preparatorio para su papel

histórico-universal posterior; es decir, se transformó en parte de una historia vital totalmente diferente. Esto es lo que Hegel llama «totalidad», o lo que el estructuralismo llama «estructura sincrónica»: un momento histórico que no está limitado al presente sino que incluye su propio pasado y futuro; en otras palabras, el modo en que el pasado y el futuro se ven *para* y *desde* este momento. La consecuencia principal de concebir el orden simbólico como totalidad es que, lejos de reducirlo a una suerte de trascendental a priori (una red formal, dada de antemano, que limita el alcance de la práctica humana), habría que seguir a Lacan y centrarse en cómo los gestos de simbolización están entrelazados e insertados en el proceso de prácticas colectivas. Lo que Lacan elabora como un «momento doble» de la función simbólica va más allá de la teoría performativa del discurso tal como está desarrollada en la tradición de J. L. Austin hasta John Searle:

> La función simbólica se presenta en el sujeto como un movimiento doble: el hombre realiza su propia acción sobre un objeto, pero solo para devolverle su lugar fundacional en el momento adecuado. En este equívoco, que opera constantemente, reside todo el progreso de una función en la que acción y conocimiento se alternan [46] .

El ejemplo histórico evocado por Lacan para clarificar este «movimiento doble» indica bien sus referencias ocultas: «en la fase uno, un hombre que trabaja en el nivel productivo de nuestra sociedad se considera perteneciente a las filas del proletariado; en la fase dos, en nombre de su pertenencia a ella, se une a una huelga general» [47] . La referencia (implícita) de Lacan aquí es a *Historia y conciencia de clase* de Lukács, una obra marxista clásica de 1923, cuya aclamada traducción francesa se publicó a mediados de los años cincuenta. Para Lukács, la consciencia se opone al mero conocimiento de un objeto: el conocimiento es externo al objeto conocido, mientras que la consciencia en sí es «práctica», un acto que cambia su mismo objeto. (Una vez que un trabajador «se considera como perteneciente a las filas del proletariado», esto cambia su propia realidad: actúa diferente.) Uno hace algo, se cuenta como (se declara) aquel que lo hizo, y sobre la base de esta declaración, hace algo nuevo. El momento exacto de transformación subjetiva acaece en el momento de la declaración, no en el momento del acto. Este momento reflexivo de la declaración significa que cada proferencia no solo transmite algún contenido, sino que simultáneamente también *determina cómo se relaciona el sujeto con este contenido.* Incluso los objetos y actividades más prosaicos

siempre contienen tal dimensión declarativa, que constituye la ideología de la vida cotidiana.

Sin embargo, Lukács sigue siendo demasiado idealista cuando propone simplemente reemplazar el Espíritu hegeliano por el Proletariado en cuanto Sujeto-Objeto de la Historia: Lukács aquí no es realmente hegeliano, sino un idealista prehegeliano [48] . Incluso estaríamos tentados de hablar aquí de una «inversión idealista de Hegel» que se produce en Marx. Hegel era bien consciente de que la lechuza de Minerva alza el vuelo al atardecer, después de producido el hecho; o sea, que el Pensamiento sigue al Ser (razón por la que, para Hegel, no puede haber comprensión científica del futuro de la sociedad). Por contra, Marx reafirma la primacía del Pensamiento: la lechuza de Minerva (la filosofía contemplativa alemana) debería ser reemplazada por el canto del gallo galo (el pensamiento revolucionario francés) que anuncia la revolución proletaria; en el acto revolucionario proletario, el Pensamiento precederá al Ser. Marx ve por tanto en el motivo hegeliano de la lechuza de Minerva una pista para desenterrar el positivismo secreto de la especulación idealista hegeliana: Hegel deja la realidad tal como está.

La réplica hegeliana es que el desfase de la consciencia no implica un objetivismo ingenuo que afirme que la consciencia quede atrapada en un proceso objetivo trascendente. Un hegeliano acepta el concepto de Lukács de la consciencia en cuanto opuesta al mero conocimiento de un objeto; lo que es inaccesible a la consciencia es el impacto del acto mismo del sujeto, su propia inscripción en la objetividad. Desde luego el pensamiento es inmanente a la realidad y de hecho la cambia, pero no como una autoconciencia plenamente autotransparente, no como un Acto consciente de su propio impacto. El mismo Marx sin embargo roza esta paradoja de una retroactividad no-teleológica cuando en los *Grundrisse*, a propósito del concepto de trabajo, señala que

> incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez –precisamente debida a su naturaleza abstracta– para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez solo para estas condiciones y dentro de sus límites.
>
> La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han

> desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombres es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos solo cuando se conoce la forma superior [49] .

En resumen, por parafrasear a Pierre Bayard, lo que Marx está diciendo aquí es que la anatomía del simio, aunque se formó antes en el tiempo que la anatomía del hombre, en cierto modo *plagia por anticipación a la anatomía del hombre*. La pregunta, sin embargo, sigue siendo: ¿alberga el pensamiento de Hegel una apertura tal hacia el futuro, o el cierre de su Sistema lo impide a priori? Pese a las engañosas apariencias, deberíamos responder que sí, el pensamiento de Hegel está abierto hacia el futuro, pero precisamente en virtud de su cierre. Esto es, la apertura hacia el futuro de Hegel es *negativa:* en sus afirmaciones negativas/limitadoras se articula como el famoso *dictum* «no se puede saltar por encima del propio tiempo» de su *Filosofía del derecho*. La imposibilidad de tomar prestado directamente del futuro se basa en que la retroactividad hace del futuro algo a priori impredecible: no podemos escalar por encima de nuestros propios hombros y contemplarnos «objetivamente» a nosotros mismos para poder captar el modo en que encajamos en el tejido de la historia, porque este tejido se vuelve a tejer retroactivamente una y otra vez. En el campo de la teología, Karl Barth extendió esta impredecibilidad hasta el Juicio Final mismo, subrayando cómo la revelación final de Dios será totalmente inconmensurable con nuestras expectativas:

> Dios no está oculto para nosotros; Él es revelado. Pero qué y cómo debemos ser en Cristo, y qué y cómo el Mundo será en Cristo al final del camino de Dios, en la irrupción de la redención y completitud, eso no nos es revelado; eso está oculto. Seamos sinceros: no sabemos lo que estamos diciendo cuando decimos que Jesucristo volverá en el Juicio, ni cuando hablamos de la resurrección de los muertos, de la vida eterna y la muerte eterna. Todas estas cuestiones se unirán en una penetrante revelación –una visión comparada con la cual toda nuestra actual claridad habrá sido ceguera–, y esto se nos dice demasiado a menudo en las Escrituras como para que no sintamos que debamos prepararnos. Pues no sabemos qué será revelado cuando el último velo se retire de nuestros ojos, de todos los ojos; o cómo nos contemplaremos y lo que seremos para los demás: hombres de hoy y hombres de siglos y milenios pasados, ancestros y descendientes, maridos y mujeres, sabios y necios, opresores y oprimidos, traidores y traicionados, asesinos y asesinados, Oeste y Este, alemanes y otros, cristianos, judíos, paganos, ortodoxos y herejes, católicos y protestantes, luteranos y reformados. No sabemos sobre qué divisiones y uniones, sobre qué confrontaciones e interconexiones se abrirán los sellos de todos los libros. No sabemos cuán pequeños y poco importantes nos parecerán entonces, y cuánto parecerá solo entonces grande e importante, para qué sorpresas de todo tipo nos debemos preparar.

> Tampoco sabemos qué Naturaleza nos será presente entonces, como el cosmos en el que hemos vivido y todavía vivimos aquí y ahora; qué constelaciones, mar, amplios valles y cimas –que vemos y conocemos ahora– diremos y querremos decir entonces [50] .

Con esta idea, resulta claro cuán falso, cuán «demasiado humano», es el miedo a que la culpa no será adecuadamente castigada; aquí, especialmente, debemos abandonar nuestras expectativas: «¡Extraño cristianismo cuya ansiedad más acuciante parece ser que la gracia de Dios demostrará ser demasiado libre, y que el infierno, en vez de estar poblado por tanta gente, podría algún día revelarse vacío!» [51] . Y la misma incertidumbre vale para la Iglesia misma; no posee ningún conocimiento superior, es como un cartero que entrega el correo sin tener ni idea de lo que dice: «La Iglesia solo puede entregarlo del modo en que un cartero entrega el correo; a la Iglesia no se le pregunta lo que piensa que está comenzando allí, o qué opina del mensaje. Cuanto menos sabe de él y menos deja en él sus huellas dactilares, con más sencillez lo entrega tal como lo ha recibido; y cuanto más, mejor» [52] . Solo hay una certeza incondicional en todo esto; la certeza de Jesucristo como nuestro salvador, que es un «designador rígido» que sigue siendo el mismo en todos los mundos posibles:

> Sabemos solo una cosa: que Jesucristo es el mismo también en la eternidad, y que Su gracia es total y completa, duradera a través del tiempo en la eternidad, en el nuevo mundo de Dios que existirá y será reconocido de un modo totalmente diferente, que es incondicional y por lo tanto en el más allá, sin duda, no está atado a ningún purgatorio, sesiones de tutelaje o reformatorios [53] .

No sorprende que Hegel formulara esta misma limitación respecto a la política: especialmente como comunistas, debemos abstenernos de cualquier imaginación positiva de la futura sociedad comunista. Desde luego, estamos tomando prestado del futuro, pero cómo lo hagamos será legible solo una vez que el futuro esté aquí, de modo que no debemos poner demasiada esperanza en una búsqueda desesperada de «gérmenes del comunismo» en la sociedad actual.

¿Es negativa la consecuencia de nuestra consciencia del «efecto retroverso»? ¿Deberíamos limitar, o incluso rechazar, las iniciativas sociales ambiciosas, puesto que siempre, por razones estructurales, llevan a resultados no deseados (y, como tales, potencialmente catastróficos)? Aquí debemos trazar una ulterior distinción: aquella entre la «apertura» de la actividad simbólica que se ve atrapada en el «efecto retroverso» (el

significado de cada uno de sus elementos se decide retroactivamente), y el Acto, en un sentido mucho más fuerte del término. En el primer caso, las consecuencias no pretendidas de nuestros actos se deben simplemente al gran Otro, la compleja red simbólica que sobredetermina (y por tanto desplaza) su significado. En el segundo caso, las consecuencias no pretendidas surgen del fracaso mismo del gran Otro, es decir, del modo en que nuestro acto no solo se basa en el gran Otro, sino que lo desafía y lo transforma radicalmente. La consciencia de que el poder de un auténtico Acto es crear retroactivamente sus propias condiciones de posibilidad no debería intimidarnos a la hora de aceptar aquello que parece imposible antes del acto: solo de este modo nuestro acto toca lo Real. Respondiendo al reproche de Judith Butler de que no está claro con qué fin moral o político explora y problematiza los conceptos liberales de justicia y libertad, Talal Asad ofrece una fantástica respuesta hegeliana:

> No puede haber una respuesta abstracta a esta pregunta, porque son precisamente las implicaciones de las cosas dichas y hechas en diferentes circunstancias las que uno intenta comprender… uno debería estar preparado para el hecho de que aquello a lo que apunta en su propio pensar puede ser menos significativo que el lugar en donde acaba… en el proceso de pensar debería estar abierto a acabar en lugares inesperados; tanto si estos producen incomodidad o deseo, satisfacción u horror [54] .

Somos libres solo frente a esta no-transparencia: si fuera posible que predijéramos completamente las consecuencias de nuestros actos, nuestra libertad efectivamente sería solo «necesidad conocida» en el modo pseudohegeliano, pues habría consistido en elegir y querer libremente lo que sabemos que es necesario. En este sentido, libertad y necesidad coincidirían plenamente: actúo libremente cuando sigo voluntariamente mi necesidad interna, y las incitaciones que encuentro en mí mismo, como mi auténtica naturaleza sustancial. Pero si este es el caso, estamos dando un paso atrás, de Hegel a Aristóteles, pues no estamos tratando ya con el sujeto hegeliano que produce («postula») su propio contenido, sino con un agente propenso a hacer efectivas sus potencialidades inmanentes, sus «fuerzas esenciales» positivas, como afirmaba el joven Marx en su crítica profundamente aristotélica de Hegel. Lo que se pierde aquí es la dialéctica de la retroactividad constitutiva del sentido, la continua (re)totalización retroactiva de nuestra experiencia.

Tal apertura a la contingencia radical es difícil de mantener; incluso un racionalista como Habermas no fue capaz de lograrlo. Su tardío interés en la

religión rompe con la tradicional preocupación progresista por el contenido humanista, espiritual, etc., escondido en la forma religiosa. Lo que le interesa es esta forma religiosa misma: en particular entre aquellos que realmente creen y están listos para poner sus vidas en juego por sus creencias, desplegando una energía y compromiso incondicional ausentes en la postura escéptica-progresista-liberal –como si solo un contagio de tal compromiso incondicional pudiera revitalizar el agotamiento pospolítico de la democracia–. Habermas está reaccionando aquí ante el mismo problema que Chantal Mouffe encara con su «pluralismo agonístico», es decir: ¿cómo reintroducir la pasión en la política? ¿No está Habermas comprometido con una suerte de vampirismo ideológico, chupando la energía de los creyentes ingenuos sin estar preparado para abandonar su propia postura progresista-secular, de modo que la plena creencia religiosa sigue conservando una suerte de Alteridad fascinante y misteriosa? Como ya mostró Hegel a propósito de la dialéctica de la fe y la Ilustración en su *Fenomenología del espíritu*, esta oposición entre Ilustración formal y creencias fundamentales-sustanciales es falsa, una insostenible posición ideológico-existencial. Es necesario asumir plenamente la identidad de los dos momentos opuestos, que es lo que precisamente puede hacer el «materialismo cristiano»: este aúna el rechazo a la Alteridad divina con el compromiso incondicional.

Es en este preciso lugar –después de conceder la ruptura radical de Hegel con la teodicea metafísica tradicional, y admitiendo plenamente la apertura de Hegel hacia lo por-venir– donde Lebrun avanza su crítica. La estrategia nietzscheana de Lebrun consiste, en primer lugar, en admitir la radicalidad de la subversión que Hegel realiza de la metafísica tradicional. Pero entonces, en un segundo paso crucial, demuestra cómo este sacrificio radical del contenido metafísico salva la forma mínima de la metafísica. Las acusaciones a Hegel por su teodicea, desde luego, caen en saco roto: no hay un Dios sustancial que escriba el guion de la Historia por adelantado y contemple su realización; la situación está abierta, la verdad emerge solo a partir del proceso mismo de su despliegue, etcétera. Pero lo que Hegel mantiene, pese a todo, es la presuposición mucho más profunda de que, así como al caer el atardecer sobre los acontecimientos del día *la lechuza de Minerva alza el vuelo*, siempre hay al final una historia que debe contarse, una historia que (tan «retroactiva» y «contingentemente» como uno quiera) reconstruye el Sentido del proceso previo.

Hegel está desde luego contra toda forma de dominio despótico, de modo que cierta crítica, que describe su pensamiento como una divinización de la monarquía prusiana, es ridícula. Sin embargo, su afirmación de la libertad subjetiva tiene truco: es la libertad del sujeto la que sufre una violenta «transustanciación», que afecta al individuo atrapado en su particularidad, haciéndolo sujeto universal que reconoce en el Estado la sustancia de su propio ser. El anverso-especular de esta mortificación de la individualidad como el precio a pagar por el auge del sujeto universal «auténticamente» libre, es que el poder del Estado conserva toda su autoridad; todo lo que cambia es que esta autoridad (como en toda la tradición de Platón en adelante) pierde su carácter tiránico-contingente y se convierte en un poder racionalmente justificado.

La cuestión es por tanto si Hegel está o no está siguiendo una desesperada estrategia de sacrificar todo contenido metafísico para salvar lo esencial, la forma misma (la forma de una reconstrucción racional retrospectiva, la forma de la autoridad que impone al sujeto el sacrificio de todo contenido particular, etc.). ¿O se trata más bien de que Lebrun, al hacer este tipo de reproche, escenifica la estrategia fetichista de *je sais bien, mais quand même…* («Sé muy bien que Hegel va hasta el final con su destrucción de las presuposiciones metafísicas, pero pese a todo…»)? La respuesta a este tipo de reproche adopta la forma de una pura tautología que marca el paso de la contingencia a la necesidad: hay una historia que contar *si* hay una historia que contar. Es decir, *si*, debido a la contingencia, surge una historia al final, *entonces* esta historia aparecerá como necesaria. Sí, la historia es necesaria, pero su necesidad es en sí misma contingente.

Sin embargo, ¿no hay un grano de verdad en la crítica de Lebrun? ¿No presupone efectivamente Hegel que, por contingente y abierta que sea la historia, siempre puede narrarse una historia coherente después del acontecimiento? O, por decirlo con palabras de Lacan, ¿no está basado todo el edificio historiográfico hegeliano en la premisa de que, independientemente de cuán confusos sean los acontecimientos, al final surgirá un *sujeto al que se le supone saber,* convirtiendo mágicamente el sinsentido en sentido, el caos en un nuevo orden? Simplemente recordemos su filosofía de la historia, junto al relato de una historia universal como historia del progreso de la libertad… ¿Y no es cierto que, si hay una lección que deba aprenderse del siglo XX , es que todos los fenómenos extremos que ocurrieron en él nunca podrán ser unificados en una única narrativa

filosófica omniabarcante? Sencillamente no se puede escribir una «Fenomenología del Espíritu del siglo XX » uniendo progreso tecnológico, auge de la democracia, el fallido experimento comunista, los horrores del fascismo, el fin gradual del colonialismo… ¿Pero por qué no? ¿Es este *realmente* el caso? ¿Y si precisamente se pudiera y debiera escribir una historia hegeliana del siglo XX , la «era de los extremos» (Eric Hobsbawm), como una narrativa global delimitada por dos constelaciones epocales, con su punto de partida en el (relativamente) largo periodo pacífico de expansión capitalista de 1848 hasta 1914, cuyos antagonismos subterráneos estallaron después en la Primera Guerra Mundial, y su conclusión fue el «nuevo orden mundial» capitalista-global que surgió después de 1990 que supuso el retorno a un nuevo sistema omniabarcador que señalaba una suerte de «final de la historia» hegeliano, pero cuyos antagonismos ya anuncian nuevos estallidos? ¿No son los grandes virajes y las inesperadas convulsiones del confuso siglo XX , sus numerosas «coincidencias de opuestos» –la transformación del capitalismo liberal en fascismo, la aún más inopinada conversión de la Revolución de Octubre en su contrario, la pesadilla estalinista– la materia histórica que más clama por una lectura hegeliana? ¿Qué habría dicho Hegel de la lucha actual de liberalismo contra fe fundamentalista? Una cosa es segura: no habría tomado simplemente partido por el liberalismo, sino que habría insistido en la «mediación» de los opuestos [55] .

Potencialidad *versus* virtualidad

Por convincente que pueda parecer, el diagnóstico crítico de Lebrun acerca de la apuesta hegeliana (siempre habrá una historia que contar) se equivoca: Lebrun olvida un giro adicional que complica la imagen de Hegel. Sí, Hegel *asume (aufhebt)* el tiempo en la eternidad –pero esta misma asunción debe aparecer como (depender de) un acontecimiento temporal contingente–. Sí, Hegel *asume* la contingencia en un orden universal racional –pero este mismo orden depende de un exceso contingente (el Estado como una totalidad racional, esto es, solo puede hacerse efectivamente real con la figura «irracional» del rey a la cabeza)–. Sí, la lucha se subsume/asume en la paz de la reconciliación (aniquilación mutua) de los opuestos, pero esta reconciliación debe aparecer como su

opuesto, como un acto de violencia extrema. De modo que Lebrun está en lo cierto al subrayar que el tema hegeliano de la lucha dialéctica de opuestos es igualmente posible desde una actitud comprometida, desde un «tomar partido»: para Hegel, la «verdad» de la lucha equivale siempre, con una necesidad inexorable, a la destrucción mutua de los opuestos; la «verdad» de un fenómeno siempre reside en su autoaniquilación, en la destrucción de su ser inmediato. Pero Lebrun obvia aquí la auténtica paradoja: no solo Hegel no tuvo ningún problema en tomar partido (con una parcialidad a menudo muy violenta) en los debates políticos de su tiempo, todo su modo de pensar es profundamente «polémico»; siempre interviniendo, atacando, colocándose de un lado u otro, y por tanto muy lejos de la distanciada posición de la Sabiduría, que observa el combate desde una distancia neutral, consciente de su nulidad *sub specie aeternitatis.* Para Hegel, la universalidad verdadera («concreta») es accesible solo desde un punto de vista «parcial» y comprometido.

La relación entre necesidad y libertad se interpreta habitualmente en Hegel como su coincidencia: la auténtica libertad no tiene nada que ver con la elección caprichosa; significa la prioridad de la autorrelación respecto al relacionarse-con-otro; en otras palabras, una entidad es libre cuando puede desplegar su potencial inmanente sin que se lo impida ningún obstáculo externo. Desde este punto, es fácil desarrollar el argumento habitual contra Hegel: su sistema es un conjunto totalmente «saturado» de categorías, sin espacio para la contingencia y la indeterminación, pues en la lógica de Hegel cada categoría continúa a partir de la precedente con una necesidad inmanente y una lógica inexorable, y toda la serie de categorías forma un Todo autoclausurado. Podemos ver ahora lo que ignora esta argumentación: el proceso dialéctico hegeliano no es este Todo «saturado», autocontenido, necesario; sino el *proceso abierto y contingente a través del cual este Todo se forma a sí mismo.* En otras palabras, esa crítica confunde el Ser con el Devenir: percibe como un orden fijo del Ser (la red de categorías) lo que para Hegel es el proceso del Devenir que, *retroactivamente*, engendra su necesidad.

Lo mismo puede decirse respecto a la distinción entre potencialidad y virtualidad. Quentin Meillassoux ha explorado los límites de una ontología materialista y posmetafísica cuya premisa básica es la multiplicidad cantoriana de infinitos que no puede ser totalizada en un Uno omniabarcador. Aquí se basa en Badiou, quien también señaló cómo la gran

innovación materialista de Cantor tiene que ver con el estatuto de los números infinitos (y precisamente porque esta innovación era esencialmente materialista, pudo causar tal trauma psíquico para Cantor, un devoto católico): antes de Cantor, el Infinito estaba vinculado al Uno, la forma conceptual de Dios en la religión y en la metafísica; tras Cantor, el Infinito entra en el dominio de lo Múltiple; implica la existencia real de infinitas multiplicidades, así como un número infinito de diferentes infinidades [56] . La elección entre materialismo e idealismo, ¿tiene que ver entonces con el esquema más básico de la relación entre multiplicidad y Uno en el orden del significante? ¿Es el hecho primordial la multiplicidad de significantes, que se totaliza mediante la sustracción del Uno; o el hecho primordial es el «Uno barrado» –más precisamente, el de la tensión entre el Uno y su lugar vacío, la «represión primordial» del significante binario, de modo que la multiplicidad surge para llenar este vacío, la ausencia del significante binario–? Aunque pueda parecer que la primera versión es materialista y la segunda idealista, deberíamos resistirnos a esta fácil tentación: desde una posición realmente materialista, la multiplicidad solo es posible a partir del Vacío –solo esto hace a la multiplicidad no-Toda–. La «génesis» (deleuziana) del Uno a partir de la multiplicidad primordial, este prototipo de explicación «materialista» de cómo surge el Uno totalizador, debería por tanto rechazarse: no es ninguna sorpresa que Deleuze sea también el filósofo del Uno (vitalista).

Respecto a su configuración formal más elemental, la pareja de idealismo y materialismo puede contemplarse también como la oposición entre falta primordial y la curvatura autoinvertida del ser: mientras que para el «idealismo» la falta (un agujero o fractura en el orden del ser) es el hecho insuperable (que entonces puede tanto aceptarse en cuanto tal como llenarse con algún contenido positivo imaginado), para el «materialismo» la falta en última instancia es el resultado de una curvatura del ser, una «ilusión de perspectiva», una forma de apariencia en la torsión del ser. En vez de reducir el uno al otro (en vez de concebir la curvatura del ser como un intento de ocultar la falta primordial, o entender la falta como una percepción errónea de la curvatura), deberíamos insistir en la irreductible fractura de paralaje entre las dos. En términos psicoanalíticos, se trata de la fractura entre deseo y pulsión, y aquí también deberíamos resistir la tentación de dar prioridad a un término y reducir el otro a mero efecto estructural del primero. Esto es, se puede concebir el movimiento en

rotación de la pulsión como un modo de evitar el callejón sin salida del deseo: la esencial falta/imposibilidad, el hecho de que el objeto de deseo esté siempre perdido, se convierte en ganancia cuando el objetivo de la libido ya no es alcanzar su objeto, sino girar continuamente a su alrededor –la satisfacción se genera por el repetido fracaso a la hora de obtener una satisfacción directa–. Y se puede concebir también el deseo como un modo de evitar la circularidad de la pulsión: el movimiento de rotación autoclausurado se reconstruye como un fracaso repetido en alcanzar un objeto trascendente que siempre evita ser aprehendido. En términos filosóficos, esta pareja repite (no la pareja de Spinoza y Hegel, sino) la pareja de Spinoza y Kant: la pulsión spinoziana (que no se fundamenta en una falta) *versus* el deseo kantiano (alcanzar la cosa nouménica).

Pero Hegel ¿comienza realmente con la multiplicidad contingente? ¿No ofrece más bien una «tercera vía», a través del punto de no-decisión entre deseo y pulsión? ¿No comienza en realidad con el Ser, y después deduce la multiplicidad de existentes (ser*es* -ahí), que surge como el resultado de la primera tríada (o más bien, tétrada) ser-nada-devenir-existente? En este punto deberíamos tener en cuenta el hecho de que, cuando escribe sobre el paso del Ser a la Nada, Hegel recurre al tiempo pasado: el Ser no pasa hacia la Nada, *siempre ha pasado ya* hacia la Nada. La primera tríada de la Lógica no es una tríada dialéctica, sino una evocación retroactiva de una suerte de pasado virtual espectral, algo que nunca pasa, puesto que siempre ha pasado ya: el comienzo auténtico, la primera entidad que está «realmente aquí» es la contingente multiplicidad de seres-ahí (existentes). Por decirlo de otro modo, no hay una tensión entre Ser y Nada que generara el pasaje incesante de uno al otro: en ellos mismos, antes de la dialéctica en sí, el Ser y la Nada son directa e inmediatamente lo mismo, son indiscernibles; su tensión (la tensión entre forma y contenido) aparece solo retroactivamente si uno los mira desde el punto de vista propio de la dialéctica.

Tal ontología del no-Todo afirma una contingencia radical: no solo no hay leyes que dependan de la necesidad, sino que toda ley es en sí misma contingente: puede ser derrocada en cualquier momento. Esto equivale a una suspensión del Principio de Razón suficiente: una suspensión no solo epistemológica, sino también ontológica. Esto es, no se trata solo de que nunca podamos conocer toda la red de determinaciones causales, sino que esta cadena es en sí misma «inconcluyente»; abre el espacio para la inmanente contingencia del devenir. Este caos del devenir, no sometido a

ningún orden preexistente, es lo que define al materialismo radical. En esta línea, Meillassoux propone una precisa distinción entre *contingencia* y *azar,* vinculándola a la distinción entre *virtualidad* y *potencialidad:*

> *Potencialidades* son los casos no-actualizados de un conjunto indexado de posibilidades bajo la condición de una ley dada (ya sea aleatoria o no). *Azar* es cada actualización de una potencialidad, para la que no hay instancia unívoca de determinación sobre la base de las condiciones iniciales dadas. Por consiguiente, puedo llamar *contingencia* a la propiedad de un conjunto indexado de casos (no de un caso perteneciente a un conjunto indexado) de no ser él mismo un caso de conjuntos de casos; y *virtualidad,* a la propiedad de cada conjunto de casos de emergencia dentro de un devenir que no está dominado por ninguna totalidad preconstituida de posibles [57] .

Un caso claro de potencialidad es el lanzamiento de un dado mediante el cual lo que ya era un caso posible se convierte en un caso real: el hecho de que hubiera una posibilidad entre seis de que el lado con el número seis acabara arriba tras el lanzamiento, fue determinado por el orden preexistente de posibilidades, de modo que cuando realmente aparece el número seis, se hace efectivo un posible preexistente. Virtualidad, por el contrario, designa una situación en la que uno no puede totalizar el conjunto de posibles, de modo que algo nuevo emerge, se hace efectivo un caso para el que no había lugar en el conjunto preexistente de posibles: «el tiempo crea el posible en el mismo momento en el que hace que acaezca, impulsa al posible, al igual que lo real, y se inserta en el mismo lanzamiento del dado, para impulsar un séptimo caso, en principio impredecible, que rompe la fijeza de las potencialidades» [58] . Deberíamos recalcar aquí la precisa fórmula de Meillassoux: lo Nuevo surge cuando surge una *x,* que no solo hace real a una posibilidad preexistente, sino que *su actualización crea (abre retroactivamente) su propia posibilidad:*

> Si mantenemos que el devenir no es solo capaz de impulsar casos sobre la base de un universo de casos pre-dado, debemos comprender que de ello se sigue que tales casos irrumpen exactamente *desde la nada,* puesto que antes de su emergencia ninguna estructura los contiene como potencialidades eternas: *hacemos por tanto de la irrupción* ex nihilo *el concepto mismo de la temporalidad llevada a su pura inmanencia* [59] .

De este modo obtenemos una definición precisa del tiempo en su irreductibilidad: el tiempo no es solo el «espacio» de la realización futura de posibilidades, sino el «espacio» de la emergencia de algo radicalmente nuevo, fuera del alcance de las posibilidades inscritas en cualquier matriz atemporal. Esta emergencia de un fenómeno *ex nihilo* (no cubierto

totalmente por una cadena suficiente de razones) ya no es –como en la metafísica tradicional– un signo de la intervención directa de algún poder sobrenatural en la naturaleza, sino por el contrario un signo de la *inexistencia* de Dios, esto es, una prueba de que la naturaleza es no-Toda: no está «cubierta» por ningún Orden o Poder trascendente que la regule. El «milagro» (cuya definición formal es la emergencia de algo que no está cubierto por la red causal existente) se convierte por tanto en un concepto *materialista: «Cada "milagro" se convierte así en la manifestación de la inexistencia de Dios*, en la medida en que cada ruptura radical del presente en relación con el pasado se convierte en la manifestación de la ausencia de cualquier orden capaz de supervisar el poder caótico del devenir» [60] .

Sobre la base de estas ideas, Meillassoux socava brillantemente el típico argumento contra la contingencia radical de la naturaleza y sus leyes (en ambos sentidos: el fundamento de las leyes y las leyes mismas): si es tan radicalmente contingente, ¿cómo puede ser que la naturaleza sea tan permanente, que ella (en su mayor parte) se conforme a leyes? ¿No es esto altamente improbable, la misma improbabilidad que la del dado que siempre cae del lado del seis? Este argumento se apoya en una totalización posible de posibilidades/probabilidades *respecto a la cual* la uniformidad es improbable: si no hay ningún estándar, ninguna cosa es más improbable que otra. Esta es también la razón de que sea falso el «asombro» en el que se apoya el Principio antrópico fuerte en cosmología: comenzamos por la vida humana, que podría haber evolucionado solo dentro de un conjunto de precondiciones muy precisas, y después, moviéndonos hacia atrás, no podemos sino asombrarnos de cómo nuestro universo está provisto precisamente del conjunto adecuado de características necesarias para el surgimiento de la vida; solo con una densidad, composición química, etc., ligeramente diferentes, la vida habría sido imposible. Este «asombro» se apoya de nuevo en el razonamiento probabilístico que presupone una totalidad preexistente de posibilidades.

Así es como deberíamos leer la tesis ya mencionada de Marx acerca de la anatomía del hombre como clave para la antomía del simio: es una tesis profundamente materialista, ya que no implica ninguna teleología (que propondría que el hombre está ya presente «en germen» en el simio o que el simio inmanentemente tiende hacia al hombre). Precisamente porque el paso del simio al hombre es radicalmente contingente e impredecible, porque no hay ningún «progreso» inherente, solo se puede determinar o

discernir retroactivamente las condiciones (y no «razones suficientes») en el simio para la existencia del hombre. Una vez más, es crucial tener en cuenta que el no-Todo es ontológico, no solo epistemológico: cuando nos topamos con la «indeterminación» en la naturaleza, cuando no puede darse plenamente cuenta del auge de lo Nuevo mediante el conjunto de sus condiciones preexistentes, esto no significa que hayamos encontrado una limitación a nuestro conocimiento, no implica nuestra incapacidad para comprender la razón «superior» que aquí está en funcionamiento; sino, por el contrario, significa que hemos demostrado la habilidad de nuestra mente para captar el no-Todo de la realidad:

> El concepto de virtualidad nos permite… *invertir los signos,* haciendo de cada irrupción radical la manifestación no de un principio trascendente del devenir (un milagro, el signo de un Creador), sino de un tiempo que no delimita nada (una emergencia, el signo del no-Todo). Podemos entonces captar lo que significa la imposibilidad de rastrear una genealogía de las novedades directamente hasta un momento antes de su emergencia: no la incapacidad de la razón para discernir potencialidades ocultas sino, muy al contrario, la capacidad de la razón para acceder a la inefectividad de un Todo de potencialidades que preexistiría a su emergencia. En cada novedad radical, el tiempo pone de manifiesto que no actualiza o hace efectivo un germen del pasado, sino que impulsa una virtualidad que no preexiste de ningún modo, ni en cualquier totalidad inaccesible al tiempo, a su propio advenimiento [61] .

Para nosotros, hegelianos, la pregunta crucial aquí es: ¿dónde se sitúa Hegel respecto a esta distinción entre potencialidad y virtualidad? En un primer acercamiento, hay abrumadoras evidencias de que Hegel es *el* filósofo de la potencialidad: ¿no se dirime el proceso dialéctico, como desarrollo desde el En-sí hacia el Para-sí, en el hecho de que en el devenir las cosas meramente «devienen lo que ya son» (o eran desde toda la eternidad)? ¿No es el proceso dialéctico el despliegue temporal de un conjunto eterno de potencialidades, que es la razón de que el Sistema hegeliano sea un conjunto autoclausurado de pasos necesarios? Este espejismo de abrumadoras evidencias disipa, sin embargo, el momento en el que tomamos plenamente en cuenta la radical *retroactividad* del proceso dialéctico: el proceso del devenir no es en sí necesario, sino que es el *devenir* (la emergencia contingente gradual) *de la necesidad misma.* Esto es (entre otras cosas) lo que significa «concebir la sustancia como sujeto»: el sujeto como Vacío, como la Nada de la negatividad autorrelacionada, es el mismo *nihil* del que emerge cada nueva figura; en otras palabras, cada inversión o pasaje dialéctico es un paso en el que la nueva figura emerge *ex nihilo* y retroactivamente postula o crea su necesidad.

El hegeliano círculo de círculos

Es mucho lo que está en juego en este debate: ¿es Hegel un pensador de la potencialidad o un pensador de la virtualidad? Entre otras cosas, está en juego la (in)existencia misma del «gran Otro». La matriz atemporal que incluye en sí misma el alcance y extensión de todas las posibilidades, es un nombre del «gran Otro». Otro nombre del «gran Otro» es la historia totalizadora que podemos narrar después del hecho consumado, o más bien la certeza de que siempre surgirá esa historia. Nietzsche le reprocha al ateísmo moderno precisamente que en él sobrevive el «gran Otro»; cierto, no sobrevive en cuanto Dios sustancial, pero sí como el marco de referencia simbólico y totalizador. Por eso Lebrun sostiene que Hegel no es un ateo que a conveniencia se presenta como cristiano, sino que es efectivamente el último filósofo cristiano. Hegel siempre insistía en la profunda verdad del dicho protestante «Dios está muerto»: en su propio pensamiento muere el Dios sustancial-trascendente, pero resucita como totalidad simbólica que garantiza la consistencia significativa del universo –en estricta homología con el paso, en el cristianismo, del Dios *qua* sustancia al Espíritu Santo *qua* comunidad de creyentes–. Cuando Nietzsche habla de la muerte de Dios, no tiene en mente al dios viviente pagano, sino precisamente a *este* Dios *qua* Espíritu Santo, la comunidad de los creyentes. Aunque esta comunidad ya no se apoya en una Garantía trascendente de un gran Otro sustancial, el gran Otro (y por ello la dimensión teológica) está aquí todavía, como el marco simbólico de referencia (o en el estalinismo, por ejemplo, bajo la forma del gran Otro de la Historia que garantiza la significación de nuestros actos).

Lo que ocurre realmente en el cristianismo ¿es *este* cambio de los dioses vivientes de lo Real al Dios muerto de la Ley? ¿No ha tenido lugar ya este cambio en el judaísmo, de modo que la muerte de Cristo no puede representar este cambio, sino uno mucho más radical: la muerte del gran Otro simbólico-«muerto»? La pregunta clave por lo tanto es: ¿el Espíritu Santo es todavía una figura del gran Otro, o es posible concebirlo fuera de este marco? Si el Dios muerto tuviera que mutar directamente en Espíritu Santo, entonces tendríamos todavía al gran Otro simbólico. Pero la monstruosidad de Cristo, esta singularidad contingente que intercede entre Dios y hombre, es la prueba de que el Espíritu Santo no es el gran Otro que sobrevive como espíritu de la comunidad tras la muerte del Dios sustancial,

sino un vínculo colectivo de amor sin ningún apoyo en el gran Otro. Ahí reside la paradoja auténticamente hegeliana de la muerte de Dios: si Dios muere directamente, como Dios, sobrevive como gran Otro virtualizado; solo si muere en la forma de Cristo –su encarnación terrenal– puede también desintegrarse como gran Otro.

Cuando Cristo murió en la Cruz, la tierra tembló y descendió la oscuridad, signos de que el orden celestial mismo –el gran Otro– se vio perturbado: no solo algo horrible había ocurrido en el mundo, sino que las mismas coordenadas del mundo mismo se vieron sacudidas. Fue como si se hubiese desatado el *sinthome* –el nudo que mantiene unido el mundo–, y la audacia de los cristianos fue la de tomar esto como un buen presagio, o como Mao afirmó mucho después: «hay gran caos bajo los cielos, la situación es excelente». Ahí reside lo que Hegel llama la «monstruosidad» de Cristo: *la inserción de Cristo entre Dios y el hombre es estrictamente equivalente al hecho de que «no hay gran Otro»: Cristo se inserta como la contingencia singular sobre la que se apoya la necesidad universal misma del «gran Otro»*. Al afirmar que Hegel es el último filósofo cristiano, Lebrun –por parafrasear a T. S. Eliot– tiene razón por las razones equivocadas.

Solo si tenemos en cuenta esta dimensión podemos ver realmente por qué los críticos darwinistas (u otros evolucionistas) de Hegel se equivocan cuando ridiculizan su afirmación de que no hay Historia en la naturaleza, solo en las sociedades humanas: Hegel no sugiere que la naturaleza sea siempre la misma, que las formas de vida vegetal y animal estén fijadas para siempre, de modo que no hay evolución en la naturaleza; lo que afirma es que no hay Historia como tal en la naturaleza: «El ser vivo se conserva a sí mismo, es el comienzo y el final; el producto en sí mismo es también el principio, está siempre activo como tal» [62] . La vida repite eternamente su ciclo y vuelve a sí misma: la sustancia se reafirma una y otra vez, los niños se convierten en padres, etcétera. El círculo aquí es perfecto, está en paz consigo mismo. A menudo la naturaleza se ve perturbada (desde fuera: en ella desde luego tenemos transformaciones graduales de una especie en otra, y contemplamos choques y catástrofes que eliminan especies enteras), pero lo que no percibimos en la naturaleza es el aparecer Universal (postulado) como tal, en contraste con su propio contenido particular –un Universal en conflicto consigo mismo–. En otras palabras, lo que falta en la naturaleza es lo que Hegel llamaba la «monstruosidad» de Cristo: la

encarnación directa del *arkhé* del universo entero (Dios) en un individuo singular que camina entre los mortales como uno más. Es en este preciso sentido que, para distinguir el movimiento natural del espiritual, Hegel utiliza el extraño término «inserción»: en un proceso orgánico, «nada puede insertarse a sí mismo entre el Concepto y su realización, entre la naturaleza del género determinado en sí mismo y la existencia que se conforma a esta naturaleza; en el dominio del Espíritu, las cosas son completamente diferentes» [63] . Cristo es como una figura que «se inserta» entre Dios y su Creación. El desarrollo natural está dominado y regulado por un principio, o *arkhé,* que permanece el mismo a lo largo del movimiento de su actualización, sea en el desarrollo de un organismo desde su concepción hasta su madurez, o en la continuidad de una especie a través de la generación y decadencia de su miembros individuales. No hay tensión aquí entre el principio universal y su ejemplificación, el principio universal es la serena fuerza universal que totaliza y abarca la riqueza de su contenido particular; sin embargo, «la vida no tiene historia porque es totalizadora solo *externamente* » [64] , es un género universal que abarca a la multitud de individuos que luchan, pero esta unidad no es postulada *en* un individuo. En la historia espiritual, por el contrario, esta totalización acaece para sí misma, se postula como tal en las figuras singulares que encarnan la universalidad contra su propio contenido particular.

O por decirlo de otro modo, en la vida orgánica, la sustancia (la Vida universal) es la unidad abarcadora del juego mutuo de sus momentos subordinados, aquello que permanece igual a través del proceso eterno de generación y corrupción, aquello que retorna a sí mediante este movimiento. Con la subjetividad, sin embargo, *el predicado pasa al sujeto:* la sustancia no vuelve a *sí misma,* sino que es re-totalizada por lo que fue originalmente su predicado, su momento subordinado. El momento clave en un proceso dialéctico implica por tanto la «transustanciación» de su punto central: lo que en principio era solo un predicado, un momento subordinado del proceso (digamos, el dinero en el desarrollo del capitalismo), se convierte en su momento central, degradando retroactivamente sus presuposiciones, los elementos a partir de los cuales emergió, convirtiéndolos, en suma, en momentos subordinados, en elementos de su circulación autopropulsada.

Robert Pippin da un ejemplo de en qué sentido el Espíritu hegeliano es «su propio resultado» refiriéndose al final de *En busca del tiempo perdido* de Proust: ¿de qué forma Marcel finalmente «deviene lo que es»? Por medio de la ruptura con la ilusión platónica de que su Yo puede estar «asegurado por cualquier cosa, cualquier valor o realidad que trascienda al mundo humano totalmente temporal»:

> Fue… fracasando en devenir «lo que es un escritor», fracasando en alcanzar su «esencia escritoril» interior (como si ese papel debiera ser trascendentalmente importante o incluso un papel definido, sustancial) como Marcel llega a ser consciente de que tal devenir es importante por el hecho de *no* estar asegurado por lo trascendente, *por el hecho de* ser plenamente temporal y finito, siempre y en todo lugar en suspenso, y aun así ser capaz de traer alguna iluminación… Si Marcel ha devenido quien es, y de algún modo en continuidad con y gracias a la experiencia de su propio pasado, es poco probable que sea capaz de comprenderlo mediante la apelación a un yo sustancial o subyacente, ahora descubierto, o incluso mediante la invocación de yoes sustanciales sucesivos, cada uno vinculado al futuro y al pasado por algún modo de autocontemplación [65] .

Solo mediante la plena aceptación de esta circularidad abismal, en la que la búsqueda misma crea aquello que está buscando, el Espíritu «se encuentra a sí mismo». Esta es la razón de que el verbo «fracasar», tal como es utilizado por Pippin, deba recibir todo su peso: el fracaso a la hora de alcanzar el objetivo (inmediato) es absolutamente crucial y constitutivo de este proceso –o, como dijo Lacan: *la vérité surgit de la méprise* –. Si «*solo es espíritu* como resultado de sí mismo» [66] , esto significa que la manera habitual de hablar del Espíritu hegeliano como algo que se aliena de sí mismo, se reconoce en su alteridad y entonces se reapropia de su contenido, es profundamente equívoca: el Yo al que retorna el Espíritu se produce en este mismo movimiento de retorno. Aquello a lo que está retornando el proceso de retornar es producido por el mismo proceso de retornar. En un proceso subjetivo no hay «sujeto absoluto», no hay ningún agente central permanente que juega consigo mismo el juego de la alienación y la desalienación, perdiendo o dispersándose para después reapropiarse de su contenido alienado. Después de que se dispersa una totalidad sustancial, es otro agente –que previamente es su momento subordinado– el que la retotaliza. Es este desplazamiento del centro del proceso de un momento al otro lo que distingue a un proceso dialéctico del movimiento circular de alienación y superación; es merced a este desplazamiento que el «retorno a sí mismo» coincide con la plena alienación (cuando un sujeto retotaliza el

proceso, su unidad sustancial se pierde totalmente). En este preciso sentido, la sustancia retorna a sí misma como sujeto, y esta transustanciación es lo que la vida sustancial no puede alcanzar.

La lógica de la tríada hegeliana no es por tanto la externalización de la Esencia seguida de la recuperación por la Esencia de su Otredad alienada, sino una lógica totalmente diferente. El punto de partida es la pura multiplicidad del Ser, un pleno aparecer sin ninguna profundidad. A través de la automediación de su inconsistencia, este aparecer construye o engendra la Esencia, la profundidad, que aparece en y mediante ella (el paso del Ser a la Esencia). Finalmente, en el paso de la Esencia al Concepto, las dos dimensiones son «reconciliadas» de modo que la Esencia se reduce a la automediación, al corte dentro del aparecer mismo: la Esencia aparece como Esencia dentro del aparecer, esta es toda su consistencia, toda su verdad. En consecuencia, cuando Hegel habla de cómo la Idea se «externaliza» *(entäussert)* en apariencias contingentes, y después se reapropia de su externalidad, aplica uno de sus muchos nombres erróneos: lo que está describiendo en realidad es el proceso opuesto, el de la «internalización», el proceso en el que la superficie contingente del ser es postulada como tal, como contingente-externa, como «mera apariencia», por medio de la generación, en un movimiento autorreflexivo, de (la *apariencia* de) su propia «profundidad» esencial. En otras palabras: el proceso en el que la Esencia se externaliza es simultáneamente el proceso que genera esta misma esencia. «Externalización» es estrictamente lo mismo que la formación de la Esencia que se externaliza a sí misma. La Esencia se constituye retroactivamente a sí misma a través de su proceso de externalización, mediante su pérdida –este es el modo en el que deberíamos entender la tan citada afirmación de Hegel de que la Esencia es tan profunda como amplia.

Y por eso debe rechazarse el tema pseudohegeliano del sujeto que primero se externaliza y después se reapropia de su Otredad alienada y sustancial. En primer lugar, no hay un sujeto preexistente que se aliene por medio de postular su otredad: el sujeto *stricto sensu* surge de este proceso de alienación en el Otro. Por esto, el segundo movimiento –Lacan lo llama separación– en el que la alienación del sujeto en el Otro se postula como correlativa a la separación del Otro mismo respecto a su núcleo éx-timo, esta superposición de dos faltas, no tiene nada que ver con el sujeto que se integra o internaliza su otredad. (Sin embargo, queda un problema sin

resolver: la dualidad lacaniana de alienación y separación obviamente despliega también la estructura formal de una suerte de «negación de la negación», pero ¿cómo se relaciona esta negación redoblada con la hegeliana negación de la negación?)

Quizá lo que falta en Lebrun es una imagen más adecuada; un círculo que represente la circularidad única del proceso dialéctico. A lo largo de múltiples páginas, Lebrun pugna con varias imágenes para diferenciar el «círculo de círculos» hegeliano de la circularidad de la Sabiduría tradicional (premoderna), del antiguo tema del «ciclo de la vida», con su generación y corrupción. ¿Cómo debemos leer, entonces, la descripción de Hegel, que parece evocar un círculo completo en el que una cosa se convierte meramente en lo que es? «La necesidad solo se muestra al final, pero de tal modo, precisamente, que este fin revele cómo era igualmente el Comienzo. O el fin revela esta prioridad de sí mismo por el hecho de que, en el cambio que ha hecho real, nada surge que no estuviera ya ahí» [67] . El problema con este círculo completo es que es demasiado perfecto, su autoclausura es doble; su propia circularidad es re-marcada en otra marca circular.

En otras palabras, la repetición misma del círculo socava su cierre y subrepticiamente introduce una fractura en la que se inscribe la contingencia radical: si para que el cierre circular sea plenamente real debe reafirmarse como cierre, esto significa que en sí mismo no es todavía realmente un cierre –solo (el exceso contingente de) su repetición es lo que hace de él un cierre–. (Recordemos de nuevo la paradoja del monarca en la teoría hegeliana del Estado racional: se necesita este exceso contingente para hacer efectivamente real al Estado como totalidad racional. Este exceso es, en lacaniano, el del significante sin lo significado: no añade ningún contenido nuevo, simplemente registra performativamente algo que ya está aquí.) Como tal, este círculo se socava a sí mismo: solo funciona si lo suplementamos con un círculo interno adicional, de modo que obtengamos la figura del «ocho invertido hacia dentro» (al que a menudo se refiere Lacan, y es citado una vez por Hegel). Esta es la auténtica figura del proceso dialéctico hegeliano, la figura que falta en el libro de Lebrun.

Esto nos lleva finalmente a la posición absolutamente única de Hegel en la historia de la filosofía. El definitivo argumento antihegeliano invoca el hecho mismo de la ruptura poshegeliana: lo que incluso el partidario más fanático de Hegel no puede negar es que algo cambió después de Hegel, comenzó una nueva era del pensamiento de la que ya no se puede seguir

dando cuenta en los términos hegelianos de la mediación conceptual absoluta. Esta ruptura acaece bajo distintas formas, desde la afirmación de Schelling del abismo de la Voluntad prelógica (más adelante popularizada por Schopenhauer) y la insistencia de Kierkegaard en el carácter único de la fe y la subjetividad, pasando por la reivindicación de Marx del proceso-de-vida socioeconómico real, o la plena automatización de las ciencias naturales matematizadas, llegando hasta el motivo freudiano de la «pulsión de muerte» como una repetición que insiste más allá de toda mediación dialéctica.

Algo ocurrió en ese momento, pues hay una clara ruptura entre el antes y el después, y si bien se puede argüir que Hegel ya anuncia esta ruptura y él es el último metafísico idealista y el primer historicista posmetafísico, no se puede ser realmente hegeliano después de esta ruptura, pues el hegelianismo ha perdido su inocencia para siempre. Actuar como un completo hegeliano hoy en día es equivalente a escribir música tonal tras la revolución de Schönberg. Hegel es el «malo» definitivo de esta película, su obra es el logro final de la metafísica. En su pensamiento se superponen completamente sistema e historia: la consecuencia de la equivalencia entre lo Racional y lo Efectivamente Real es que el sistema conceptual no es más que la estructura conceptual de la historia, y la historia no es sino el despliegue exterior de este sistema.

La estrategia hegeliana predominante, que surge como reacción a ese espantajo que es «Hegel, el Idealista Absoluto», ofrece una imagen «deflacionada» de Hegel, liberada de compromisos ontológico-metafísicos, reducida a una teoría general del discurso, de las posibilidades argumentativas. Este enfoque lo ejemplifican los llamados hegelianos de Pittsburgh (Brandom, McDowell), y es en última instancia defendido también por Robert Pippin, para el que la clave central de la tesis de Hegel sobre el Espíritu como «verdad» de la Naturaleza «es sencillamente que, en cierto nivel de complejidad y organización, los organismos naturales llegan a ocuparse de sí mismos y finalmente llegan a comprenderse a sí mismos de modos que ya no pueden explicarse adecuadamente dentro de los límites de la naturaleza o como resultado de la observación empírica» [68] . Consiguientemente, la «asunción» (superación/subsunción) de la Naturaleza en el Espíritu finalmente significa que «los seres naturales que pueden alcanzarlo, en virtud de sus capacidades naturales, son espirituales: haberlo alcanzado y mantenerlo *es* ser espiritual; aquellos que no pueden no lo son»

[69] . Así que, lejos de describir un proceso ontológico o cósmico a través del cual una entidad llamada Concepto se externaliza en la naturaleza y después vuelve a sí mismo desde ella, todo lo que intentó hacer Hegel fue proporcionar «alguna explicación operativa de la naturaleza de la necesidad categórica (si no ontológica) que tienen los conceptos-espíritu de dar sentido a lo que estos organismos [humanos] están haciendo, diciendo, y construyendo» [70] . Este tipo de elusión de un compromiso ontológico pleno, desde luego, nos acerca al trascendentalismo kantiano; algo que Pippin concede, concibiendo el sistema de Hegel como una exposición sistemática de todas las formas posibles de inteligibilidad:

> La idea es que la estructura «Lógica–Filosofía de la naturaleza–Filosofía del espíritu» es un intento de comprender la posibilidad de toda inteligibilidad determinada (la posibilidad de un contenido representacional o conceptual con pretensión de objetividad, independientemente de a qué equivalga la afirmación más general de tal posibilidad)… De modo que el hecho de que el Concepto *esté-en* o *subyazca-a* algo supone afirmar que la Cosa tiene un principio de inteligibilidad, puede hacerse inteligible, puede explicarse o aclararse cómo es verdaderamente; y la inteligibilidad es ella misma un concepto lógico, inseparable del autoconocimiento, del conocimiento de a qué equivale una satisfacción explicativa. Ya he mencionado la similitud con la estructura de Kant «*Crítica* –Metafísica de la Naturaleza–Metafísica de las Costumbres», aunque por muchas razones Hegel seguramente insistiría en que no está presentando las condiciones subjetivas de inteligibilidad al modo kantiano. Pero –sugiero– la cuestión sigue siendo la inteligibilidad, un *dar cuenta de,* y Hegel claramente creía que podía proporcionar algo así como la posibilidad general de *todo dar-cuenta,* de toda explicación [71] .

El paso hegeliano de la Naturaleza al Espíritu no es por tanto un movimiento en la «cosa misma», sino que acaece en el dominio del movimiento autorreflexivo del pensamiento sobre la naturaleza:

> La naturaleza *misma* no se «desarrolla en el espíritu». Pensar mediante explicaciones de la naturaleza, puede decirse, nos lleva hacia los estándares (el «para sí») que tiene el espíritu respecto a la explicación, y a través de ello nos lleva a la naturaleza de la autoridad normativa en general, la cuestión central en nuestra búsqueda de la afinidad colectiva, en la autorrealización del espíritu [72] .

Si, en términos ontológicos, el espíritu evoluciona naturalmente como capacidad de los seres naturales, ¿por qué no apoyar sencillamente el evolucionismo materialista? Es decir, si –por citar a Pippin– «a cierto nivel de complejidad y organización, los organismos naturales llegan a ocuparse de sí mismos, y finalmente a comprenderse», ¿no significa esto que, en cierto sentido, la naturaleza misma *sí* «se desarrolla en el espíritu»? Lo que

debería problematizarse es precisamente el frágil equilibrio que mantiene Pippin entre materialismo ontológico e idealismo trascendental epistemológico: rechaza la ontologización idealista directa de la explicación trascendental de la inteligibilidad, pero también rechaza las consecuencias epistemológicas del materialismo evolutivo ontológico. (En otras palabras, no acepta que la autorreflexión del conocimiento deba construir una suerte de puente hacia la ontología materialista, explicando cómo la misma actitud normativa del «dar-cuenta-de» podría haber surgido de la naturaleza.)

La misma ambigüedad puede encontrarse en Habermas: no sorprende que elogie a Brandom, pues Habermas también evita aproximarse directamente a la «gran» pregunta ontológica («¿son los humanos *realmente* una subespecie de animales?; ¿es verdadero el darwinismo?»): el dilema entre Dios o Naturaleza, idealismo o materialismo. Sería fácil probar que el neokantiano regate de Habermas al compromiso ontológico es en sí necesariamente ambiguo: si bien los habermasianos tratan el naturalismo como un secreto obsceno que no debe ser admitido públicamente («desde luego que el hombre se desarrolló a partir de la naturaleza, desde luego que Darwin estaba en lo cierto…»), este secreto oscuro es una mentira, encubre la *forma* idealista de su pensamiento (los trascendentales normativos a priori de la comunicación no pueden deducirse del ser natural). Mientras que los habermasianos piensan en secreto que son en realidad materialistas, la verdad reside en la forma idealista de su pensamiento.

Para evitar cualquier malinterpretación: no se trata de que habría que tomar partido y optar por la postura coherente, ya sea materialismo evolutivo o idealismo especulativo. La clave está más bien en que habría que aceptar plena y explícitamente la fractura que se manifiesta en la incompatibilidad de las dos posturas: el punto de vista trascendental es en cierto sentido irreductible, pues uno no puede contemplarse «objetivamente» a sí mismo y localizarse en la realidad. La tarea es *pensar esta misma imposibilidad como un hecho ontológico*, no solo como una limitación epistemológica. En otras palabras, la tarea es pensar esta imposibilidad no como un límite, sino como un hecho positivo; y esto, quizá, es lo que hace Hegel en sus textos más radicales.

Esta imagen «deflacionada» de Hegel no es suficiente; la ruptura poshegeliana debe enfocarse en términos más directos. Cierto, hay una ruptura, pero en ella Hegel es el «mediador evanescente» entre su «antes» y su «después», entre la metafísica tradicional y el pensamiento posmetafísico

de los siglos XIX y XX . Esto es, algo ocurre en Hegel; una novedosa irrupción en una singular dimensión del pensamiento que es ocultada, invisibilizada en su auténtica dimensión, por el pensamiento posmetafísico [73] . Esta ocultación deja un espacio vacío que debe llenarse de modo que pueda reestablecerse la continuidad del desarrollo filosófico. Pero, podríamos preguntar, ¿llenado con qué? El índice de este ocultamiento es la absurda imagen de Hegel como el «idealista absoluto» que «fingía saberlo todo» y poseer el Conocimiento Absoluto, leer la mente de Dios, deducir la totalidad de lo real a partir del automovimiento del (su) Espíritu. Es una imagen representativa de lo que Freud llamaba *Deck-Erinnerung* (recuerdo-pantalla), una formación de la fantasía, destinada a encubrir una verdad traumática. En este sentido, el giro poshegeliano hacia «la realidad concreta, irreductible a la mediación conceptual», debería interpretarse más bien como una venganza desesperada y póstuma de la metafísica, como un intento de reinstalar la metafísica, pero en la forma invertida de una primacía de la realidad concreta [74] .

Quizá nos topemos aquí también con el límite de Hegel, aunque no en el sentido nietzscheano desplegado por Lebrun. Si la vida es una universalidad sustancial, ¿no será la *muerte* entonces lo que se inserta en la fractura entre su Concepto y la realización efectiva del Concepto, y aquello que rompe así la sustancial circularidad de la vida? Por decirlo más abruptamente: si la Sustancia es Vida, ¿no es el Sujeto la Muerte? Para Hegel, la característica esencial de la Vida presubjetiva es la «infinitud espuria» de la eterna reproducción de la sustancia vital mediante el incesante movimiento de la generación y corrupción de sus elementos –esto es, la «infinitud espuria» de una repetición sin progreso–. Pero la ironía final que nos encontramos aquí es que Freud, que llamó a este exceso de la muerte sobre la vida «pulsión de muerte», la concibió precisamente como repetición, como una compulsión de la repetición. ¿Puede Hegel pensar esta extraña repetición que no es progreso, pero tampoco es la repetición natural mediante la cual se reproduce la vida sustancial? ¿Una repetición que, por su excesiva insistencia, rompa precisamente con el ciclo de repetición natural?

[1] Incluso respecto a Deleuze, puede afirmarse que su Spinoza es un Spinoza poskantiano, un Spinoza imperceptiblemente reinterpretado a través de un marco poskantiano. Deleuze hace algo similar al Fellini de *Satyricon*, donde coloca en escena el universo pagano romano del modo en que

se ve retrospectivamente desde el punto de vista cristiano. Ambos parten de la idea de que solo se puede comprender el paganismo si se contempla de este modo retrospectivo.

[2] Véase Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, París, Seuil, 2004. La ironía es que, tres décadas antes, Lebrun publicó uno de sus mejores libros sobre Hegel, defendiéndole de sus críticos: *La patience du concept* (París, Gallimard, 1973).

[3] G. Lebrun, *L'envers de la dialectique*, cit., p. 23.

[4] Y, por cierto, la extraña decisión de Lacan de mantener su utilización del término «sujeto», a pesar de la bien conocida crítica de Heidegger a la subjetividad, se basa precisamente en este oscuro exceso de lo óntico sobre su apertura ontológica: el «sujeto» para Lacan no es el agente autónomo autopresente que reduce la totalidad de la realidad a su objeto, sino un sujeto *patético*, ese que sufre, que paga el precio de ser el lugar de la apertura ontológica en carne óntica –un precio cuyo nombre freudiano es, desde luego, «castración».

[5] G. Lebrun, *L'envers de la dialectique*, cit., p. 83.

[6] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, segunda edición, Berlín, Dunder y Humblot, 1843, p. 110 (§257) [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 119].

[7] G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1969, pp. 247-248 [ed. cast.: *Filosofía Real*, trad. J. M. Ripalda, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1984].

[8] G. Lebrun, *L'envers de la dialectique*, cit., p. 218.

[9] *Ibid.*, p. 11.

[10] *Ibid.*, p. 115.

[11] *Ibid.*, p. 207.

[12] *Ibid.*, p. 206.

[13] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, trad. J. B. Baillie, Mineola, Dover, 2003, p. 110 [ed cast. cit., p. 120].

[14] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Werke*, vol. 12), Fráncfort, Suhrkamp, 1970, p. 323.

[15] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, vol. 1: *Die Logik*, Berlín, Dunder y Humblot, 1843, p. 384 (§212).

[16] Robert Pippin, *Hollywood Westerns and American Myth*, New Haven, Yale University Press, 2010, p. 52.

[17] *Ibid.*, pp. 54-55.

[18] Una escena en la maravillosa *Ser o no ser* de Ernst Lubitsch (un breve diálogo entre los dos famosos actores polacos de teatro, Maria Tura y su egocéntrico marido Josef) subvierte jocosamente esta lógica. Josef le dice a su esposa: «Di órdenes de que, en los carteles que anuncian la nueva obra que protagonizamos, tu nombre esté arriba del todo, por encima del mío. ¡Tú lo mereces, querida!». Ella replica amablemente: «Gracias, ¡pero por supuesto que no tenías que hacerlo, no hacía falta!». La respuesta de él es, por supuesto: «Sabía que dirías eso, así que ya he cancelado el pedido y he puesto mi nombre de nuevo arriba…».

[19] Esta lógica de la micción/inseminación vale también para las dos imágenes de Hegel: el «Hegel corporativo organicista» es el aspecto urinario, erróneo pero necesario. Es necesario comenzar la lectura de Hegel con el «Hegel erróneo»; solo de este modo puede uno llegar al correcto.

[20] En este sentido, las ocho hipótesis de la segunda parte del *Parménides* de Platón forman un ejercicio hegeliano sistemático: despliegan la matriz de todas las «elecciones semánticas» posibles en la relación entre el Uno y el Ser, con el resultado «nihilista» de que no hay ningún Fundamento final que garantice la unidad consistente de la realidad, esto es, que la realidad última es el Vacío mismo.

[21] James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2003, p. 94.

[22] Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trad. Paul Patton, Londres, Continuum, 2001, p. 81 [ed. cast.: *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002].

[23] J. Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, cit., p. 96.

[24] T. S. Eliot, «Tradition and the Individual Talent», en *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, Londres, Methuen, 1920, pp. 43-45, 47 [ed. cast.: *El bosque sagrado*, trad. Ignacio Rey, Madrid, Cuadernos de Langre, 2004].

[25] Jorge Luis Borges, «Kafka y sus precursores», en *Otras Inquisiciones* [ed. ing. cit.: *Other Inquisitions: 1937-1952*, trad. Ruth L. C. Simms, Nueva York, Simon & Schuster, 1964, p. 108].

[26] Jacques-Alain Miller, «L'acte entre intention et conséquence», *La cause freudienne 42* (mayo de 1999), pp. 7-16.

[27] La definición tradicional de un buen amante (el que, jugando delicadamente con mi cuerpo, me hace consciente de nuevas posibilidades de goce intenso) también ejemplifica perfectamente la brecha entre el En-sí y el Para-sí: la clave está en que ni el amante meramente saca a la luz una capacidad para gozar que estaba ya plenamente constituida dentro de mí pero de la que simplemente era inconsciente, ni tampoco que el amante moldea y da forma activamente a mi capacidad para gozar. La clave más bien está en que el amante actualiza lo que ya estaba en mí en el estado de un En-sí.

[28] El prefijo «post-» en «postestructuralismo» es, por lo tanto, una determinación reflexiva en el estricto sentido hegeliano del término: aunque parezca que designa una propiedad de su objeto –el cambio, el corte en la orientación intelectual francesa–, de hecho implica una referencia a la mirada del sujeto que la percibe: «post-» denota aquí lo que ocurrió en la teoría francesa después de que la mirada norteamericana (o alemana) se dirigiera a ella; mientras que «estructuralismo» *tout court* designa la teoría francesa «en sí», antes de que la descubriera la mirada extranjera. En resumen, «postestructuralismo» es el estructuralismo desde el momento en que fue descubierto por la mirada extranjera.

[29] Peter Hallward, *Out of This World*, Londres, Verso, 2006.

[30] Véase Daniel C. Dennett, *Freedom Evolves*, Harmondsworth, Penguin, 2003 [ed. cast.: *La evolución de la libertad*, trad. Ramón Vilà, Barcelona, Paidós, 2004].

[31] Nicholas Fearn, *Philosophy: The Latest Answers to the Oldest Questions*, Londres, Atlantic Books, 2005, p. 24 [ed. cast.: *El filósofo en zapatillas: las respuestas más recientes a las grandes preguntas*, trad. Enric Ibarz, Destino, 2008].

[32] P. Hallward, *Out of This World*, cit., p. 139.

[33] *Ibid.*

[34] *Ibid.*, p. 54.

[35] J. Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, cit., p. 109.

[36] G. Deleuze, *Difference and Repetition*, cit., pp. 63-64.

[37] *Ibid.*, p. 8.

[38] P. Hallward, *Out of This World*, cit., p. 118.

[39] J. Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, cit., p. 200.

[40] *Ibid.*

[41] G. Deleuze, *Difference and Repetition*, cit., p. 156.

[42] G. Lebrun, *L'envers de la dialectique*, cit., p. 40.

[43] *Ibid.*, p. 41.

[44] *Ibid.*, pp. 41-44.

[45] *Ibid.*, p. 87.

[46] Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, trad. Bruce Fink, Nueva York, W. W. Norton, 2002, pp. 72-73.

[47] *Ibid.*, p. 73.

[48] Véase Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, Cambridge (MA), MIT Press, 1972 [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1969].

[49] Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy,* trad. Martin Nicolaus, Londres, Penguin, 1993, p. 105. [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, 3 vols., trad. Pedro Scaron *et al.*, Madrid, Siglo XXI de España, 2013, *Apéndices*, p. 306].

[50] Karl Barth, *God Here and Now,* Londres, Routledge, 2003, pp. 45-46.

[51] *Ibid.*, p. 42.

[52] *Ibid.*, p. 49.

[53] *Ibid.*, p. 46.

[54] Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler y Saba Mahmood, *Is Critique Secular?*, Berkeley, University of California Press, 2009, pp. 138-139.

[55] Y no olvidemos que, para el propio Hegel, su reconstrucción filosófica de la historia no pretende de ningún modo «encubrirlo todo», sino que deja conscientemente vacíos: el periodo medieval, por ejemplo, es para Hegel un gran paso atrás; no sorprende que, en sus lecciones de historia de la filosofía, despache todo el pensamiento medieval en un par de páginas, negando categóricamente cualquier grandeza histórica a figuras como Tomás de Aquino. Por no mencionar la destrucción de grandes civilizaciones como la de los mongoles, junto a gran parte del mundo musulmán (la destrucción de Bagdad, etc.) en el siglo XIII ; no hay «significado» en esta destrucción, la negatividad desatada ahí no creó espacio para una nueva forma de vida histórica.

[56] Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie,* París, Fayard, 2009, pp. 127-128 [ed. cast.: *Segundo manifiesto por la filosofía*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2010].

[57] Quentin Meillassoux, «Potentiality and Virtuality», *Collapse: Philosophic Research and Development* 2 (2007), pp. 71-72.

[58] *Ibid.*, p. 74.

[59] *Ibid.*, p. 72.

[60] *Ibid.*, p. 75.

[61] *Ibid.*, p. 80.

[62] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Werke*, vol. 16), Fráncfort, Suhrkamp, 1970, pp. 525-526.

[63] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* cit., p. 90.

[64] G. Lebrun, *L'envers de la dialectique*, cit., p. 250.

[65] Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 332-334.

[66] G. W. F. Hegel, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes,* cit., pp. 6-7.

[67] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* segunda edición, Berlín, Dunder y Humblot, 1843, p. 190 (§257) [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu,* trad. W. Roces, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966].

[68] Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 46.

[69] *Ibid.*, p. 53.

[70] *Ibid.*, pp. 52-53.

[71] *Ibid.*, pp. 49-50.

[72] *Ibid.*, p. 49.

[73] ¿Y por qué se produjo el pensamiento de Hegel en el momento en que lo hizo, y no antes o después? Apareció en el singular momento histórico del paso del mundo antiguo (premoderno) al

nuevo mundo (moderno), en este interregno. Hegel, por un breve instante, vio algo que no era visible antes o después. Hoy, nos encontramos en otro cambio similar, y por eso hay una necesidad de repetir a Hegel.

[74] Otro modo de tratar este exceso molesto, este crecimiento excesivo de la filosofía que no encaja ni en las coordenadas de la metafísica precedente ni en aquellas de la «antifilosofía» poshegeliana (Badiou), es etiquetar a Hegel como un pensador marginal que simplemente debería ser olvidado o ignorado. Por dar solo un ejemplo, las palabras de Mehdi Belhaj Kacem: «Hegel no es más que un paréntesis –un paréntesis grandioso, pero igualmente un paréntesis– entre Kant y Badiou» (citado de *Marianne* 671, 27 de febrero de 2010, p. 24).

Interludio 1

Marx como lector de Hegel, Hegel como lector de Marx

El gran giro político en el desarrollo de Hegel ocurrió cuando abandonó su fascinación romántica por la antigua Grecia, aquella supuesta sociedad no-alienada, encarnada en una orgánica y hermosa comunidad de amor (opuesta a la moderna sociedad del conocimiento, con su interacción mecánica entre individuos autónomos y egoístas). Con este giro, Hegel comenzó a apreciar lo que antes le repelía: el carácter «prosaico» y no-heroico de las sociedades modernas, con su compleja división del trabajo profesional y administrativo, sociedades en las que «simplemente nadie puede ser heroicamente responsable de casi nada (y por ello no puede ser bello en su acción)» [1] . El pleno apoyo de Hegel a la prosa de la vida moderna, su despiadado desprecio de todo anhelo por los heroicos viejos tiempos, es la (a menudo negada) raíz histórica de su tesis acerca del «fin del arte»: el arte ya no es un medio adecuado para expresar tan «prosaica» realidad desencantada, una realidad privada de todo misterio y trascendencia [2] .

El joven Hegel, especialmente en su *Sistema de la Eticidad (System der Sittlichkeit)*, estaba todavía fascinado por la polis griega como unidad orgánica de individuo y sociedad: aquí la sustancia social todavía no se opone a los individuos como una fría, abstracta, objetiva legalidad impuesta desde fuera, sino que aparece como la unidad viviente de las «costumbres», como una vida ética colectiva en la que los individuos están «en casa», reconociéndola como su propia sustancia. Desde esta perspectiva, la fría legalidad universal es una regresión a partir de la unidad orgánica de las costumbres; una regresión de Grecia al Imperio romano. Aunque Hegel aceptó pronto que debe aceptarse la libertad subjetiva propia de la modernidad y que se había perdido para siempre la unidad orgánica de la polis, insistió no obstante en la necesidad de algún tipo de retorno a una unidad renovada, a una nueva polis que ofreciese a los individuos un sentido más profundo de solidaridad social y unidad orgánica, más allá de la interacción «mecanicista» y la competición individualista de la sociedad civil.

El paso crucial de Hegel hacia la madurez se produce cuando realmente «abandona el paradigma de la polis», reconceptualizando el papel de la sociedad civil [3] . En primer lugar la sociedad civil es, para Hegel, el «Estado del Entendimiento», el Estado reducido al aparato policial que regula la interacción caótica de los individuos que persiguen sus intereses egoístas. Este concepto individualista-atomista de la libertad, y el concepto de un orden legal impuesto a los individuos como una limitación externa de esa libertad, son estrictamente correlativos. Surge por tanto la necesidad de pasar de este «Estado del Entendimiento» al auténtico «Estado de la Razón», en el que las disposiciones subjetivas de los individuos se armonizan con el Todo social, en el que los individuos reconocen la sustancia social como propia. El movimiento clave ocurre cuando Hegel desarrolla plenamente el papel mediador de la sociedad civil: el «sistema de dependencia multilateral», cuya forma moderna definitiva es la economía de mercado (en la que particular y universal están separados y opuestos, en la que cada individuo persigue solamente sus objetivos privados, en la que la unidad social orgánica se descompone en una interacción mecánica externa), ya es en sí la reconciliación de lo particular y lo universal bajo el disfraz de la famosa «mano invisible» del mercado, en virtud de la cual, al perseguir sus intereses privados a expensas de los otros, cada individuo contribuye al bienestar de todos. No se trata simplemente de que uno deba «superar» la interacción mecánica o externa de la sociedad civil en una unidad orgánica superior: la sociedad civil y su desintegración desempeña un papel mediador crucial, de modo que la auténtica reconciliación (que no cancela la libertad subjetiva moderna) debe reconocer cómo esta desintegración ya es en sí su opuesto, una fuerza de integración. La reconciliación es por tanto radicalmente *inmanente:* implica un cambio de perspectiva con respecto a lo que, en un primer momento, adoptaba la forma de la desintegración. En otras palabras, en la medida en que la sociedad civil es la esfera de la alienación, de la separación entre la subjetividad que persiste en su individualidad abstracta y un orden social objetivo que se le opone como una necesidad externa que limita su libertad, los recursos para la reconciliación deberían encontrarse en esta misma esfera (en lo que aparece, «a primera vista, como lo menos espiritual, lo menos alienante: el sistema de necesidades» [4]), no en el paso a otra esfera «superior». La estructura aquí es la del chiste de Rabinovitch:

Rabinovitch quiere emigrar de la Unión Soviética por dos razones: «En primer lugar, temo que, si se desintegra el orden socialista, toda la culpa por los crímenes comunistas se nos adjudicará a nosotros, los judíos». Ante la objeción del burócrata –«¡Pero nada cambiará nunca en la Unión Soviética! ¡El socialismo permanecerá para siempre!»–, Rabinovitch responde tranquilamente: «Esta es mi segunda razón». La auténtica (segunda) razón puede enunciarse solo si se produce como reacción ante el rechazo del burócrata a la primera razón. La versión de la sociedad civil es: «Hay dos razones por las que la sociedad moderna está reconciliada consigo misma. La primera es la interacción dentro de la sociedad civil…»; «¡Pero la interacción de la sociedad civil está en conflicto constante, es el mecanismo mismo de desintegración, la competición despiadada!»; «Bueno, esta es la segunda razón, pues este mismo conflicto y competición hace a los individuos completamente interdependientes y así crea el vínculo social definitivo…».

Se produce un cambio total de perspectiva: ya no se trata de que la *Sittlichkeit* orgánica de la polis se desintegre bajo la corrosiva influencia de la individualidad abstracta moderna en sus múltiples modos (la economía de mercado, el protestantismo, etc.), y que esta unidad debería restaurarse de algún modo en un nivel superior: el punto clave de los análisis hegelianos de la Antigüedad, cuyo mejor ejemplo son sus repetidas lecturas de *Antígona*, es que la polis griega misma estaba ya marcada, atravesada, por antagonismos inmanentes fatales (privado-público, masculino-femenino, humano-divino, hombres libres y esclavos, etc.) que subyacen a su unidad orgánica. El individualismo universal abstracto (cristianismo), lejos de causar la desintegración de la unidad orgánica griega, fue sin embargo un necesario primer paso hacia la *auténtica* reconciliación. Igualmente, el mercado, lejos de ser simplemente una fuerza corrosiva, proporciona el proceso mediador que forma la base de una *auténtica* reconciliación entre lo universal y lo singular. La competición del mercado realmente une a la gente, mientras que el orden orgánico la divide. La mejor indicación de este giro en el Hegel maduro tiene que ver con la oposición de costumbres y ley: para el primer Hegel, la transformación de las costumbres en ley institucionalizada es un movimiento regresivo, desde la unidad orgánica hacia la alienación (la norma ya no se vive como parte de la naturaleza ética sustancial de los individuos, sino como una fuerza externa que limita su libertad), mientras que para el Hegel maduro esta

transformación es un crucial paso adelante, que abre y sostiene el espacio de la libertad subjetiva moderna.

El problema es aquí, desde luego, si la dinámica del mercado realmente proporciona lo que promete. ¿No genera de hecho una permanente desestabilización del cuerpo social, especialmente al incrementar las distinciones de clase y precipitando la creación de una «turba» privada de las condiciones más básicas para vivir? La solución de Hegel aquí es muy pragmática; opta por medidas paliativas secundarias como la expansión colonial y, especialmente, el papel mediador de los estamentos *(Stände)*. Y su dilema es todavía el nuestro, doscientos años después. La indicación más clara del límite histórico de Hegel reside en su doble uso del mismo término *Sitten* (costumbres, orden social ético): este ocupa el lugar de la unidad orgánica inmediata que debía dejarse atrás (el antiguo ideal griego), y de la unidad orgánica superior que debería hacerse efectiva en un Estado moderno.

Es fácil jugar la carta historicista y afirmar que Hegel fue incapaz de captar adecuadamente la dinámica capitalista, por su propia situación histórica. Jameson está en lo cierto al llamar la atención sobre el hecho de que, «pese a su familiaridad con Adam Smith y la doctrina económica emergente, la concepción de Hegel del trabajo y la producción –lo que he caracterizado específicamente como ideología artesanal– no sugiere ninguna anticipación de las originalidades de la producción industrial o el sistema industrial» [5] ; en resumen, los análisis de Hegel del trabajo y la producción no pueden «transferirse a la nueva situación industrial» [6] . Hay una serie de razones interconectadas para esta limitación, todas basadas en los límites de la experiencia histórica de Hegel. En primer lugar, su idea de la revolución industrial implicaba solo la manufactura del tipo analizado por Adam Smith, donde el proceso de trabajo era todavía el de un grupo de individuos usando herramientas, y no era aún el de una fábrica en la que la maquinaria marca el ritmo y los trabajadores individuales son de facto reducidos a órganos que sirven a la maquinaria como sus apéndices. En segundo lugar, no podía imaginar todavía el modo en que las reglas de la abstracción se desarrollarían en el capitalismo: cuando Marx describe la enloquecida circulación autopotenciadora, que alcanza su apogeo en la actual especulación metarreflexiva sobre los mercados bursátiles de futuros, es demasiado simplista afirmar que el espectro de este monstruo capitalista

autoengendrador (que persigue sus intereses sin ningún miramiento por las preocupaciones humanas o ambientales) es una abstracción ideológica, y que, detrás de esta abstracción, hay gente real y objetos naturales sobre cuyas capacidades productivas y recursos se basa la circulación del capital, de la que se alimenta como un parásito gigante. El problema es que esta «abstracción» no es solo característica de nuestra (o mejor dicho: del especulador financiero) percepción errónea de la realidad social, sino que es «real» en el sentido de que determina la estructura de los procesos sociales materiales: el destino de capas enteras de la población y a veces de países enteros se decide por la danza especulativa «solipsista» del Capital, que persigue su objetivo de ganancia con total indiferencia hacia el modo en que sus movimientos afectarán a la realidad social. Allí está la violencia sistémica fundamental del capitalismo, mucho más siniestra que la violencia directa socio-ideológica precapitalista: ya no puede atribuirse a individuos concretos y sus intenciones «malvadas», sino que es puramente «objetiva», sistémica, anónima.

Aquí nos encontramos con la diferencia lacaniana entre realidad y lo Real: «realidad» es la realidad de la gente implicada efectivamente en la interacción social y en los procesos productivos, mientras que lo Real es la lógica espectral «abstracta» e inexorable del Capital que determina lo que ocurre en la realidad social. Esta fractura es tangible en el modo en que la situación económica de un país puede considerarse buena y estable por los expertos financieros internacionales, incluso cuando la mayoría de su gente está peor que antes –la realidad no importa, lo que importa es la situación del Capital–. Y, de nuevo, ¿no es más cierto esto hoy que nunca? ¿No apuntan los fenómenos habitualmente clasificados como características del «capitalismo virtual» (el comercio de futuros y especulaciones financieras similares) hacia el reino de la «abstracción real» en su aspecto más puro, mucho más radical que en tiempos de Marx? En resumen, la forma más alta de ideología no es verse atrapado en la espectralidad ideológica, olvidando a la gente real y sus relaciones, sino precisamente ignorar este Real de la espectralidad y fingir que uno se preocupa directamente de «la gente real con sus problemas reales». Los visitantes del *London Stock Exchange* reciben un folleto gratuito que explica cómo el mercado bursátil no tiene que ver con misteriosas fluctuaciones, sino con gente real y sus productos: *esta* es la ideología en su estado más puro.

En los análisis del universo del Capital, no deberíamos solo empujar a Hegel hacia Marx, sino que el mismo Marx debería ser radicalizado: solo hoy, en relación con el capitalismo global en su forma «postindustrial», el capitalismo realmente existente está alcanzando el nivel de su concepto, por decirlo en términos hegelianos. Quizá deberíamos seguir otra vez el lema antievolucionista de Marx (por cierto, tomado literalmente de Hegel) de que la anatomía del hombre proporciona la clave para la anatomía del simio; esto es, que para describir la estructura conceptual inherente de una formación social, debemos comenzar con su forma más desarrollada. Marx localizó el antagonismo capitalista elemental en la oposición entre valor de uso y valor de cambio: en el capitalismo, el potencial de esta oposición se realiza plenamente, el dominio del valor de cambio adquiere autonomía, se transforma en el espectro del capital especulativo autopropulsado que utiliza las capacidades productivas y necesidades de la gente real solo como su encarnación temporal desechable. Marx derivó su concepto de crisis económica de esta misma fractura: una crisis acaece cuando la realidad se coloca al nivel del espejismo autogenerado e ilusorio del dinero que crea más dinero –esta locura especulativa no puede continuar indefinidamente, debe estallar en crisis incluso más serias–. La raíz definitiva de la crisis es para Marx la fractura entre valor de uso y valor de cambio: la lógica del valor de cambio sigue su propio camino, su propia danza enloquecida, independientemente de las necesidades de la gente real. Podría parecer que este análisis es relevante hoy en día, cuando la tensión entre el universo virtual y el real está alcanzando proporciones casi insoportables: por un lado tenemos incontrolables especulaciones solipsistas sobre acciones de futuros, fusiones, etc., siguiendo su propia lógica inherente; por el otro lado, la realidad iguala esta dinámica, adoptando la forma de catástrofes ecológicas, pobreza, el colapso de la vida social en el Tercer Mundo y la propagación de nuevas enfermedades.

Por esta razón los cibercapitalistas se muestran hoy como los capitalistas de referencia; por esta razón Bill Gates puede soñar en un ciberespacio que proporcione el marco para lo que llama «capitalismo sin fricciones». Lo que tenemos aquí es un cortocircuito ideológico entre dos versiones de la fractura entre realidad y virtualidad: la fractura entre la producción real y el dominio virtual o espectral del Capital, y la fractura entre la realidad experiencial y la realidad virtual del ciberespacio. El auténtico horror del lema «capitalismo sin fricciones» es que, incluso aunque las «fricciones»

reales continúen existiendo, se hacen invisibles, ocultadas por la fuerza en un mundo subterráneo al margen de nuestro universo «posmoderno» y postindustrial; por esta razón el universo «sin fricciones» de la comunicación digitalizada, con sus cachivaches tecnológicos y demás, está constantemente acechada por la noción de una catástrofe global que nos espera a la vuelta de la esquina, amenazando con estallar en cualquier momento.

Parece como si la fractura entre mi fascinante avatar ciberespacial y la miserable piel que es mi «yo» fuera de la pantalla se tradujera en la experiencia inmediata de la fractura entre lo Real de la circulación especulativa del capital y la lacónica realidad de las masas empobrecidas. Sin embargo, ¿es este recurso a una «realidad» que antes o después alcanzará al juego virtual realmente el único modo de realizar una crítica del capitalismo? ¿Y si el problema del capitalismo no es esta danza solipsista, sino precisamente lo opuesto: que continúa denegando su fractura con la «realidad», que se presenta como servidor de las necesidades reales de la gente real? La paradoja de esta virtualización del capitalismo es en última instancia la misma paradoja del electrón en física de partículas. La masa de cada partícula elemental está compuesta por su masa en reposo más el plusvalor proporcionado por la aceleración de su movimiento: sin embargo, la masa de un electrón en reposo es cero, su masa consiste solo en el plusvalor generado por la aceleración, como si estuviéramos tratando con una nada que adquiere algo de engañosa sustancia solo mediante el mágico giro sobre sí misma que la lleva a un exceso de sí misma. ¿No funciona el capitalista virtual de hoy en día de un modo similar, siendo su «valor de red» cero, limitándose a operar con el plusvalor, tomándolo prestado del futuro?

Esto nos impulsa a reformular completamente el típico tema marxista de la «reificación» y el «fetichismo de la mercancía», en la medida en que este último todavía se basa en una noción del fetiche como un objeto sólido cuya presencia estable oculta su mediación social. Paradójicamente, el fetichismo alcanza su *acmé* precisamente cuando el fetiche mismo se ve «desmaterializado», convertido en una entidad virtual «inmaterial» y fluida; el fetichismo del dinero culminará con el paso a su forma electrónica, cuando las últimas huellas de su materialidad desaparezcan. El dinero electrónico es la tercera forma dineraria (después del dinero «real», que directamente encarna su valor –en oro o plata–, y el papel moneda, que

aunque sea un «mero signo» sin valor intrínseco, aún está vinculado a una existencia material). Y solo en esta etapa el dinero se convierte en un punto de referencia puramente virtual y asume finalmente la forma de una presencia espectral indestructible: te debo 1.000 $, y no importa cuántos billetes (materiales) queme, te seguiré debiendo 1.000 $, la deuda está inscrita en algún lugar del espacio digital virtual.

¿No ocurre lo mismo con la guerra? Lejos de dar comienzo a la guerra del siglo XXI , el ataque al World Trade Center en septiembre de 2001 fue más bien el último acto espectacular de la guerra del siglo XX . Lo que nos espera es algo mucho más siniestro: el espectro de una guerra «inmaterial» en la que los ataques son invisibles (virus, venenos, etcétera, que pueden estar en cualquier sitio y en ninguno). En el nivel de la realidad material visible, nada ocurre, no hay grandes explosiones, e igualmente el universo conocido comienza a colapsar y la vida se desintegra. Estamos entrando en una nueva era de guerra paranoide en la que la mayor tarea será la de identificar al enemigo y sus armas. Solo con esta completa «desmaterialización» es cuando la famosa tesis de Marx del *Manifiesto comunista* (que en el capitalismo «todo lo sólido se desvanece en el aire»), adquiere un sentido mucho más literal de lo que él pretendía. La tesis se cumple literalmente cuando nuestra realidad social material no está solo dominada por el movimiento especulativo o espectral del Capital, sino que ella misma se ve progresivamente «espectralizada» (el «Yo proteico» reemplaza al antiguo sujeto autoidéntico, la elusiva fluidez de sus experiencias reemplaza la estabilidad de los objetos que se poseen). En resumen, cuando la relación habitual entre los objetos materiales sólidos y las ideas fluidas se invierte (los objetos son progresivamente disueltos en experiencias fluidas, mientras que las únicas cosas estables son obligaciones simbólicas virtuales), solo entonces se hace plenamente real lo que Derrida llamaba el aspecto espectral del capitalismo.

Por esto mismo la característica clave del capitalismo contemporáneo no es solo la hegemonía, sino también la autonomía (relativa) del capital financiero: podría parecer como si los bancos simplemente se dedicaran a la especulación, manipulando los números aquí y allí, y nadie fuera explotado, puesto que la explotación acaece en la producción «real». ¿Pero por qué tuvimos que dar miles de millones de dólares a los bancos en 2008 y 2009? Porque sin un sistema bancario que funcione, toda la economía (capitalista) colapsa. Los bancos deberían contar también como bienes comunes

(commons) privatizados: en la medida en que los bancos privados controlan el flujo de inversiones y por tanto representan la dimensión universal del capital social para las compañías individuales, sus beneficios son en realidad una renta que les pagamos por su papel de mediadores universales. Por esto mismo el Estado, u otras formas de control social sobre los bancos y el capital colectivo en general (como los fondos de pensiones), son cruciales a la hora de dar un primer paso hacia el control social de los *commons*. Respecto al reproche de que tal control es económicamente ineficiente, deberíamos recordar no solo aquellos casos en los que el control fue muy efectivo (así fue cómo Malasia evitó la crisis a finales de los años noventa), sino también el hecho obvio de que la crisis financiera de 2008 se activó precisamente por el fracaso del sistema bancario.

Echemos un rápido vistazo a la clásica descripción del paso del dinero al capital en Marx, con sus alusiones explícitas al trasfondo hegeliano y cristiano. En primer lugar está el simple hecho del intercambio mercantil, en el que vendo para comprar; vendo el producto que poseo o he fabricado para comprar otro que tiene algún uso para mí: «La circulación simple de mercancías –la venta para la compra– sirve de medio para un fin último situado fuera de la circulación, la apropiación de valores de uso, la satisfacción de necesidades» [7] . Lo que ocurre con el surgimiento del capital no es meramente la simple inversión de M-D-M (mercancía-dinero-mercancía) en D-M-D, esto es, invertir dinero en alguna mercancía para poder venderla de nuevo y así obtener (más) dinero; el efecto crucial de esta inversión es la *eternalización* de la circulación: «La circulación del dinero como capital es, por el contrario, fin absoluto, pues la valorización del valor solo existe dentro de este movimiento constantemente renovado. De ahí que el movimiento del capital sea ilimitado» [8] . Es aquí crucial la diferencia entre el tradicional avaro, que acapara su tesoro en secreto, y el capitalista, que aumenta su tesoro mediante su colocación en circulación:

> Así pues, el valor de uso no puede considerarse nunca como fin inmediato del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el apetito insaciable de ganar. Este afán absoluto de enriquecimiento, esta caza apasionada del valor, es común al capitalista y al atesorador, pero mientras el atesorador es el capitalista loco, el capitalista es el atesorador racional. El incremento incesante del valor que persigue el atesorador intentando salvar el dinero de la circulación, lo consigue el capitalista, con más inteligencia, entregándolo una y otra vez a la circulación [9] .

Esta locura del avaro, no obstante, no es algo que simplemente desaparezca con el auge del capitalismo «normal», ni es una desviación patológica. Es más bien *inherente* al capitalismo: el avaro llega a su momento de triunfo en la *crisis* económica. En una crisis no es el dinero, como uno esperaría, el que pierde su valor y nos obliga a recurrir al valor «real» de las mercancías; las mercancías mismas devienen inútiles (como encarnación de «valor [de uso] real»), porque no hay nadie que las compre. En una crisis,

> el dinero cambia brusca y súbitamente de la forma puramente ideal del dinero aritmético a la de dinero contante y sonante. Ya no puede ser sustituido por mercancías profanas. El valor de uso de la mercancía se desvaloriza y su valor desaparece ante su propia forma de valor. Hace un momento, el burgués, en la arrogancia racionalista derivada de la embriaguez de la prosperidad, proclamaba el dinero como una vana ilusión. Únicamente la mercancía es dinero. ¡Solo el dinero es mercancía!, es el grito que resuena ahora a través del mercado mundial… La crisis exalta a términos de contradicción absoluta la oposición entre la mercancía y su figura de valor, el dinero [10] .

Es crucial cómo, al describir esta elevación del dinero al estatuto de única mercancía auténtica («El capitalista sabe que todas las mercancías, por mezquinas que parezcan, o por mal que huelan, en fe y en verdad son dinero, judíos íntimamente circuncisos» [11]), Marx recurre a la precisa definición paulina de los cristianos como «judíos interiormente circuncidados»: los cristianos no necesitan la circuncisión real (el abandono de las mercancías ordinarias con valores de uso, tratando solo con dinero), puesto que saben que cada una de estas mercancías ordinarias ya están «íntimamente circuncisas», que su auténtica sustancia es dinero. En cierto sentido, de este movimiento especulativo autoengendrador del Capital también puede decirse que indica un límite al proceso dialéctico hegeliano, que escapa a la reflexión de Hegel. En este sentido Lebrun menciona la «imagen fascinante» del Capital presentada por Marx (especialmente en sus *Grundrisse*): «una mezcla monstruosa de la buena y la mala infinitud, la buena infinitud que crea sus presuposiciones y las condiciones de su crecimiento, la mala infinitud que nunca deja de superar sus crisis y que encuentra el límite en su propia naturaleza» [12] . En realidad, es en *El Capital* mismo donde encontramos esta descripción hegeliana de la circulación de capital:

> en la circulación D-M-D funcionan las dos, mercancía y dinero, tan solo como modos diferentes de existencia del valor mismo; el dinero como su modalidad general, y la mercancía

> como su modalidad específica, disfrazada, por así decirlo. El valor pasa constantemente de una forma a otra sin perderse en este movimiento, transformándose así en un sujeto automático. Si fijamos las formas particulares de manifestación que adopta alternativamente a lo largo del ciclo de su vida el valor que se valoriza, llegaremos a las siguientes explicaciones: el capital es dinero, el capital es mercancía. En verdad, sin embargo, el valor deviene aquí el sujeto de un proceso en el que, bajo el continuo cambio de las formas de dinero y mercancía, varía su propia magnitud y, en calidad de plusvalía, se desprende de sí mismo como valor originario, se valoriza a sí mismo. Pues el movimiento en el que añade plusvalía, es su propio movimiento, su valorización, esto es, autovalorización. Ha adquirido la cualidad oculta de engendrar valor, porque es valor. Pare crías vivas, o al menos pone huevos de oro.
>
> Como sujeto mudable de este proceso en donde tan pronto asume como abandona la forma de dinero y de mercancía, pero manteniéndose y extendiéndose en este cambio, el valor necesita ante todo una forma independiente mediante la cual constate su identidad consigo mismo. Y esta forma la posee solamente en el dinero. Por eso constituye este el punto de partida y el punto final de cada proceso de [espontánea] valorización [13] .

Nótese cómo abundan aquí las referencias hegelianas: con el capitalismo, el valor no es una universalidad «muda» meramente abstracta, un vínculo sustancial entre la multiplicidad de mercancías; de *medium* pasivo de intercambio pasa a ser el «factor activo» de todo el proceso. En vez de simplemente asumir pasivamente las dos formas diferentes de su existencia real (dinero–mercancía), aparece como un sujeto «investido con un movimiento propio, que pasa por un proceso-de-vida propio»: se diferencia de sí mismo, postula su otredad, y después de nuevo supera esta diferencia. Todo este movimiento es *su propio* movimiento. En este sentido, «en vez de simplemente representar las relaciones de mercancías, entra… en relaciones privadas consigo mismo»: la «verdad» de su relacionarse con su otredad es su autorrelación; y en su automovimiento, el capital retroactivamente «subsume» sus propias condiciones materiales, cambiándolas a momentos subordinados de su propia «expansión espontánea». Dicho en hegeliano, postula sus propias presuposiciones.

Es crucial en el pasaje citado la expresión «un sujeto automático» (en inglés, *«an automatically active character»*, poco apropiada traducción de las palabras que emplea Marx para caracterizar el capital como *«automatischem Subjekt»*), un oxímoron que une la subjetividad viviente y el automatismo muerto. Esto es el capital: un sujeto, pero automático, no viviente; ¿puede Hegel pensar esta «mezcla monstruosa», un proceso de automediación subjetiva y retroactiva postulación de las presuposiciones que, por decirlo así, queda atrapado en una «infinitud espuria» sustancial; un sujeto que se convierte él mismo en una sustancia alienada?

Quizá sea esta la razón por la que la referencia de Marx a la dialéctica de Hegel en su «crítica de la economía política» es ambigua y oscila entre tomarla como una expresión mistificada de la lógica del capital o como un modelo del proceso revolucionario de emancipación. En primer lugar, está la dialéctica como la «lógica del capital»: el desarrollo de la forma-mercancía y el paso del dinero al capital están claramente formulados en términos hegelianos (el capital es sustancia-dinero que se convierte en el proceso automediador de su propia reproducción, etc.). En segundo lugar, está el concepto hegeliano del proletariado como «subjetividad sin sustancia»; ese grandioso esquema hegeliano del proceso histórico que se mueve de la sociedad preclasista al capitalismo, en la que se va produciendo en el sujeto una separación gradual de sus condiciones objetivas, de modo que la superación del capitalismo significa que el sujeto (colectivo) se reapropia de su sustancia alienada. Quizá esta oscilación entre los dos está condicionada por un tercer término: el estatuto preciso del antagonismo social («la lucha de clases»). El problema aquí es si Hegel puede pensar la lucha de clases, o si Kant se acerca más con sus antinomias, que solo tendrían que ser ontologizadas y concebidas como una característica paradójica de la realidad misma. ¿Pero no contradice tal ontologización la limitación histórica del concepto marxiano de lucha de clases como un antagonismo que debe superarse con la desaparición del capitalismo? En respuesta, se podría argüir que ni Marx ni Freud son realmente capaces de pensar el antagonismo: en última instancia, ambos lo reducen a una característica de la realidad (social o psíquica), incapaces de articularla como constitutiva de la realidad misma, como la imposibilidad alrededor de la cual la realidad se construye –el único pensamiento capaz de hacer esto llegará después, y se apoyará en la lógica diferencial del «estructuralismo».

La lectura que Marx realiza de la dialéctica de Hegel como una formulación idealista de la lógica de dominación capitalista no llega hasta el final: lo que el proceso dialéctico hegeliano despliega es la expresión (mistificada) de la *mistificación* inmanente a la circulación del capital, o en términos lacanianos, de su fantasía «objetivamente-social». Por expresarlo de manera algo más ingenua, para Marx el capital no es «realmente» una sustancia-sujeto que se reproduce por medio de la postulación de sus propias presuposiciones, etc.; lo que obvia esta fantasía hegeliana de la reproducción autogeneradora del capital es la explotación del trabajador, esto es, cómo el círculo de la autorreproducción del capital extrae su

energía de la fuente externa (o, más bien, «éx-tima») del valor, cómo debe parasitar a los trabajadores. De modo que, ¿por qué no pasar directamente a una descripción de la explotación de los trabajadores, por qué preocuparse por las fantasías que sostienen el funcionamiento del capital? Para Marx es crucial incluir en su descripción del capital este nivel intermediario que ocupa la «fantasía objetiva», que no es ni el modo en que el capitalismo es realmente vivido por sus sujetos (que, como buenos nominalistas empíricos, son inconscientes de las «sutilezas teológicas») ni el «estado real de cosas» (los trabajadores explotados por el capital). Sino que el problema es cómo pensar conjuntamente la circulación hegeliana del capital y su causa descentrada: la fuerza de trabajo. Es decir, ¿cómo pensar la causalidad de un sujeto productivo externo a la circulación de capital sin recurrir a la positividad aristotélica del potencial productivo de los trabajadores? Para Marx, el punto de partida es precisamente esa positividad: la fuerza productiva del trabajo humano; y acepta este punto de partida como insuperable, rechazando la lógica del proceso dialéctico que, como afirma Hegel, progresa «desde la nada a través de la nada hacia la nada».

En resumen, el capital es dinero que ya no es una mera sustancia de la riqueza, su encarnación universal, sino el valor que, a través de su circulación, genera más valor, valor que media o se postula a sí mismo, postulando retroactivamente sus propias presuposiciones. En primer lugar, el dinero aparece solo como un medio para el intercambio de mercancías: en vez del mercadeo interminable, cambiamos primero nuestro producto por el equivalente universal de todas las mercancías, que entonces puede ser intercambiado por cualquier mercancía que podamos necesitar. Después, una vez que la circulación del capital se pone en movimiento, la relación se invierte, el medio se convierte en un fin en sí, y el mero pasaje a través del dominio «material» de valores de uso (la producción de mercancías que satisfaría las necesidades particulares de los individuos) se postula como un momento de lo que es sustancialmente el automovimiento del capital. A partir de este momento, el auténtico objetivo ya no es la satisfacción de las necesidades de los individuos, sino simplemente más dinero, la interminable repetición de la circulación. Este arcano movimiento circular de autopostulación se equipara después con el carácter central de la identidad de Dios Padre y su Hijo en el cristianismo, y se compara con la concepción inmaculada en la que el único Padre engendra directamente (sin

una esposa) a su único Hijo y forma así lo que es probablemente la familia monoparental definitiva.

¿El capital es entonces el auténtico Sujeto o Sustancia? Sí y no: para Marx, este movimiento circular autoengendrador es precisamente –por decirlo en términos freudianos– la «fantasía inconsciente» del capitalismo, que parasita al proletariado como «pura subjetividad sin sustancia». Por esta razón, la danza de autogeneración especulativa del capital tiene un límite, y lleva consigo las condiciones de su propio colapso. Esta idea nos permite resolver el problema interpretativo clave del pasaje antes citado: ¿cómo debemos leer sus primeras palabras, *«en verdad, sin embargo»* ? En primer lugar, desde luego, sugieren que esta verdad debe afirmarse contra alguna apariencia o experiencia falsa: la presunción cotidiana de que el objetivo final de la circulación del capital todavía es la satisfacción de las necesidades humanas, de que el capital es solo un medio para llevar a cabo su satisfacción de un modo más eficiente. Sin embargo, esta «verdad» *no* es la realidad del capitalismo: en realidad el capital no se engendra a sí mismo, sino que extrae el plusvalor del trabajador. Hay, por lo tanto, un necesario tercer nivel que debe añadirse a la simple oposición entre experiencia subjetiva (del capital como medio de satisfacción de las necesidades de la gente) y la realidad social objetiva (de la explotación). Se trata del nivel del «engaño objetivo», la fantasía «inconsciente» denegada (el misterioso movimiento autogenerador y circular del capital), que es la *verdad* (aunque no la *realidad*) del proceso capitalista. De nuevo, por citar a Lacan, la verdad tiene la estructura de una ficción: el único modo de formular la verdad del capital es mediante una referencia a esta ficción de su movimiento «inmaculado» de autogeneración. Y esta idea también nos permite localizar la debilidad de la antes citada apropiación «deconstruccionista» del análisis marxiano del capitalismo: aunque subraya el proceso inacabable de aplazamiento que caracteriza a este movimiento, así como su fundamental inconclusividad, su autobloqueo, la re-narración «deconstruccionista» todavía describe la *fantasía* del capital; describe lo que los individuos creen, aunque no lo sepan.

Lo que todo esto significa es que la tarea más urgente es aquella consistente en *repetir* la «crítica de la economía política» de Marx, pero sin sucumbir a la tentación de las múltiples ideologías de la sociedad «postindustrial». El cambio crucial tiene que ver con el estatuto de la propiedad privada: el elemento definitivo del poder y el control ya no es el

último eslabón en la cadena de la inversión –la empresa o individuo que «realmente posee» los medios de producción–. El capitalista ideal hoy en día funciona de un modo totalmente diferente: invierte dinero prestado, sin «poseer realmente» nada, incluso endeudándose, pero sin dejar de controlar las cosas. Una corporación es poseída por otra corporación, que de nuevo pide prestado a los bancos, que a su vez pueden incluso manipular el dinero de la gente común. Con Bill Gates, el concepto de «propiedad privada de los medios de producción» deviene carente de sentido, al menos en su significado habitual.

Es fácil pasar por alto la ironía contenida en el hecho de que Marx necesitara a Hegel para formular la lógica del capital (la innovación crucial en la obra de Marx ocurrió a mediados de la década de 1850, cuando, después del fracaso de las revoluciones de 1848, comenzó de nuevo a leer la *Lógica* de Hegel), pues indica que lo que Hegel no fue capaz de ver no era una realidad poshegeliana, sino más bien el aspecto auténticamente *hegeliano* de la economía capitalista. Aquí, paradójicamente, Hegel no fue lo suficientemente *idealista*, pues lo que no vio fue el contenido auténticamente *especulativo* de la economía capitalista, el modo en que el capital financiero funciona como un concepto puramente virtual que procesa a la «gente real». ¿No ocurre exactamente lo mismo con el arte moderno? Robert Pippin apoya la tesis de Hegel del «fin del arte» con una adición: no se refiere al arte como tal, sino solo al arte figurativo, el arte que se apoya en alguna noción sustancial presubjetiva de «realidad» que el arte debe reflejar, re-presentar en el *medium* de los materiales sensoriales:

> *El arte figurativo no puede expresar adecuadamente la plena subjetividad de la experiencia, el estatuto completamente autolegislado y autolegitimador de las normas que constituyen tal subjetividad. Y por lo tanto, no puede expresar adecuadamente quiénes (ahora) somos.* Solo la filosofía puede «sanar» tal herida autoinfligida y permitir la expresión más adecuada del carácter autodeterminante de la experiencia. («Solo la filosofía», esto es, según la posición oficial de Hegel. Estoy intentando sugerir aquí que no hay razón para que una forma de arte, como la abstracción, no pueda hacer tal aseveración de un modo no discursivo) [14] .

Este es el modo en que –de un modo deliberadamente anacrónico, con la ventaja de vivir dos siglos después de Hegel– Pippin interpreta la profecía de Hegel formulada en sus *Lecciones de estética:* el arte posromántico llevará a cabo la «autotrascendencia del arte pero dentro de su esfera y en la propia forma del arte» [15] : el arte se trasciende como arte figurativo, supera su limitación a la esfera representacional. Lo que Hegel no pudo

prever (en la medida en que su pensamiento era «su tiempo contenido en pensamientos») fue la posibilidad conceptual de un arte que se superara *en sí como arte,* como *medium* de representación, y funcionara así como un arte adecuado para la reflexivización total (mediación subjetiva) de la vida conceptualizada en su idealismo absoluto [16] .

El interés del gesto de Pippin reside en el hecho de que rechaza la historia habitual, que es más o menos así: con Hegel, la metafísica occidental alcanzó su apogeo en la figura del Saber Absoluto, la infinitud real de la total mediación conceptual de la realidad. Según esta historia, ya nada puede resistir el poder del pensamiento conceptual; Dios mismo es, como Hegel afirmó con una implícita pero igualmente insuperable ironía, «una representación interesante» (queriendo decir: una mera representación, *Vorstellung,* cuya verdad es su contenido conceptual). Sin embargo, la filosofía poshegeliana, en todas sus versiones, es una reacción contra esta totalidad de la automediación absoluta conceptual, contra este Espíritu todopoderoso que lo devora todo. Se reafirma plenamente la finitud (bien la finitud humana como tal, la separación del hombre de Dios; o la finitud de la vida sensorial del hombre y la producción material), y esto significa entre otras cosas que el arte recupera sus derechos ante la filosofía. El primer paso en esta dirección ya lo había dado Schelling en su *Sistema del idealismo trascendental,* donde coloca al arte por encima de la filosofía como la síntesis más alta de Espíritu y Naturaleza, de Sujeto y Objeto, de pensamiento y sentidos: la filosofía está limitada al sujeto pensante opuesto a la naturaleza, a la realidad sensorial; el equilibrio armonioso de los dos lados se alcanza solo en la obra de arte.

Cuando Pippin afronta las nuevas posibilidades para el arte después de Hegel, no las fundamenta en limitación alguna de la Razón, de la mediación reflexiva: para él, la ruptura modernista (el arte abstracto) no tiene nada que ver con la reafirmación del insuperable horizonte de la finitud. Pippin permanece fiel a Hegel: no hay Verdad trascendental de la que nosotros, como humanos finitos, quedemos separados para siempre, tanto en la forma de una Realidad infinita que el arte no puede representar adecuadamente, como en la forma de una Divinidad demasiado sublime para ser captada por nuestra mente finita. En otras palabras, la clave de la rehabilitación del arte por parte de Pippin no es que el Absoluto no pueda ser aprehendido directamente de manera conceptual, sino que solo puede ser señalado o evocado como una X insondable dentro de las metáforas artísticas. Su

rehabilitación del arte no tiene nada que ver con la afirmación de una espiritualidad irracional, demasiado sutil para dejarse captar en las toscas categorías de la Razón humana, de una espiritualidad que solo puede experimentarse en la forma de la intuición artística. El arte modernista es completamente reflexivo, a diferencia del arte tradicional, que todavía se basa en la aceptación no-reflexionada de algún *medium* o realidad sustancial; es reflexivo en el sentido radical de cuestionar su propio medium. Esto es lo que significa «abstracción»: un cuestionamiento reflexivo del mismo medium de representación artística, de modo que este medium pierde su transparencia natural. La realidad no está simplemente «ahí fuera», siendo reflejada o imitada por el arte: es algo construido, algo contingente, históricamente condicionado. Ahí reside el legado del idealismo alemán, que

> destruyó la imagen clásica de la relación sensible-inteligible. La sensibilidad ya no podía entenderse como una representación borrosa de un mundo que la razón trabajaría por clarificar o representar mejor; ni tampoco podía entenderse como una impresión vívida o pregnante, que guía al intelecto que abstrae y generaliza… El contenido de la sensibilidad, después de Kant, debía entenderse como el objeto material de la acción activa y sintetizadora del entendimiento… Los datos sensoriales pasaron a ser representativos como resultado de este trabajo del entendimiento y, considerados al margen de tal actividad formativa, conceptualizadora, ya solo contaron como mera materialidad preinteligible [17] .

La consecuencia de todo esto para las artes visuales es que «las representaciones pictóricas y desde luego sensibles no pueden entenderse como cierto modelo mimético de la imagen (o sensación) del objeto mismo» [18] :

> La «abstracción» en este sentido hegeliano no significa abstracción de «todo lo que no fuera intrínseco al arte como tal», sino abstracción de la dependencia de la inmediatez sensorial, y por ello una suerte de escenificación de la visión modernista sobre la normatividad en vigor desde Kant: la autolegislación… Los cuadros de Pollock y Rothko no son presentaciones de manchas de pintura y campos de color o lienzos planos. Tematizan y así hacen autoconscientes los componentes de significado sensible que nosotros tradicionalmente no veríamos, ni entenderíamos como tales, ni los consideraríamos como dados. Dicho de otro modo, presentan la materialidad de tales componentes en su significación conceptual; esta materialidad es mencionada, citada, o parafraseada, así como usada o colocada en el espacio extenso de un lienzo. Y esto puede tener sentido porque el carácter de «resultado» que tiene incluso toda aprehensión sensible… ha llegado a ser parte de los hábitos mentales de la autocomprensión moderna, aunque no se haya reparado en ellos [19] .

Por esto solo se puede estar de acuerdo con el asentimiento por parte de Pippin al rechazo de Michael Fried del modernismo y el posmodernismo como «etapas» consecutivas del desarrollo histórico; «posmodernismo» es más bien el nombre de una regresión, de un rechazo a seguir las consecuencias de la ruptura modernista:

> No hubo fracaso del modernismo, ningún agotamiento al final del expresionismo abstracto. Más bien hubo (y todavía hay) un fracaso a la hora de apreciar e integrar la autocomprensión que quedaba reflejada en ese arte (el mismo tipo de fracaso a la hora de apreciar el modernismo –o la misma clase de ataques especiosos– en lo que llamamos posmodernismo). El resultado –minimalismo, «literalismo», arte pop y arte óptico, posmodernismo– puede entenderse mejor como evasiones y represiones, más que como alternativas [20] .

O, por decirlo en términos de Badiou, *no hay Acontecimiento posmodernista:* el posmodernismo no es un Acontecimiento auténtico, sino, en su aspecto más básico, una formación *reactiva,* un modo de traicionar la ruptura modernista, de re-integrar su logro en el campo dominante. La aparente «radicalidad» de algunas tendencias posmodernas no debería engañarnos aquí: esta –a menudo espectacular– «radicalidad» está ahí para fascinarnos con su engañoso atractivo y cegarnos ante la *ausencia de un pensamiento auténtico.* Basta con recordar ciertas tendencias recientes en las artes visuales: se fueron ya los días de simples estatuas o cuadros enmarcados; lo que vemos ahora son los marcos sin cuadros, vacas muertas y su excremento, videos del interior del cuerpo humano (gastroscopias y colonoscopias), la inclusión de olores en la exposición, etcétera. Aquí, de nuevo, como en el dominio de la sexualidad, la perversión ya no es subversiva: los excesos chocantes son parte del sistema mismo, aquello de lo que se alimenta el sistema para reproducirse. Quizá esto nos da una definición posible del arte posmoderno como opuesto al arte modernista: en el posmodernismo, el exceso transgresor pierde su valor de shock y es plenamente integrado en el mercado establecido del arte.

Este extraño espacio posmoderno donde los excesos pierden su filo subversivo nos lleva a un punto crítico ulterior que tiene que ver con la lucha de clases moderna, en la diferencia del capitalismo respecto a las jerarquías feudales y de castas: puesto que el concepto hegeliano de dominación se limita a la lucha tradicional entre Amo y Siervo, lo que no pudo prever Hegel fue el tipo de relación de dominación que persiste en una situación posrevolucionaria (refiriéndose aquí a la revolución «burguesa» que derribó los privilegios tradicionales), donde todos los individuos se

reconocen como sujetos libres autónomos. Esta «nivelación social prodigiosa» que se produce en la democracia moderna

> en modo alguno excluye el surgimiento de riqueza y las profundas diferencias entre ricos y pobres, incluso en los países socialistas. Tampoco ha de ser entendida como el final de las clases en un sentido económico: en estas sociedades aún hay trabajadores y gerentes, todavía hay beneficio y explotación, ejércitos de reserva constituidos por desempleados y demás. Pero esta nueva igualdad cultural... está imbuida de un intenso odio hacia la jerarquía y los privilegios especiales, y de un profundo resentimiento hacia las distinciones de casta y la superioridad cultural heredada. Se permite la opulencia, siempre que el hombre rico sea tan vulgar como cualquier otro [21] .

Una situación que, se podría añadir, abre la inesperada posibilidad de una genuina re-apropiación proletaria de la «alta cultura».

Todos estos casos de limitación histórica de Hegel parecen pedir un análisis hegeliano: trabajadores reducidos a ser un apéndice de la maquinaria, la realidad dominada por el automovimiento virtual/ideal de la circulación del capital; una jerarquía que persiste bajo la forma de «plebeyanización». Todas estas son inversiones paradójicas que parecen dar cuerpo a todos los giros inesperados de la dialéctica más sofisticada. ¿Qué tipo de «reconciliación» podemos imaginar entonces en estas nuevas condiciones? Respecto a la «reconciliación» de Hegel en un Estado moderno postrevolucionario, Jameson esboza una versión superior y «ampliada» de la reconciliación hegeliana, una versión apropiada para nuestra época capitalista global: el proyecto de una «era humana» caracterizada por la «producción-para-nosotros» (el fin de las clases) y la ecología [22] . El punto de vista de Jameson es que, lejos de representar el definitivo «fin de la historia», la reconciliación propuesta al final del capítulo sobre el Espíritu en la *Fenomenología* es una síntesis temporal, y frágil; el propio Hegel era consciente de que esta reconciliación estaba amenazada, como queda claro a partir de su reacción de pánico ante la revolución de 1830 y las primeras señales de democracia universal (recordemos su furioso rechazo de la ley de reforma electoral británica, el primer paso hacia unas elecciones universales). En vista de las nuevas contradicciones del sistema capitalista del siglo XIX , que hicieron estallar la frágil síntesis hegeliana, ¿no es coherente entonces que un enfoque hegeliano renovado, que permanezca fiel a la idea de universalidad concreta y derechos universales para todos, «llame por su misma estructura a mayores desarrollos en la historia posterior» [23] y por un nuevo proyecto

de reconciliación? Tal movimiento es, sin embargo, ilegítimo: no tiene en cuenta de un modo suficientemente radical la misma paradoja que la postulación retroactiva de presupuestos mantiene también respecto al futuro.

Por esto mismo Hegel estaba en lo cierto al insistir en que la lechuza de Minerva alza el vuelo solamente al atardecer; y también por esto el proyecto comunista del siglo XX era utópico precisamente en la medida en que no era suficientemente radical, esto es, en la medida en que en él sobrevivió el impulso capitalista de productividad desatada, privado de sus contradictorias condiciones concretas de existencia. Las insuficiencias de Heidegger, Adorno y Horkheimer, etc., residen en su abandono del análisis social concreto del capitalismo: en su misma crítica o superación de Marx, en cierto modo repiten el error de Marx. Como él, consideran la productividad desatada como algo en última instancia independiente de la concreta formación social que es la capitalista. Capitalismo y comunismo no son dos realizaciones históricas diferentes, dos especies de «razón instrumental». La razón instrumental como tal es capitalista, se fundamenta en las relaciones capitalistas, y el «socialismo realmente existente» fracasó porque en el fondo fue una subespecie de capitalismo, un ideológico «nadar y guardar la ropa»: un fallido intento de salir del capitalismo pero conservando su ingrediente clave. El concepto marxiano de sociedad comunista es en sí mismo la fantasía propia del capitalista; esto es, un escenario fantasmático que resuelve los antagonismos capitalistas que tan adecuadamente describió. En otras palabras, nuestra apuesta es que, incluso si retiramos la noción teleológica de comunismo (la sociedad de una productividad sin límites) como el modelo implícito mediante el cual Marx mide la alienación de la sociedad, sobrevive el grueso de su «crítica de la economía política» y sus ideas sobre el ciclo autopropulsado de la (re)producción capitalista.

La tarea del pensamiento contemporáneo es por lo tanto doble: por un lado, repetir la «crítica de la economía política» marxista sin el concepto utópico-ideológico del comunismo como su paradigma inherente; por el otro lado, imaginar que realmente puede salirse del horizonte capitalista sin caer en la trampa de volver a la noción eminentemente premoderna de una sociedad equilibrada y (auto)limitada (la tentación «precartesiana» a la que sucumbe gran parte de la ecología contemporánea). Un retorno a Hegel es crucial para llevar a cabo esta tarea, un retorno que deje de lado todos los

tópicos antihegelianos, especialmente aquel del voraz narcisismo de Hegel, o el de la Idea hegeliana que se traga o internaliza toda la realidad. En vez de intentar socavar o superar este «narcisismo» desde fuera, subrayando la «preponderancia de lo objetivo» (o el hecho de que «el Todo es lo no-verdadero», y argumentos similares con los que Adorno rechazaba el idealismo «identitario»), deberíamos más bien problematizar esta figura de Hegel haciéndonos una simple pregunta: ¿*qué* Hegel es nuestro punto de referencia? ¿No se refieren tanto Lukács como Adorno a la (mal)interpretación «idealista-subjetivista» de Hegel, a la imagen habitual de Hegel como el «idealista absoluto» que postuló el Espíritu como el auténtico agente de la historia, su Sustancia-Sujeto? Dentro de este marco, el Capital puede verse efectivamente como una nueva encarnación del Espíritu hegeliano, un monstruo abstracto que se mueve y se mediatiza, parasitando la actividad de los individuos realmente existentes. Por esta razón Lukács sigue siendo demasiado idealista cuando propone reemplazar simplemente el Espíritu hegeliano con el proletariado como Sujeto-Objeto de la Historia: Lukács en este punto no está siendo realmente hegeliano, sino un idealista prehegeliano.

Si, por el contrario se problematiza esta figura, aparece otro Hegel, un Hegel más «materialista», para el que la reconciliación entre sujeto y sustancia no significa que el sujeto «devore» su sustancia, internalizándola como su momento subordinado. La reconciliación más bien equivale a una superposición o redoble mucho más modesto de las dos separaciones: el sujeto debe reconocer, en su alienación de la sustancia, la separación de la sustancia de sí misma. Esta superposición es lo que falta en la lógica feuerbachiana-marxiana de la desalienación, en la que el sujeto supera su alienación reconociéndose a sí mismo como el agente activo que ha postulado su presuposición sustancial. En la «reconciliación» hegeliana entre sujeto y sustancia, no hay ningún Sujeto absoluto que, en total autotransparencia, se apropie o internalice todo contenido sustancial objetivo. Pero «reconciliación» tampoco significa (como en el idealismo alemán desde Hölderlin hasta Schelling) que el sujeto renuncie a la arrogancia de percibirse como el eje del mundo y acepte su «descentramiento» constitutivo, su dependencia de algún Absoluto abismal, primordial, más allá o por debajo de la división sujeto/objeto, y también más allá del alcance conceptual del sujeto. El sujeto no es su propio origen: Hegel rechaza firmemente el concepto fichteano del Yo absoluto que se

postula a sí mismo y no es sino la pura actividad de esta autopostulación. Pero el sujeto tampoco es un apéndice secundario accidental o desborde de alguna realidad sustancial presubjetiva: no hay Ser sustancial al que el sujeto pueda retornar, ningún Orden orgánico del Ser en el que el sujeto deba encontrar su lugar propio. «Reconciliación» entre sujeto y sustancia significa la aceptación de esta carencia radical de todo sólido punto de apoyo fundacional: el sujeto no es su propio origen, viene en segundo lugar y depende de sus presuposiciones sustanciales; pero estas presuposiciones tampoco tienen una coherencia sustancial propia, sino que son siempre retroactivamente postuladas.

Esto significa también que el comunismo no debería seguir concibiéndose como una (re)apropiación subjetiva del contenido sustancial alienado: todas las versiones de la reconciliación del tipo «el sujeto devora la sustancia» deberían rechazarse. De modo que «reconciliación» es la plena aceptación del abismo del proceso de-sustancializado como la única realidad efectiva: el sujeto no tiene realidad efectiva sustancial, esta viene después, surge solo mediante el proceso de separación y superación de sus presuposiciones, y estas presuposiciones solo son un efecto retroactivo del mismo proceso de su superación. El resultado es por tanto que, en ambos extremos del proceso, hay un fracaso o negatividad inscrita en el mismo corazón de la entidad con la que estamos tratando. Si el estatuto del sujeto es completamente «procesual», esto significa que surge solo a través del fracaso a la hora de hacerse a sí mismo plenamente existente. Esto nos lleva de vuelta a una posible definición formal del sujeto: un sujeto intenta articularse («expresarse») en una cadena significante, esta articulación fracasa y surge el sujeto en/mediante este fracaso: el sujeto es el fracaso de su representación significativa, y por eso Lacan escribe el sujeto del significante como $, «barrado». En una carta de amor, el fracaso mismo del escritor a la hora de redactar su declaración de un modo claro y efectivo, sus vacilaciones, el estilo fragmentario de la carta, etcétera, pueden ser por sí mismas la prueba (quizá la única y necesaria prueba fiable) de que el amor que profesa es auténtico. El fracaso a la hora de entregar adecuadamente el mensaje es el signo de su autenticidad. Si el mensaje se materializa con demasiada precisión, hará surgir la sospecha de que es parte de un bien calculado fingimiento, o que el escritor se quiere más a sí mismo y a la belleza de su escritura que a su objeto-de-amor; este último se ve

entonces reducido a un mero pretexto para adentrarse en la narcisistamente satisfactoria actividad de escribir.

Lo mismo vale para la sustancia: la sustancia no está siempre ya perdida, solo llega a ser a través de su propia pérdida, como un retorno-a-sí secundario; por esto la sustancia está siempre ya subjetivada. En la «reconciliación» entre sujeto y sustancia, ambos polos pierden la solidez de su identidad. Tomemos el caso de la ecología: la política emancipatoria radical no debería apuntar al dominio completo sobre la naturaleza, ni a la humilde aceptación humana del dominio de la Madre Tierra. La naturaleza debería ser descubierta en toda su catastrófica contingencia e indeterminación, y las consecuencias impredecibles de la acción humana deberían asumirse plenamente. Contemplado desde esta perspectiva del «otro Hegel», el acto revolucionario ya no implica como su agente a la lukacsiana sustancia-sujeto, el agente que sabe lo que hace mientras actúa.

Hegel es, desde luego, plenamente consciente del hecho de que nuestro pensar quiere «saltar por encima de su tiempo» y proyectar un futuro; el punto sobre el que insiste es que tal pensamiento es siempre y por definición «ideológico», erróneo: su intervención en el Ser genera algo inesperado, totalmente diferente de aquello para lo que fue proyectado. Ahí reside la lección de la Revolución francesa: el puro pensamiento de igualdad y libertad universales, imponiéndose a sí mismo en el Ser social, generó el Terror. El contraargumento de Marx aquí es que la teoría revolucionaria no es una proyección utópica en el futuro: meramente extrapola tendencias y posibilidades a partir de los antagonismos del presente. Hegel se equivoca en su presuposición de que uno puede aprehender racionalmente el Presente como Totalidad: no puede hacerse porque nuestro Presente histórico está en sí mismo fracturado, atravesado por antagonismos, es incompleto –el único modo de captarlo concretamente como una totalidad racional es desde el punto de vista del agente revolucionario que resolverá estos antagonismos–. Los antagonismos actuales no son «legibles» en sus propios términos; son como huellas benjaminianas que son legibles solo desde el futuro. Lo que Hegel rechaza es precisamente esta totalización-desde-el-futuro: la única totalidad accesible para nosotros es la totalidad fallida del presente, y la tarea del Pensamiento es la de «reconocer el corazón en la Cruz del presente», aprehender cómo *la Totalidad del Presente está completa en su misma*

incompletitud, cómo esta Totalidad es sostenida por esas mismas características que se muestran como sus obstáculos o defectos fatales.

La tarea aquí es dejar atrás la lectura habitual «subjetivista» de la «reconciliación» hegeliana, cuyo ejemplo más claro es *Historia y conciencia de clase* de Lukács, pero que también subyace a los comentarios de Marx sobre Hegel [24] . Según esta lectura, en la reconciliación el sujeto se reconoce en la sustancia alienada (contenido sustancial); esto es, reconoce en ella el producto reificado de su propio trabajo, y mediante este se la reapropia, transformándola en el *medium* transparente de su autoexpresión. La característica clave aquí es que el sujeto, el agente de la reapropiación, está en el singular (incluso si es concebido como un sujeto colectivo); lo que de ese modo desaparece es la dimensión de lo que Lacan llama el «gran Otro», el orden simbólico mínimamente «objetualizado», la autotrascendencia mínima que por sí sola sostiene la dimensión de la intersubjetividad: la intersubjetividad no puede nunca disolverse en la interacción directa de los individuos.

Por eso debería rechazarse no solo la famosa y estúpida sustitución «dialéctico-materialista» de la «Idea» por la «Materia» como Absoluto (de modo que la dialéctica se convierte en un conjunto de «leyes» dialécticas del movimiento de la materia), sino también la (más refinada) «inversión materialista de Hegel» que realiza Lukács sustituyendo el sujeto-objeto «idealista» de Hegel (la Idea absoluta) por el proletariado como el sujeto-objeto histórico efectivamente real. La «inversión» que realiza Lukács implica también una separación formalista y no-hegeliana del método dialéctico respecto al material al que es aplicado: Hegel estaba en lo cierto al describir el proceso de alienación del sujeto y su reapropiación del contenido sustancial «fetichizado» o reificado, pero sencillamente no reparó en que lo que describía como el automovimiento de la Idea en realidad es un desarrollo histórico que culmina en el surgimiento de esa subjetividad sin sustancia propia del proletariado, que se reapropia de su sustancia alienada mediante el acto revolucionario. La razón por la que debemos rechazar esta «inversión materialista» es porque sigue siendo demasiado idealista: al situar el idealismo de Hegel en el «sujeto» del proceso (la «Idea absoluta»), no consigue ver el «idealismo» subjetivista inherente a la matriz misma del proceso dialéctico (el sujeto autoalienado que se reapropia de su contenido sustancial «reificado», postulándose como el sujeto-objeto absoluto).

Hay dos modos de escapar de este «idealismo»: o bien se rechaza la dialéctica de Hegel como tal, desechando en cuanto irreductiblemente «idealista» el concepto de la «mediación» subjetiva de todo contenido sustancial y proponiendo reemplazarlo por una matriz radicalmente diferente (Althusser: la [sobre]determinación estructural; Deleuze: diferencia y repetición; Derrida: *différance;* Adorno: dialéctica negativa con su «preponderancia de lo objetivo»), *o bien* se rechaza tal lectura de Hegel (centrada en la idea de «reconciliación» como la apropiación subjetiva del contenido sustancial alienado) como «idealista», como una lectura errónea que no ve el núcleo auténticamente subversivo de la dialéctica de Hegel. Esta es nuestra posición: el Hegel del Sujeto absoluto que devora todo contenido objetivo es una fantasía retroactiva de sus críticos, comenzando por el último Schelling en su giro hacia la «filosofía positiva». Esta «positividad» se encuentra también en el joven Marx, bajo la forma de una reafirmación aristotélica de las fuerzas positivas o potenciales del Ser que preexisten a la mediación lógica o conceptual. Deberíamos por lo tanto cuestionar la imagen de Hegel-el-idealista-absoluto que sostienen sus críticos; atacan al Hegel equivocado, un hombre de paja. ¿Qué es lo que son incapaces de pensar? La procesualidad pura del sujeto que emerge como «su propio resultado». Por eso, el parloteo acerca de la «autoalienación» del sujeto es engañoso, como si el sujeto de algún modo precediera a su alienación; lo que ignora esta postura es el modo en que el sujeto surge de la «autoalienación» de la sustancia, *no* de sí mismo. Por consiguiente deberíamos rechazar la celebración, en el joven Marx, de los poderes o potenciales productivos del sujeto y de su naturaleza esencial; aquí Marx es aristotélico en secreto, al presuponer un sujeto «sustancial» que preexiste al despliegue de estos potenciales en la historia; esto es, su movimiento crítico

> representa una suerte de regresión a un esencialismo aristotélico o naturalista, uno que toma prestada la lógica teleológica de tales «naturalezas» y que, más que completar, abandona el proyecto hegeliano. El punto clave, muy controvertido, que debe defenderse es: el modelo autoproductor de Hegel no se deriva de los conceptos aristotélicos de crecimiento y maduración natural hacia una suerte de estado de florecimiento [25] .

Una crítica habitual dirigida contra el marxismo «subjetivista» del joven Lukács por parte de los defensores del «materialismo dialéctico» es que al menos el «materialismo dialéctico» tiene una ventaja: puesto que sitúa a la historia humana en el marco general de una vasta «dialéctica de la naturaleza», resulta mucho más apropiado para captar la problemática

ecológica. ¿Es realmente así? ¿No sucede, por el contrario, que aquello que justifica la visión materialista-dialéctica, con sus «leyes objetivas de la naturaleza», sea más bien la explotación y dominación tecnológica despiadada sobre la naturaleza? Sí contempla esto la visión adorniana, mucho más refinada filosóficamente, de la naturaleza como el Otro que incluye a la humanidad, del que la humanidad habría surgido y hacia el cual queda para siempre en deuda (en la *Dialéctica de la Ilustración*), pero no ofrece mucho más que los archiconocidos clichés de la «crítica de la razón instrumental»: no consigue proporcionar un modo claro de pensar la «naturaleza» filosóficamente, en su prioridad respecto a la humanidad.

Podemos ver ahora por qué el proyecto adorniano de la «dialéctica negativa» –que se considera una superación de la dialéctica «positiva» de Hegel–, obvia lo esencial. La «dialéctica negativa» quiere romper con los muros del «principio de identidad» que esclaviza o subordina toda alteridad mediante la mediación conceptual. En el idealismo de Hegel se afirmarían la negatividad, la alteridad y la diferencia, pero solo como momentos secundarios subordinados, que sirven a su opuesto: el Sujeto absoluto se re-apropia de toda otredad, «superándola y subsumiéndola» en un momento de su propia automediación. Adorno contrarresta esto con su «primacía de lo objetivo»: en vez de apropiarse o internalizar toda otredad, la dialéctica debería permanecer abierta a ella, garantizando la primacía final de lo objetivo sobre lo subjetivo, de la diferencia sobre la identidad. ¿Y si es errónea la imagen que Adorno presupone de la dialéctica hegeliana? ¿Y si, en lo más íntimo, la dialéctica de Hegel no es una máquina de reapropiación o mediación de toda otredad, un mecanismo para subsumir toda contingencia en un momento ideal subordinado de la necesidad conceptual? ¿Y si la «reconciliación» hegeliana ya es la aceptación de una contingencia irreductible en el corazón mismo de la necesidad conceptual? ¿Y si implica la liberación de la objetividad en su alteridad? En este caso, la «dialéctica negativa» de Adorno es la que, paradójicamente, permanece dentro de los límites del pensamiento «identitario»: una crítica que despliega su «trabajo de lo negativo» sin llegar nunca a acabar, pues presupone la Identidad como su fundamento y punto de partida. En otras palabras, Adorno no ve cómo lo que está buscando (una escapatoria de los límites de la Identidad) ya está en funcionamiento en el núcleo mismo de la dialéctica hegeliana, de modo que es la misma crítica de Adorno la que destruye el núcleo subversivo del pensamiento de Hegel, poniendo retroactivamente las bases de esa

dialéctica que es un monstruo panlogicista del Concepto Absoluto que lo devora todo.

¿Significa esto que la única posición subjetiva que podemos adoptar es la de un corte propio de la denegación fetichista? ¿Todo lo que podemos hacer es adoptar la postura de que «aunque sé muy bien que no hay gran Otro, que el gran Otro es solo la sedimentación o la forma reificada de las interacciones intersubjetivas, estoy obligado a actuar como si el gran Otro fuera una fuerza exterior que nos controla a todos»? Es aquí donde la idea central de Lacan, el gran Otro como «barrado», carente o incluso inexistente, adquiere todo su peso: el gran Otro no es el Fundamento total; es inconsistente o carente, su mismo funcionamiento depende de sujetos que lo sostienen mediante su participación en el proceso simbólico. En lugar tanto de la inmersión del sujeto en su Otro sustancial como de la apropiación que realiza el sujeto de este Otro, tenemos entonces una implicación mutua a través de la carencia, a través de la superposición de las dos faltas, la falta constitutiva del sujeto y la falta de/en el Otro. Es quizá el momento de leer la famosa fórmula de Hegel, «Debería entenderse el Absoluto no solo como sustancia, sino también como sujeto», de manera más cautelosa y literal: la idea no es que el Absoluto no sea sustancia sino sujeto. La clave se oculta en el «no solo… sino también»; es decir, en el juego mutuo entre los dos, que también abre el espacio de la libertad (somos libres porque hay una falta en el Otro, porque la sustancia a partir de la que crecimos y en la que nos basamos es inconsistente, barrada, fallida: marcada por una imposibilidad).

¿Pero qué tipo de libertad se abre de este modo? Aquí deberíamos plantear una clara y brutal pregunta, en toda su ingenuidad: si rechazamos la crítica de Marx y adoptamos la idea de Hegel de aquella lechuza de Minerva que alza el vuelo solamente al atardecer –esto es, si aceptamos la afirmación de Hegel de que es inherentemente imposible la posición de un agente histórico capaz de identificar su propio papel en el proceso histórico y actuar en concordancia, pues tal autorreferencialidad hace imposible al agente gestionar el impacto de su propia intervención–, ¿cuáles son las consecuencias de esta posición para el Acto, para las intervenciones políticas emancipatorias? ¿Significa que estamos condenados a actuar ciegamente, a dar arriesgados pasos hacia lo desconocido cuyo resultado final se nos escapa completamente? ¿Son inevitables las intervenciones cuyo significado solo podemos establecer retroactivamente, de modo que,

en el momento del Acto, todo lo que podemos hacer es esperar a que la historia muestre piedad (y gracia) y recompense nuestra intervención con al menos un ápice de éxito? ¿Y si, en vez de concebir esta imposibilidad de calibrar las consecuencias de nuestros actos como una limitación de nuestra libertad, la concebimos como el grado cero (negativo) o la condición de nuestra libertad?

El concepto de libertad como necesidad conocida encuentra su máxima expresión en el pensamiento de Spinoza, y no sorprende que Spinoza proporcionara también la definición más sucinta de la noción personalizada de Dios: el único Dios auténtico es la naturaleza misma –esto es, la sustancia como *causa sui*, como el tejido eterno de causas y efectos–. La personalización de Dios como un viejo hombre sabio que, sentado en algún lugar de los cielos, gobierna el mundo según su capricho, no es más que una mistificada expresión de nuestra ignorancia; cuando nuestro conocimiento de las redes causales naturales es limitado, nosotros, por decirlo así, llenamos los espacios en blanco proyectando una Causa suprema sobre una entidad superior desconocida. Desde el punto de vista hegeliano, Spinoza necesitaba solo que se lo tomara más literalmente de lo que él habría esperado: ¿y si esta falta o incompletitud de la red causal no es solo epistemológica, sino también ontológica? ¿Y si no es solo nuestro conocimiento de la realidad, sino la realidad misma, lo que es incompleto? En este caso, la noción personalizada de Dios ¿no es también una indicación (una indicación mistificada, pero no obstante una indicación) de la incompletitud ontológica de la realidad misma? O, por decirlo en los términos de la distinción clásica hegeliana entre lo que quiero decir y lo que digo realmente: cuando digo «Dios», quiero nombrar la Persona trascendente absoluta que gobierna la realidad; pero lo que realmente digo es que la realidad es ontológicamente incompleta, que está marcada por una imposibilidad o inconsistencia fundamental.

En este sentido Dostoievski estaba en lo cierto: solo el Dios personalizado –en la medida en que es el nombre de un Otro deseante/carente, una fractura en el Otro– es quien da libertad: yo no soy libre por ser el creador y señor de toda la realidad, y nada resiste mi poder de apropiarme de todo contenido heterogéneo. Soy libre si la sustancia de mi ser no es una red causal completa, sino un campo ontológicamente incompleto. Esta incompletitud es (o, más bien, puede también ser) aquella señalada por un opaco Dios deseante, un Dios que está marcado él mismo

por sus imperfecciones y por la finitud, de modo que cuando lo encontramos nos vemos de nuevo ante el enigma de «¿Qué quiere?», un enigma que vale también para Dios mismo (que no sabe lo que quiere).

¿Qué tiene que ver todo esto con nuestra capacidad de actuar o intervenir en la historia? En francés hay dos palabras para «futuro» que no pueden verterse adecuadamente en lenguas como el inglés: *futur* [futuro] y *avenir* [porvenir]. El *futur* es el futuro como continuación del presente, como la plena realización de las tendencias que ya están presentes, mientras que el *avenir* apunta más hacia una ruptura radical, una discontinuidad con el presente –*avenir* es lo que está todavía por venir *(à venir),* no solo lo que será–. Por ejemplo, en la apocalíptica situación contemporánea, el horizonte último del «futuro» es lo que Jean-Pierre Dupuy llama el «punto fijo» distópico, el grado cero del derrumbe ecológico, el caos global económico, social, etc. Incluso si se ve indefinidamente postergado, este grado cero es el «atractor» virtual hacia el que tiende nuestra realidad, por su propia inercia. El modo de combatir la catástrofe futura es mediante actos que interrumpan este deslizamiento hacia el «punto fijo» distópico, actos que asuman el riesgo de dar lugar a alguna Otredad radical «por venir». Podemos ver ahora cuán ambiguo es el eslógan *«No Future»;* en un nivel más profundo, no designa la imposibilidad del cambio, sino precisamente aquello por lo que deberíamos estar esforzándonos: la ruptura del amarre que el «futuro» catastrófico tiene sobre nosotros, abriendo así el espacio para algo Nuevo «por venir».

[1] Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 296.

[2] La negativa de Hannah Arendt a llevar a cabo este giro es lo que la vincula a Heidegger: ella rechazó el carácter «prosaico» de la vida «burguesa» moderna.

[3] Jean-François Kervégan, «“La vie éthique perdue dans ses extrêmes…” Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la “Sittlichkeit”», en Olivier Tinland (ed.), *Lectures de Hegel,* París, Le Livre de Poche, 2005, p. 283.

[4] *Ibid.,* p. 291.

[5] Fredric Jameson, *The Hegel Variations,* Londres, Verso, 2010, p. 68 [ed. cast.: *Las variaciones de Hegel*, trad. David Sánchez Usanos, Madrid, Akal, 2015, p. 79].

[6] *Ibid.*

[7] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy,* trad. Samuel Moore y Edward Aveling, Nueva York, Random House, 1906, p. 169 [ed. cast.: *El capital,* trad. V. Romano, Madrid, Akal, 2001, libro I, t. 1, p. 206].

[8] *Ibid.,* pp. 169-170 [ed. cast.: *ibid.*].

[9] *Ibid.,* pp. 170-171 [ed. cast.: pp. 207-208].

[10] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, trad. Ben Fowkes, Harmondsworth, Penguin, 1976, pp. 236 [ed. cast.: pp. 186-187].

[11] K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, trad. S. Moore y E. Aveling, cit., p. 172 [ed. cast.: p. 209].

[12] Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, París, Seuil, 2004, p. 311.

[13] K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, trad. S. Moore y E. Aveling, cit., pp. 171-172 [ed. cast.: pp. 208-209].

[14] R. Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, cit., p. 300.

[15] G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, vol. 1, trad. T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 80.

[16] Sería interesante para una Crítica Superior Hegeliana entrar en un debate sobre los posibles candidatos para la versión artística poshegeliana de la subjetivación total de la sustancia: ¿solo sería la ruptura modernista de por sí –la atonalidad de Schönberg en música, la abstracción de Kandinski en pintura, etc.–, o figuras como Richard Wagner pueden interpretarse también de este modo?

[17] R. Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, cit., p. 297.

[18] *Ibid.*, p. 304.

[19] *Ibid.*, pp. 304-305.

[20] *Ibid.*, p. 301.

[21] F. Jameson, *The Hegel Variations*, cit., p. 101 [ed. cast.: p. 112].

[22] *Ibid.*, pp. 113-115 [ed. cast.: pp. 121-124].

[23] *Ibid.*, p. 115 [ed. cast.: p. 124].

[24] Véase Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, Londres, Merlin Press, 1975.

[25] Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 17.

V. Parataxis: figuras del proceso dialéctico

El difundido uso del concepto de «intuición intelectual» en el idealismo alemán poskantiano *no* es el signo de una regresión a la metafísica precrítica (como afirman los kantianos ortodoxos). Para los idealistas poskantianos, la «intuición intelectual» no era una recepción intuitiva pasiva, ni una visión directa de la realidad nouménica: por el contrario, designa una facultad *activa*, productiva, espontánea, y como tal permanece firmemente enraizada en el tópico kantiano de la síntesis activa de la imaginación trascendental (por eso aquellos que intentan rehabilitar este concepto se refieren entusiásticamente a las secciones 76 y 77 de la *Crítica del juicio* de Kant) [1] . De modo que, ¿por qué rechazaba Kant esta concepción? ¿Qué límite se negó a cruzar?

En 1804, hacia el final de su vida, Kant escribió que los dos puntos nodales sobre los que pivotaba todo su pensamiento eran la idealidad del espacio y el tiempo, y la realidad del concepto de libertad [2] . Está clara aquí la oposición de Kant a lo que en este ámbito correspondería a la actitud de sentido común: para el naturalismo de sentido común, el espacio y el tiempo son reales (los objetos y procesos reales «son» en el espacio y en el tiempo; espacio y tiempo no son meramente el horizonte trascendental de nuestra experiencia de la realidad), mientras que la libertad es ideal (una forma de la autopercepción de nuestro Yo consciente quizá con ninguna fundamentación en la realidad básica, donde solo existe realmente la materia). Para Kant, por el contrario, espacio y tiempo son ideales (no propiedades de cosas en sí mismas, sino formas de percepción impuestas sobre los fenómenos por el Yo trascendental), mientras que la libertad es real en el sentido más radical (incluso lacaniano): la libertad es un inexplicable «hecho de la Razón», «irracional», del que no se puede dar plena cuenta cabal; un *Real* que perturba nuestra noción de *realidad* espacio-temporal (fenoménica) en cuanto gobernada por leyes naturales. Por esta razón, nuestra experiencia de la libertad es auténticamente *traumática,* incluso para Kant mismo, que confunde lo Real como imposible que *acaece* (aquello que «yo no puedo no hacer») con lo Real como lo imposible-de-ocurrir (aquello que «Yo no puedo nunca plenamente lograr»). Es decir, en la ética kantiana la auténtica tensión no es aquella

entre la idea que tiene el sujeto de que solo está actuando en pos del deber y el hecho de que, en realidad, hay alguna motivación patológica oculta funcionando tras el deber (psicoanálisis vulgar). La auténtica tensión es exactamente la opuesta: el acto abismalmente libre es insoportable, traumático; cuando realizamos un acto a partir de nuestra libertad, para sostenerlo, lo vivimos de hecho como condicionado por alguna motivación patológica. Podríamos referirnos aquí al concepto kantiano de la esquematización: un acto libre *no puede ser esquematizado* e integrado en nuestra experiencia, de modo que, para esquematizarlo, tenemos que «patologizarlo». El propio Kant, por lo general, malinterpreta la auténtica tensión (la dificultad a la hora de sostener y asumir un acto libre) como la tensión habitual que afecta al agente que nunca puede estar seguro de si su acto fue realmente libre, en lugar de motivado por impulsos patológicos ocultos. Esta es la razón de que, como dijo Kierkegaard, el auténtico trauma descanse no en nuestra mortalidad, sino en nuestra inmortalidad: es fácil aceptar que somos solo una mota de polvo en el universo infinito; lo que es mucho más difícil de aceptar es que *somos* efectivamente seres libres inmortales que, como tales, no podemos escapar a la terrible responsabilidad de nuestra libertad.

La raíz de este problema está en el callejón sin salida ínsito en el centro del edificio teórico kantiano, como ya apuntó Henrich. Kant comienza por nuestra capacidad cognitiva: el Yo, con sus tres características (unidad, actividad sintética, carencia de contenido), se ve afectado por cosas nouménicas, y mediante su síntesis activa organiza las impresiones en una realidad fenoménica; sin embargo, una vez que llega al resultado ontológico de su crítica del conocimiento (la distinción entre realidad fenoménica y el mundo nouménico de Cosas en sí), «no puede haber retorno al yo; no hay interpretación posible del yo como miembro de uno de los dos mundos» [3] . Aquí es donde aparece la razón práctica: el único modo de volver de la ontología al Yo es por medio de la libertad: la libertad une los dos mundos, y provee lo necesario para la unidad o coherencia del Yo. Por esta razón Kant repetía una y otra vez aquel lema: «subordinar todo a la libertad» [4] . Aquí, sin embargo, se produce una fractura entre Kant y sus seguidores: para Kant la libertad es un hecho «irracional» de la razón, es simple e inexplicablemente dado, algo así como un cordón umbilical que arraiga inexplicablemente nuestra experiencia a la realidad nouménica

desconocida, y no es un Primer Principio a partir del cual se pueda desarrollar un concepto sistemático de la realidad. Los idealistas, de Fichte en adelante, cruzan este límite y emprenden la tarea de proporcionar una explicación sistemática de la libertad misma. El estatuto de este límite cambia con los idealistas: lo que para Kant era una limitación a priori, de modo que el concepto mismo de «saltársela» carecía de sentido *stricto sensu*, se convierte para los idealistas simplemente en una indicación de que Kant no estaba todavía preparado para llevar a cabo su proyecto hasta el final y extraer todas las consecuencias de su innovación teórica. Para los idealistas Kant se quedó a mitad de camino, mientras que para Kant sus seguidores idealistas malinterpretaron completamente su crítica y recayeron en una metafísica precrítica, o peor; en una *Schwarmerei* mística.

Hay por lo tanto dos versiones principales de este desplazamiento [5] : (1) Kant afirma la fractura de la finitud, el esquematismo trascendental, el acceso negativo a lo Nouménico (por medio de lo Sublime) como el único posible, mientras que el idealismo absoluto de Hegel cierra la fractura kantiana y retorna a la metafísica precrítica. (2) Es Kant quien se queda a mitad de camino en su destrucción de la metafísica, manteniendo todavía la referencia a la Cosa en sí como una entidad externa inaccesible, y Hegel es meramente un Kant radicalizado que se desplaza de nuestro acceso negativo al Absoluto, al Absoluto mismo como negatividad. Pensemos en el giro hegeliano que va del obstáculo epistemológico a la condición ontológica positiva (nuestro conocimiento incompleto de la cosa se convierte en una característica positiva de la cosa, que es en sí misma incompleta, inconsistente): no es que Hegel «ontologice» a Kant, sino que es Kant quien, en la medida en que concibe la fractura como meramente epistemológica, continúa presuponiendo un reino nouménico plenamente constituido que existe ahí fuera. Más bien Hegel «desontologiza» a Kant, introduciendo una fractura en la misma textura de la realidad. En otras palabras, el movimiento de Hegel no intenta «superar» la división kantiana, sino más bien afirmarla «como tal», *eliminar la necesidad de su «superación»*. Y es que la ulterior «reconciliación» de los opuestos, es decir, el descubrimiento de un modo en el que postular la distinción «como tal» –a través de un cambio de perspectiva (paralaje) puramente formal– *ya es* la buscada «reconciliación». La limitación de Kant no consiste en que permanezca dentro de los límites de las oposiciones finitas, o en su incapacidad para alcanzar el Infinito, sino por el contrario en su búsqueda

de un dominio trascendente más allá del reino de las oposiciones finitas: Kant no es incapaz de alcanzar el Infinito –lo que es incapaz de ver es que *ya tiene lo que está buscando* –. Gérard Lebrun ha aclarado este punto crucial en su análisis de la crítica de Hegel a las antinomias de Kant [6] .

El lugar común entre los defensores de Kant es que la crítica de Hegel, aunque aparentemente más audaz (Hegel ve contradicciones en todas partes), solo domestica o mella las antinomias kantianas. Kant es –o así continúa la historia tal como es narrada desde Heidegger hasta los posmodernos– el primer filósofo que realmente afrontó la finitud del sujeto no solo como un hecho empírico, sino como el horizonte ontológico de nuestro ser. Esto le llevó a concebir las antinomias como problemas genuinamente irresolubles, ineludibles escándalos de la razón en los que la razón humana se atasca por su propia naturaleza; el escándalo de lo que él mismo llama «eutanasia de la Razón». El *impasse* aquí es irreductible, no hay mediación entre opuestos, no hay síntesis superior. Así obtenemos la muy contemporánea imagen de un sujeto humano atrapado en un callejón sin salida constitutivo, marcado por una fractura ontológica a priori. Respecto a Hegel, aunque pueda parecer que radicaliza las antinomias al concebirlas como «contradicciones» y las universalice, viéndolas en cada concepto que usamos, incluso ontologizándolas (si Kant sitúa las antinomias en nuestra aproximación cognitiva a la realidad, Hegel las sitúa en la realidad misma), la radicalización de Hegel es un ardid: una vez reformuladas como «contradicciones», las antinomias se ven atrapadas en la maquinaria del progreso dialéctico, reducidas a una etapa intermedia, un momento en el camino hacia la reconciliación final. Es así como Hegel efectivamente mella el filo escandaloso de las antinomias kantianas que amenazaba con llevar a la Razón al borde de la locura, normalizándolas como parte de un proceso ontológico global.

Lebrun demuestra que esta popular concepción es completamente errónea: es Kant mismo quien realmente desactiva las antinomias. Debería tenerse siempre en cuenta el resultado de Kant: *no hay antinomias como tales;* estas simplemente surgen a partir de la confusión epistemológica del sujeto entre fenómenos y noúmenos. Después de que la crítica de la Razón haya cumplido su trabajo, acabamos con un retrato claro y nada ambiguo, no-antagonístico, con los fenómenos de un lado y los noúmenos del otro. La amenaza de la «eutanasia de la Razón», el espectáculo de la Razón atrapada para siempre en un callejón sin salida, se muestra al final como un mero

truco teatral, una escenificación diseñada para dar credibilidad a la solución trascendental de Kant. Esta es la característica que Kant comparte con la metafísica precrítica: ambas posiciones quedan en el dominio del Entendimiento y sus determinaciones fijas, y la crítica de Kant de la metafísica desvela el resultado final de la metafísica: mientras nos movamos en el dominio del Entendimiento, las Cosas en sí están fuera de nuestro alcance. Nuestro conocimiento es, en última instancia, vano.

¿En qué reside, entonces, la diferencia entre Kant y Hegel respecto a las antinomias? Hegel cambia todo el planteamiento: su reproche no tiene que ver con lo que Kant dice, sino con lo no dicho por Kant, los «conocidos no-conocidos» de Kant (por utilizar la neolengua de Donald Rumsfeld). Kant hace trampas, su análisis de las antinomias no es demasiado pobre, sino más bien *demasiado rico,* pues lo cuela a través de toda una serie de implicaciones y presuposiciones adicionales. En vez de analizar realmente *la naturaleza inmanente de las categorías implicadas en las antinomias* (finitud *versus* infinitud, continuidad *versus* discontinuidad, etc.), desplaza todo el análisis hacia el modo en que nosotros, como sujetos pensantes, *usamos* o *aplicamos* estas categorías. Por eso el reproche de Hegel a Kant no tiene que ver con la naturaleza inmanente de las categorías, sino, de un modo casi wittgensteiniano, con su *uso* legítimo, su aplicación en un dominio que no es realmente el suyo. *Las antinomias no están inscritas en las categorías mismas, solo surgen cuando vamos más allá del dominio apropiado para su uso (la realidad temporal-fenoménica de nuestra experiencia) y los aplicamos a la realidad nouménica,* a objetos que no pueden nunca convertirse en objetos de nuestra experiencia. En resumen, las antinomias surgen en el momento en que confundimos fenómenos y noúmenos, objetos de la experiencia con Cosas en sí.

Kant solamente puede percibir la finitud como finitud del sujeto trascendental que está limitado por el esquematismo, esto es, por las limitaciones temporales de la síntesis trascendental. Para Kant la única finitud es la finitud del sujeto; no considera la posibilidad de que *las categorías que está manejando puedan ser «finitas»,* es decir, que puedan seguir siendo categorías del Entendimiento abstracto, y no las categorías infinitas de la Razón especulativa. La clave, para Hegel, está en que este desplazamiento de las categorías del Entendimiento hacia la Razón no es un paso ilegítimo más allá de los límites de nuestra razón; es más bien el propio Kant quien sobrepasa los límites del análisis de las categorías, de las

determinaciones puramente conceptuales, proyectando ilegítimamente en este espacio la temática de la subjetividad temporal, etc. En su aspecto más elemental, el movimiento de Hegel es una reducción, no un enriquecimiento de Kant: un movimiento de *sustracción*, un gesto de retirar el lastre metafísico y analizar las determinaciones conceptuales en su naturaleza inmanente.

En defensa del Entendimiento

¿Y qué es el Entendimiento? Jameson describe el Entendimiento *(Verstand)* como una suerte de ideología espontánea de nuestras vidas cotidianas, de nuestra experiencia inmediata de la realidad. Como tal, no es meramente un fenómeno histórico que debe disolverse a través de la crítica dialéctica y la transformación práctica de las relaciones que lo generan, sino una mezcla transhistórica, permanente, de nuestra realidad cotidiana. Es verdad, la Razón *(Vernunft)* «tiene la tarea de transformar los errores necesarios del *Entendimiento* en nuevos tipos dialécticos de verdades» [7] , pero esta «transformación» deja intacta la eficacia cotidiana del Entendimiento, su papel formativo en nuestra experiencia ordinaria; todo lo que la Razón puede alcanzar es una suerte de delimitación crítica kantiana de la esfera propia del Entendimiento –en otras palabras, solo puede hacernos conscientes de cómo en nuestras vidas cotidianas somos víctimas de ciertas ilusiones necesarias («trascendentales»)–. Por debajo de esta interpretación de la oposición entre Razón y Entendimiento hay una noción de ideología profundamente no-marxista (o, más bien, una división profundamente no-marxiana de esta noción), probablemente tomada de Althusser (y quizá, de Lacan): de un modo kantiano, Jameson parece sugerir que hay dos modos de ideología, uno histórico (formaciones vinculadas a condiciones históricas específicas que desaparecerán cuando estás condiciones sean abolidas, como el patriarcado) y uno trascendental a priori (una suerte de tendencia espontánea hacia el pensamiento identitario, la reificación, etc., que es consustancial al lenguaje como tal, y que, por esta razón, puede ser asimilado a la ilusión del gran Otro como el «sujeto supuesto saber»). Estrechamente vinculado a esta noción de ideología está el motivo de Jameson (pocas veces señalado, pero igualmente persistente) de lo indecible, es decir, de las cosas que es mejor dejar silenciadas –por

ejemplo, en su reseña de mi libro *Visión de paralaje* en la *London Review of Books*, su argumento contra el concepto de paralaje es que, como nombre para el corte/difracción más elemental, nombra algo que es mejor dejar sin nombre–. De un modo similar, Jameson está de acuerdo con la tendencia kantiana de (algunos de) los neurocientíficos actuales de insistir en la incognoscibilidad estructural a priori de la consciencia:

> Lo que los contemporáneos de Hegel llamaban «el no-yo» es aquello de lo que la conciencia es consciente como su otro, y no una ausencia de conciencia como tal, algo inconcebible excepto para un tipo de pensamiento mediante imágenes, algo de ciencia-ficción, una especie de pensamiento de la otredad. Pero resulta difícil entender cómo podríamos conocer algo sin saber lo que implica su ausencia: y bien pudiera ser, como argumenta Colin McGinn, que la conciencia sea uno de esos problemas filosóficos que los seres humanos son estructuralmente incapaces de resolver; y que, en ese sentido, la postura de Kant sea la adecuada: que, a pesar de que su existencia sea tan cierta como la del *cogito* cartesiano, la conciencia ha de permanecer para siempre incognoscible como cosa en sí [8] .

Lo menos que puede decirse sobre estas líneas es que son profundamente no hegelianas, incluso teniendo en cuenta la idea inesperadamente dialéctica de Jameson: puesto que un elemento puede ser adecuadamente aprehendido solo mediante su diferencia con su opuesto, y puesto que el opuesto del Yo (el no-Yo) en sí es inaccesible para el Yo, la consecuencia de la incognoscibilidad del no-Yo (tal como es En-sí: independientemente del Yo) es la *incognoscibilidad de la consciencia misma (el Yo)* tal como es En-sí. La afirmación solipsista-empirista típica de que «el sujeto solo puede conocerse a sí mismo, en sus sensaciones» se muestra por lo tanto equivocada: si el no-Yo es incognoscible, el Yo sufre el mismo destino. La pregunta que debe plantearse aquí es si este círculo es ineludible. ¿Estamos atrapados en él hasta el final, de modo que cada especulación acerca del «Afuera» es siempre una fantasía retroactiva desde el punto de vista del «Adentro»? O como habría dicho Hegel, ¿está ya postulada toda presuposición? Jameson desarrolla esta imposibilidad de escapar en su perspicaz lectura del concepto de *postular* como la clave para entender lo que Hegel quiere decir por «idealismo». Su primer movimiento es el de mediar dialécticamente la oposición entre postular y presuponer: el núcleo de la «postulación» no es la producción directa de objetos, puesto que tal producción permanece abstractamente opuesta a lo que es simplemente dado (Yo, como sujeto finito, encuentro frente a mí objetos materiales, y procedo después a «postular», trabajando sobre ellos); el núcleo del «postular» tiene que ver con estas presuposiciones; es decir, son las

presuposiciones las que se postulan. Recordemos el comentario de Heidegger sobre la esencia de la tecnología moderna, que concibe como *Gestell:* para que el sujeto pueda manipular tecnológicamente y explotar la realidad, esta realidad antes debe ser «postulada»/presupuesta (o como dice Heidegger, abierta) como objeto de posible explotación tecnológica, como una reserva de materiales en bruto, energía, etc. Así debería concebirse lo que es postulado «como presuposiciones, pues el postular de algún modo siempre tiene lugar "antes" que otros tipos de pensamiento y otros tipos de actos y acontecimientos» [9] , o incluso más explícitamente: «como en los escenarios teatrales o las adaptaciones cinematográficas, en los que, con previsión, se colocan cierto número de cosas en el escenario, se calcula la profundidad, se dispone cuidadosamente un centro óptico y se invocan las leyes de la perspectiva, todo para fortalecer la ilusión deseada» [10] :

> La teoría de Kant –fenómeno y noúmeno– tiene una apariencia algo diferente si se capta como una forma específica de poner el mundo... ya no es una cuestión de creencia: de sustentar sobre la fe la existencia de la realidad objetiva, del noúmeno, de un mundo independiente de la percepción humana. Pero tampoco se trata de seguir los pasos de Fichte y afirmar que la existencia de la realidad objetiva –el noúmeno, que ahora se ha convertido en el no-yo– ha sido convocada al ser por el acto primigenio del yo, que la «pone» (usando ahora el término en un sentido metafísico).
>
> Sino, más bien, que ese «más allá» descrito como noúmeno se convierte ahora en algo parecido a una categoría de pensamiento... Es la mente la que pone los noúmenos en el sentido de que su experiencia de cada fenómeno incluye un más allá... El noúmeno no es algo separado del fenómeno, sino una parte y una parcela de su esencia; y es en el interior de la propia mente donde son «puestas» las realidades exteriores o extramentales [11] .

Debemos introducir aquí una precisa distinción entre la parte presupuesta o espectral de lo que aparece como objetos ónticos, y el horizonte ontológico de su aparecer. Por un lado, como quedó patente en el brillante análisis fenomenológico de la percepción desarrollado por Husserl, cada percepción de un objeto ordinario implica una serie de supuestos acerca de su lado oculto, así como de su trasfondo; por otro lado, un objeto siempre aparece dentro de un cierto horizonte de «prejuicios» hermenéuticos que proporcionan un marco a priori dentro del cual localizamos el objeto y lo hacemos así inteligible; observar la realidad «sin prejuicios» significa no entender nada. Esta dialéctica de «postular las presuposiciones» tiene un papel crucial en nuestra comprensión de la historia: «al igual que siempre postulamos la anterioridad de un objeto sin nombre junto al nombre o idea que acabamos de articular, también respecto a la temporalidad histórica

postulamos siempre la preexistencia de un objeto sin forma que es la materia prima de nuestra emergente articulación social o histórica» [12] . Esta «informidad» tendría que entenderse también como un violento borrado de las formas (previas): cada vez que cierto acto es «postulado» como gesto fundador, como un corte histórico o como el comienzo de una nueva era, la realidad social previa es por lo general reducida a un misterio caótico y «ahistórico». Por ejemplo, cuando los colonialistas occidentales «descubrieron» el África negra, este descubrimiento se interpretó como el primer contacto de los «prehistóricos» primitivos con la historia civilizada, y su historia previa básicamente se difuminó hasta ser una «materia sin forma». En este sentido el concepto de «postular las presuposiciones» no es «solo una solución a los problemas planteados por la resistencia crítica a las narraciones míticas del origen… es también una solución en la que la emergencia de una forma histórica específica retroactivamente materializa la existencia de una hasta entonces materia informe a partir de la cual ha sido esculpida» [13] .

Esta última afirmación debería matizarse o más bien corregirse: la existencia que se materializa retroactivamente no es «la hasta entonces materia informe», sino precisamente la materia que estaba bien articulada antes del surgimiento de lo nuevo, y cuyos contornos solo se difuminaron o invisibilizaron con el horizonte de la nueva forma histórica; con el surgimiento de la nueva forma, la forma previa es (mal) percibida como «hasta entonces materia informe», es decir, la *«informidad» misma es un efecto retroactivo*, un borrado violento de la forma previa [14] . Si se ignora la *retroactividad* de tal postulación de las presuposiciones, uno se encuentra en el universo ideológico de la teleología evolutiva: emerge entonces una narración ideológica en la que las épocas anteriores son concebidas como etapas o pasos progresivos hacia la actual época «civilizada». Por esta razón la postulación retroactiva de presuposiciones es el «sustituto materialista para la "teleología" que a menudo se imputa [a Hegel]» [15] .

Lo que esto significa es que, aunque las presuposiciones sean postuladas retroactivamente, la conclusión que debe extraerse no es que estemos atrapados para siempre en este círculo de retroactividad, y todo intento de reconstruir el ascenso de lo Nuevo a partir de lo Viejo no sería más que una narración ideológica. La dialéctica de Hegel no es otra narración teleológica más, sino precisamente un esfuerzo por evitar la ilusión narrativa de que

hay un proceso continuo de crecimiento orgánico de lo Nuevo a partir de lo Viejo; las formas históricas que se siguen una tras otra no son figuras sucesivas dentro del mismo marco teleológico, sino re-totalizaciones sucesivas, y cada una de ellas crea («postula») su propio pasado (así como proyecta su propio futuro). En otras palabras, la dialéctica de Hegel es la ciencia de la fractura entre lo Viejo y lo Nuevo, la explicación de esta fractura; más exactamente, su temática auténtica no es directamente la fractura entre lo Viejo y lo Nuevo, sino su redoble autorreflexivo –cuando describe el corte entre lo Viejo y lo Nuevo a la vez describe la fractura que se produce dentro de lo Viejo, entre lo Viejo «en sí» (tal como era antes de lo Nuevo) y lo Viejo retroactivamente postulado por lo Nuevo–. Esta fractura redoblada es la causa de que cada forma nueva surja como una *creación ex nihilo:* la Nada a partir de la cual surge lo Nuevo es la fractura misma entre lo Viejo en sí y lo Viejo-para-lo-Nuevo, la fractura que hace imposible cualquier explicación del surgimiento de lo Nuevo en términos de una narración continua [16] .

Deberíamos añadir una corrección adicional: lo que escapa a nuestro alcance no es el modo en que eran las cosas antes de la llegada de lo Nuevo, sino *el nacimiento mismo de lo Nuevo,* lo Nuevo tal como era «en sí», desde la perspectiva de lo Viejo, antes de que lograra «postular sus presuposiciones». Por esto la fantasía, la narración fantasmática, siempre tiene que ver con una *mirada imposible,* la mirada por medio de la cual el sujeto está presente observando incluso las escenas en las que está ausente. La ilusión es aquí la misma que en la «realidad alternativa» cuya alteridad también es «postulada» por la totalidad efectiva, y por eso sigue dentro de las coordenadas de la totalidad efectivamente existente. La manera de evitar esta reducción utópica del sujeto a la mirada imposible que atestigua una realidad alternativa en la que está ausente, no es abandonar el *topos* de la realidad alternativa en cuanto tal, sino reformularlo para evitar la mistificación de la narración teosófica mito-poética que finge reconstruir la génesis del cosmos (la génesis de la realidad plenamente constituida, gobernada por el *logos*) a partir del protocósmico caos preontológico. Tales intentos solo ocultan el hecho de que la reprimida «historia virtual» espectral no es la «verdad» de la historia pública oficial, sino la fantasía que llena el vacío del *acto* que produce la historia. En la vida familiar esta distinción es palpable en el llamado Síndrome del Recuerdo Falso: los «recuerdos» desenterrados (haber sido violado por un miembro de la

familia), las historias reprimidas que acosan a la imaginación de los vivos, son precisamente «mentiras primordiales» destinadas a impedir el encuentro con el último muro de imposibilidad, el hecho de que «no hay relación sexual». Y lo mismo vale, en el nivel de la vida social, para la noción del Crimen primordial que fundamenta el Orden legal: la narración secreta que narra su historia es puramente fantasmática.

En la filosofía, esta mistificación fantasmática reside en el corazón mismo del proyecto de las *Weltalter* de Schelling. La tarea que Schelling emprendió en las *Weltalter* fue precisamente una narración fantasmática mito-poética similar, que explicara la emergencia del *logos* a partir de lo Real prelógico protocósmico; sin embargo, al final de cada uno de los tres borradores sucesivos de las *Weltalter* –es decir, en el punto en que debería haberse desplegado el paso del *mythos* al *logos*, de lo Real a lo Simbólico–, Schelling se vio obligado a postular un sorprendente *acto* de *Ent-Scheidung* (decisión o separación), un acto en cierto modo más primordial que lo Real del «Pasado eterno» mismo. El fracaso repetido de sus *Weltalter* señala precisamente la sinceridad de Schelling como pensador; el hecho de que fuera lo suficientemente radical como para reconocer la imposibilidad de fundamentar el acto o decisión en un mito protocósmico. La línea de separación entre materialismo e idealismo oscurantista en Schelling tiene que ver, por lo tanto, precisamente con la relación entre el acto y el protocosmos: el oscurantismo idealista deduce o genera el acto a partir del protocosmos, mientras que el materialismo afirma la primacía del acto y denuncia el carácter fantasmático de la narración protocósmica.

De modo que, respecto a la afirmación de Schelling de que la consciencia del hombre surge del acto primordial que separa la conciencia presente y real del reino espectral de sombras que es el inconsciente, hay que plantear una pregunta aparentemente ingenua pero crucial: ¿qué es el inconsciente? La respuesta de Schelling no es ambigua: el «inconsciente» no es el movimiento de rotación de las pulsiones proyectadas hacia el pasado eterno; el «inconsciente» es más bien el mismo acto de *Ent-Scheidung* mediante el que las pulsiones son proyectadas hacia el pasado. O, por decirlo de otro modo: lo que es auténticamente «inconsciente» en el hombre no es el contrario inmediato de la consciencia, el oscuro y confuso vórtice de las pulsiones «irracionales», sino el gesto fundador de la consciencia, el acto de decisión en el que «me elijo a mí mismo» y combino esta multitud de pulsiones en la unidad de mi Yo. El «inconsciente» no es la materia

pasiva de pulsiones inertes a disposición de la actividad «sintética» creativa del Ego consciente; el «inconsciente», en su dimensión más radical, es más bien el acto más alto de mi autopostulación o (por recurrir al vocabulario «existencialista» posterior) la elección de mi «proyecto» fundamental, que para seguir siendo operativo debe ser «reprimido», resguardado de la luz del día. Por citar las páginas admirables del segundo borrador de las *Weltalter:*

> Ese acto primordial que precede a todas las acciones individuales y mediante el cual el hombre es propiamente Él Mismo se hunde inmediatamente, una vez que ha sido llevado a cabo con libertad enorme, en la noche de la carencia de consciencia. No es un acto que una vez sucedido pudiera cesar; es un acto constante y que nunca cesa, por lo que nunca puede volver a ser llevado ante la consciencia. Si el hombre tuviera que saber de él, la consciencia misma tendría que volver a la nada, a la libertad ilimitada, y cesar como consciencia. Igual que este acto, una vez sucedido, se sumerge inmediatamente en una profundidad insondable y de este modo adopta la naturaleza de la constancia, aquella voluntad, una vez ha sido puesta como comienzo y conducida a lo exterior, ha de sumergirse inmediatamente en la carencia de consciencia. Solo así es posible un comienzo, un comienzo que no deje de ser comienzo, un comienzo verdaderamente eterno. Pues también aquí vale que el comienzo no puede conocerse a sí mismo. Ese acto, una vez sucedido, está hecho eternamente. La decisión que de algún modo ha de hacer un verdadero comienzo no puede volver a ser llevada ante la consciencia, no puede volver a ser llamada, lo cual equivale por tanto a ser revocada. Quien al decidir se reserva llevar la decisión a la luz nunca hace un comienzo [17] .

Lo que encontramos aquí es, desde luego, la lógica del «mediador evanescente»: del gesto o diferenciación fundadora que debe caer en la invisibilidad una vez que está asentada la diferencia entre el vórtice de pulsiones «irracionales» y el universo del *logos*. El gesto fundamental de Schelling no es, por lo tanto, simplemente fundamentar el universo ontológicamente estructurado del *logos* en el vórtice horrible de lo Real; si le leemos cuidadosamente, en su obra hay una premonición de que este vórtice aterrador de lo Real preontológico es en sí (accesible para nosotros solo bajo la forma de) una narración fantasmática, una atracción destinada a distraernos del auténtico corte traumático, el acto abismal de la *Ent-Scheidung.*

En este contexto se pueden plantear dos críticas acerca del concepto de Entendimiento en Jameson, quien lo concibe como una forma eterna o insuperable de ideología. Lo primero que hay que advertir es que este carácter insuperable está en sí mismo redoblado: en primer lugar está el Entendimiento como tendencia a priori del pensamiento humano hacia la reificación identitaria; después está la insuperabilidad del círculo de

«postulación de las presuposiciones» que nos impide salir de nosotros mismos y aprehender el no-Yo en todas sus formas, espaciales y temporales (desde la realidad externa tal como es independientemente de nosotros, hasta nuestro propio pasado histórico). La primera anotación crítica que debe hacerse aquí es que las características que Jameson atribuye al Entendimiento («pensamiento empírico de sentido común sobre la externalidad, que se conforma a través de la experiencia de objetos sólidos y obediente a la ley de la no-contradicción») claramente *están delimitadas* históricamente: designan el sentido común moderno-secular empirista, que es muy diferente de, por ejemplo, la noción holística y «primitiva» de una realidad permeada por fuerzas espirituales.

Sin embargo, un punto crítico mucho más importante tiene que ver con el modo en que Jameson formula la oposición entre Entendimiento y Razón: el Entendimiento se entiende como la forma elemental del análisis, como la fijación de las diferencias e identidades que reduce la riqueza de la realidad a un conjunto abstracto de características; esta tendencia espontánea hacia la reificación identitaria debe ser corregida entonces por la Razón dialéctica, que reproduce fielmente la complejidad dinámica de la realidad al trazar la red fluida de relaciones en la que se inserta toda identidad. Esta red genera cada identidad y simultáneamente causa su derrumbe definitivo. Pero por supuesto que este *no es* el modo en que Hegel concibe la diferencia entre Entendimiento y Razón; leamos cuidadosamente un pasaje bien conocido del «Prólogo» de la *Fenomenología:*

> Descomponer una representación en sus elementos originarios equivale a retrotraerla a sus momentos, que, por lo menos, no poseen la forma de la representación ya encontrada, sino que constituyen el patrimonio inmediato del sí mismo. Es indudable que este análisis solo lleva a pensamientos de suyo conocidos y que son determinaciones fijas y quietas. Pero este algo separado, lo irreal mismo, es un momento esencial, pues si lo concreto es lo que se mueve es, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal. La actividad del separar es la fuerza y la labor del Entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos, es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que solo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del Yo puro [18] .

El Entendimiento, precisamente en cuanto agencia que analiza y desgarra la unidad de una cosa o proceso, es celebrado como «la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, la potencia absoluta».

Sorprendentemente (para aquellos que se aferran a la visión común y típica de la dialéctica), se lo caracteriza exactamente en los mismos términos que el Espíritu, que con respecto a la oposición entre Entendimiento y Razón está claramente del lado de la Razón: «el Espíritu es, en su verdad más simple, consciencia; y fuerza la separación de sus momentos». Todo gira alrededor de cómo somos capaces de entender esta identidad-y-diferencia entre Entendimiento y Razón: no es que la Razón añada algo al poder separador del Entendimiento, reestableciendo (a un «nivel superior») la unidad orgánica de lo que el Entendimiento ha desgarrado, y suplementando el análisis con la síntesis. En cierto modo la Razón es no más, sino *menos* que el Entendimiento. Es decir, que (recordando la hegeliana distinción entre lo que uno quiere decir y lo que uno realmente dice) la Razón es lo que el Entendimiento *realmente hace*, en vez de lo que desea o pretende hacer. La Razón no es por lo tanto otra facultad más, que suplementa la «unilateralidad» del Entendimiento: la idea misma de que hay algo (el núcleo del contenido sustancial de la cosa analizada) que se sustrae al Entendimiento, un Más-allá transracional fuera de su alcance, es la ilusión fundamental del Entendimiento. En otras palabras, todo lo que tenemos que hacer para ir del Entendimiento a la Razón es *sustraer* del Entendimiento su ilusión constitutiva.

El Entendimiento no es demasiado abstracto o violento, sino que es –como dijo Hegel de Kant– *demasiado suave con las cosas;* le preocupa demasiado que la violencia con la que desgarra y analiza las cosas esté *en las cosas mismas* [19] . En cierto modo, se trata de epistemología *versus* ontología: la ilusión del Entendimiento es que su propio poder analítico –la capacidad de hacer que «un accidente como tal… obtenga una existencia propia, alcance la libertad y la independencia por sí solo»– es solo una «abstracción», algo externo a la «realidad auténtica», que persiste fuera de ella, intacto, inaccesible. En otras palabras, la crítica habitual al Entendimiento y su poder de abstracción (que es solo un ejercicio intelectual impotente que olvida la riqueza de la realidad) en realidad *es* la ilusión central del Entendimiento. Dicho aún de otro modo, el error del Entendimiento está en percibir su actividad negativa (de separar, desgarrar las cosas) solo a través de su aspecto negativo, ignorando el aspecto «positivo» (productivo): la Razón es el Entendimiento mismo en su aspecto productivo [20] .

Permitámonos un excurso llegados a este punto. ¿Qué es el pensamiento abstracto? Recordemos *Lebanon* de Samuel Maoz, una película reciente acerca de la guerra del Líbano de 1982 que se basa en los propios recuerdos de Maoz, a la sazón un joven soldado. La película transmite el miedo y la claustrofobia de la guerra, mostrando gran parte de la acción desde dentro de un tanque. La cámara sigue a unos soldados inexpertos, desplegados en el terreno con el objetivo de «barrer» a los enemigos de una pequeña ciudad libanesa que ya había sido bombardeada por la fuerza aérea israelí. Entrevistado en el festival de Venecia de 2009, Yoav Donat, el actor que interpretaba al joven soldado Maoz, dijo: «Esta es una película que te hace sentir que estuviste en la guerra». El propio Maoz dijo que esta película no era una condena de las políticas de Israel, sino una explicación personal de aquello por lo que pasó: «El error que cometí es llamar a la película "Líbano", porque la guerra del Líbano no es diferente en su esencia de cualquier otra guerra, y para mí cualquier intento de ser político hubiera simplificado la película» [21] . Esta es la ideología en su forma más pura: el enfoque sobre la experiencia traumática del agresor nos permite ignorar todo el trasfondo ético-político del conflicto. Por ejemplo: ¿qué estaba haciendo el ejército israelí incursionando tan profundamente en el interior del Líbano? Tal «humanización» sirve para ocultar la cuestión clave: la urgencia de un análisis político sin concesiones de lo que implica el despliegue de fuerzas armadas.

Aquí nos encontramos inmediatamente con la ideológica respuesta del típico «tonto»: ¿pero por qué no debería ser un tema artístico legítimo el retrato del horror y la perplejidad en el que sume la experiencia del combate? ¿No es esa experiencia personal también parte de la guerra? ¿Por qué los retratos artísticos de la guerra deberían limitarse a las grandes divisiones políticas que determinan tales conflictos? ¿No es la guerra una totalidad de múltiples facetas? De un modo abstracto, todo esto es desde luego cierto; sin embargo, lo que queda oculto es que el auténtico significado global de una guerra y la experiencia personal de ella no pueden coexistir dentro del mismo espacio: una experiencia individual de la guerra, no importa cuán «auténtica» sea, inevitablemente estrecha su alcance y como tal es en sí misma *una violenta abstracción de la totalidad*. Guste o no, negarse a luchar no es lo mismo para un nazi que asesina a judíos en el gueto que para un partisano que combate a los nazis; del mismo modo, en la guerra del Líbano de 1982, el «trauma» del estresado soldado israelí que

opera el tanque no es el mismo que el trauma del civil palestino al que está bombardeando. Centrarse en el primero solo sirve para ocultar lo que está en juego en la invasión israelí.

Fredric Jameson ha argumentado que el logro más celebrado de san Agustín (su invención de la profundidad psicológica del creyente, con toda la complejidad propia de la duda interna y la desesperación) es estrictamente correlativo a (o es el otro lado de) su legitimación del cristianismo como una religión de Estado y plenamente compatible con la destrucción de los últimos restos de política radical que quedaban en el edificio cristiano [22] . Lo mismo vale respecto a los renegados anticomunistas de la Guerra Fría: por lo general, su viraje contra el comunismo se produjo a la par que un giro hacia cierto freudismo, con su descubrimiento de la complejidad psicológica de las vidas individuales.

¿Significa esto, empero, que la única explicación veraz es una explicación des-subjetivizada, sin lugar alguno para la experiencia subjetiva? Es aquí donde debemos desplegar la distinción lacaniana entre el sujeto ($, el agente «barrado» no-psicológico) y la «persona»: lo que hay tras la pantalla de la riqueza de la «vida interior» de una persona no es la «realidad objetiva» sino el sujeto mismo –el sujeto *político*, en nuestro caso.

El acto de abstracción, de desgarrar, puede entenderse también como un acto de ceguera autoimpuesta, o un negarse a «verlo todo». En su obra *Ceguera y visión*, Paul de Man desarrolló una refinada lectura de la «deconstrucción» de Rousseau que realizó Derrida en *De la gramatología* [23] . La tesis de De Man es que, al presentar a Rousseau como un «logocentrista» atrapado en la metafísica de la presencia, Derrida ignora en qué medida las temáticas y movimientos teóricos implicados en la deconstrucción de esa metafísica ya están operativos en el texto de Rousseau; a menudo, la conclusión «deconstructiva» que Derrida está elaborando acerca de Rousseau ya ha sido articulada por el propio Rousseau. Además, esta omisión no es un accidente, sino una necesidad estructural: Derrida solamente puede ver (desplegar su lectura deconstructiva) aquello que ve a través de tal ceguera. Sería fácil demostrar la misma superposición paradójica de ceguera y comprensión en otras grandes lecturas derrideanas: por ejemplo en su detallada lectura de Hegel, en *Glas*. En *Glas*, la compleja estrategia teórica de demostrar cómo Hegel ignora que una condición de imposibilidad es una condición de posibilidad,

o cómo produce algo cuyo estatuto ha denegado para poder mantener su consistencia, paga el precio de acabar en una simplificación violenta de todo el marco que subyace al pensamiento de Hegel. Derrida lo reduce a una «metafísica de la presencia» idealista-absoluta, donde la automediación de la Idea es capaz de reducir toda alteridad, y todas las fórmulas de Hegel que van contra esta imagen se leen como otros signos de su sintomática inconsistencia, signos de que Hegel no está siendo capaz de controlar su propia producción teórica, y se ve forzado a decir más, o algo diferente, de lo que quería decir.

¿Pero cómo debemos leer esta co-dependencia de comprensión y ceguera? ¿Es posible evitar la típica lectura que se impone con una fuerza autoevidente, según la cual la co-dependencia de comprensión y ceguera es una indicación de nuestra finitud insuperable, de la imposibilidad radical propia de nuestra incapacidad para alcanzar el punto de vista de lo infinito, de llegar a una comprensión que ya no esté lastrada por ningún tipo de ceguera? Nuestra propuesta es que, en este punto, Hegel ofrece otra vía: aquello que llama «negatividad» puede expresarse, en términos de comprensión y ceguera, como el poder «positivo» de la «ceguera», la capacidad de ignorar partes de la realidad. ¿Cómo surge un concepto a partir de la confusa red de impresiones que tenemos de un objeto? Mediante el poder de la «abstracción», cegándose uno mismo frente a la mayor parte de características del objeto, reduciéndolo a sus aspectos constitutivos clave. El mayor poder de nuestra mente no consiste en ver más, sino en ver *menos* pero mejor, reducir la realidad a sus determinaciones conceptuales; solo esa «ceguera» genera la comprensión de lo que son realmente las cosas.

El mismo principio de «menos es más» vale para la lectura de un libro: en su maravilloso *Cómo hablar de los libros que no se han leído,* Pierre Bayard demuestra (adoptando una postura irónica que acaba tomándose bastante en serio) que, para expresar la idea o logro fundamental de un libro, a menudo es mejor *no* leerlo en absoluto –demasiados datos solo enturbian nuestra visión– [24] . Por ejemplo, muchos ensayos sobre el *Ulises* de Joyce –y a menudo los mejores– fueron escritos por investigadores que no habían leído todo el libro; lo mismo vale para los libros sobre Kant o Hegel, donde un conocimiento realmente detallado a menudo solo da lugar a una aburrida exégesis para especialistas, más que ideas claras y vivaces. Las mejores interpretaciones de Hegel son siempre

parciales: extrapolan la totalidad de una figura particular de su pensamiento o del movimiento dialéctico. Como regla general, lo que nos permite captar el pensamiento hegeliano en su momento más vivo no es la lectura de un grueso libro de Hegel, sino alguna observación chocante, detallada –a menudo errónea o unilateral– realizada por un intérprete.

La tensión entre comprensión y ceguera da cuenta del hecho de que Hegel utiliza el término *Begriff* (concepto) con dos significados opuestos: «concepto» como el núcleo mismo, la esencia, de la cosa, y «concepto» como «mero concepto» en contraste con «la cosa misma». Y debería tenerse en cuenta que lo mismo vale para su uso del término «sujeto»: el sujeto como elevado por encima de lo objetivo, como el principio de vida y mediación de los objetos, y el sujeto en la medida en que designa algo «meramente subjetivo», una impresión subjetivamente distorsionada respecto al modo en que las cosas son realmente. Es demasiado simple tratar estos dos aspectos recurriendo a la división entre «inferior» –que pertenece al enfoque abstracto del Entendimiento (la reducción del sujeto a lo «meramente subjetivo»)–, y «superior» –donde se sitúa el concepto realmente especulativo del Sujeto como principio mediador de la Vida o la realidad–. La clave está, más bien, en que el aspecto «inferior» es el constituyente clave de lo «superior»: uno supera lo «meramente subjetivo» precisamente al aceptarlo plenamente. Recordemos de nuevo el pasaje del Prefacio de la *Fenomenología* que celebra el poder disyuntivo del Entendimiento «abstracto»: Hegel no supera el carácter abstracto del Entendimiento cambiándolo sustancialmente (reemplazando la abstracción con la síntesis, etc.), sino percibiendo bajo nueva luz este mismo poder de abstracción: lo que a primera vista parece la debilidad del Entendimiento (su incapacidad para aprehender la realidad en toda su complejidad, su desgarrar el tejido viviente de la realidad) es de hecho su mayor poder.

Fenómenos, noúmenos y el límite

Aunque Kant deja claro que las antinomias resultan de la aplicación errónea de las categorías, y desaparecen en el momento en que clarificamos esta confusión y respetamos la fractura que separa a los noúmenos de los fenómenos, sin embargo insiste en que esta aplicación errónea no es un error contingente, sino una suerte de ilusión necesaria inscrita en el propio

funcionamiento de nuestra Razón. Es por eso necesario ser muy precisos al describir el paso de Kant a Hegel: con su revolución filosófica, Kant llevó a cabo una innovación cuya radicalidad él mismo ignoraba; pero, en un segundo momento, se retira de esta radicalidad y desesperadamente intenta navegar hacia las tranquilas aguas de una ontología más tradicional. Consiguientemente, para pasar «de Kant a Hegel» debemos movernos no «hacia adelante», sino hacia atrás: desechando el engañoso envoltorio y comprendiendo la auténtica radicalidad de la innovación de Kant. En este sentido Hegel fue literalmente «más kantiano que el propio Kant». Uno de los puntos más claros es la distinción entre fenómenos y noúmenos: la justificación explícita de Kant sobre por qué necesitamos introducir noúmenos queda dentro de los límites de la ontología tradicional, con su distinción entre apariencia y realidad auténtica; las apariencias no pueden mantenerse por sí solas, debe haber algo detrás de ellas que las sostenga:

> La razón de que no nos baste el sustrato de la sensibilidad y de que añadamos a los fenómenos unos noúmenos que solo el entendimiento puede pensar, se basa en lo siguiente. La sensibilidad, y su campo –el de los fenómenos–, se hallan, a su vez, limitados por el entendimiento, de forma que no se refieren a las cosas en sí mismas, sino solo al modo según el cual, debido a nuestra constitución subjetiva, las cosas se nos manifiestan. Tal ha sido el resultado de toda la estética trascendental, resultado que se desprende espontáneamente del concepto de fenómeno en general, a saber, que tiene que corresponder al fenómeno algo que no sea en sí mismo fenómeno. La razón se halla en que este no puede ser nada por sí mismo, fuera de nuestro modo de representación. Consiguientemente, si no queremos permanecer en un círculo constante, la palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo (prescindiendo incluso de la naturaleza de nuestra sensibilidad, base de la forma de nuestra intuición) tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad [25] .

Hay un choque implícito entre esta explicación, en la que fenómenos y noúmenos se distinguen como dos tipos (esferas) de objetos (positivamente existentes), y la tesis kantiana de que, puesto que los noúmenos son radicalmente trascendentes y nunca dados como objetos de nuestra experiencia, el concepto de noúmeno, pues, «no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa» [26] :

> la división de los objetos en fenómenos y noúmenos, al igual que la del mundo en mundo sensible y mundo inteligible, no puede ser admitida [en sentido positivo], aunque sí podemos dividir los conceptos en sensibles e intelectuales. En efecto, no podemos señalar ningún objeto a estos últimos, ni, por tanto, considerarlos como objetivamente válidos… Nuestro entendimiento obtiene de esta forma una ampliación negativa. En otras palabras, al llamar noúmenos a las

> cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos), el entendimiento no es limitado por la sensibilidad, sino que, por el contrario, es él el que limita esta última. Pero inmediatamente el entendimiento se pone límites a sí mismo admitiendo que no las conoce por medio de ninguna categoría y que, consiguientemente, solo puede pensarlas bajo el nombre de un algo desconocido [27] .

Cierto, podemos leer estas líneas como si simplemente reafirmaran la división habitual de todos los objetos en fenómenos y noúmenos: el «empleo negativo» del «noúmeno» solo reafirma la trascendencia radical del En-sí, su inaccesibilidad para nuestra experiencia: hay un campo interminable de cosas positivas allí fuera que nunca pueden convertirse en objetos de nuestra experiencia, de modo que podemos referirnos a ellas solo de un modo negativo, siendo bien conscientes de que son «en ellas mismas» plenamente positivas, son la causa efectiva y fundamento de los fenómenos. Pero, ¿no hay otro concepto, mucho más radical, acechando tras el concepto de noúmeno, a saber: la *pura negatividad, esto es, la autolimitación, de los fenómenos como tales,* opuesta a su limitación por otro dominio positivo trascendente? En este caso, la negatividad no es un reflejo especular de la positividad trascendental (solo podemos aprehender el En-sí trascendente de un modo negativo); por el contrario, toda figura positiva del En-sí es una «positivación» de la negatividad, una formación fantasmática que construimos para poder llenar la fractura de la negatividad. Como afirmó Hegel con insuperable claridad en su *Fenomenología:* tras la cortina de los fenómenos solo está lo que nosotros ponemos allí. La negatividad, por lo tanto, precede a la positividad trascendental; la autolimitación de los fenómenos precede a lo que está más allá del límite; este es el profundo sentido especulativo de la tesis de Kant de que la «división de los objetos en fenómenos y noúmenos, y del mundo en un mundo de la sensibilidad y un mundo del entendimiento, es… inadmisible en sentido positivo». El límite entre fenómenos y noúmenos no es el límite entre dos esferas positivas de objetos, puesto que *solo hay fenómenos y su (auto)limitación, su negatividad.* En el momento en que entendemos esto, en el momento en que tomamos más literalmente que el propio Kant la tesis sobre el uso negativo de los «noúmenos», pasamos de Kant a Hegel; pasamos a la negatividad hegeliana.

Este es el modo en que deberíamos interpretar la afirmación de que el entendimiento «limita la sensibilidad aplicando el término noúmenos a cosas en sí mismas (cosas no contempladas como apariencias). Al hacerlo,

al mismo tiempo se impone límites a sí mismo, reconociendo que no puede conocer estos noúmenos mediante ninguna de sus categorías». Nuestro entendimiento postula primero los noúmenos como el límite externo de la «sensibilidad» (esto es, del mundo fenoménico, de los objetos posibles de experiencia): postula otro dominio de objetos, inaccesibles para nosotros. Pero, al hacerlo así, «se limita a sí mismo»: admite que, puesto que los noúmenos son trascendentes, al no ser nunca un objeto de experiencia posible, no puede tratarlos legítimamente como objetos positivos. Es decir, para distinguir noúmenos y fenómenos como dos dominios positivos, nuestro entendimiento debería adoptar la posición de un meta-lenguaje exento de la limitación que suponen los fenómenos, y colocarse por encima de la división. Puesto que el sujeto mora entre los fenómenos, ¿cómo puede percibir su limitación (como ya señaló Wittgenstein, no podemos ver los límites de nuestro mundo desde nuestro mundo)? La única solución es que *la limitación de los fenómenos no es externa sino interna;* en otras palabras, que el campo de los fenómenos nunca es *en sí* un «Todo», completo, un Todo coherente; esta autolimitación de los fenómenos asume en Kant la forma de las antinomias de la razón pura. No es necesario ningún dominio trascendente de entidades nouménicas que limiten los fenómenos desde fuera; los fenómenos, con sus inconsistencias y sus autolimitaciones, son «todo lo que hay». La conclusión crucial que se extrae de esta autolimitación de los fenómenos es que es estrictamente correlativa a la subjetividad: hay un sujeto (trascendental) solo en cuanto correlativo a la inconsistencia, a la autolimitación, o de manera más radical, en cuanto correlativo a la «incompletitud ontológica» de la realidad fenoménica. En el momento en que concebimos la inconsistencia y la autolimitación de la realidad fenoménica como secundaria o como el efecto de la incapacidad del sujeto para experimentar el En-sí trascendente tal como este «es realmente», el sujeto (como autónomo-espontáneo) se convierte en un mero epifenómeno, y su libertad deviene una «mera apariencia» condicionada por el hecho de que los noúmenos son inaccesibles a ella. En términos más sencillos: yo me percibo como libre en la medida en que la causalidad que efectivamente me determina es inaccesible para mí. En otras palabras, la libertad del sujeto puede fundamentarse ontológicamente solo en la incompletitud ontológica de la realidad misma.

Y, por evitar el reproche obvio, este uso puramente negativo de los noúmenos de ningún modo implica un ingenuo «idealismo subjetivo», un

universo en el que no hay nada más que fenomenos subjetivos (auto)limitados: desde luego, ahí fuera hay cosas-procesos que todavía no han sido conocidos o descubiertos por nosotros, o lo que el realismo ingenuo designa como «realidad objetiva», pero es erróneo designarlo como nouménico; esta designación es *demasiado «subjetiva»*. Los noúmenos designan el En-sí *tal y como se nos aparece, inmerso en la realidad fenoménica;* si designamos nuestros no-conocimientos como «noúmenos», introducimos así una fractura que no está garantizada por su mera incognoscibilidad: no hay ninguna fractura misteriosa que nos separe de lo desconocido, lo desconocido es simplemente desconocido, indiferente a su ser-conocido. En otras palabras, no debemos olvidar nunca que lo que conocemos (como fenómenos) no está separado de las cosas en sí mismas por una línea divisoria, sino que es *constitutivo* de ellas: los fenómenos no forman un dominio ontológico especial, son simplemente parte de la realidad.

Esto nos lleva de vuelta a la crítica hegeliana de Kant, y su insistencia en la limitación que nuestra finitud impone sobre nuestro conocimiento. Bajo la modestia de Kant hay una oculta arrogancia: cuando Kant afirma que nosotros los humanos, limitados por nuestro Entendimiento finito, no podremos nunca llegar a conocer la totalidad del universo, él continúa representando esta tarea infinita como una tarea que otro Entendimiento, esta vez infinito, sí sería capaz de lograr; como si el problema fuera simplemente el de extender o extrapolar nuestra capacidad hasta la infinitud, en vez de cambiarla cualitativamente. El modelo de este falso razonamiento es la bien conocida idea naturalista-determinista de que si una mente infinita fuera capaz de conocer extensivamente todos los átomos en el universo, su posición, fuerza y movimiento, sería capaz de predecir su comportamiento futuro con la mayor precisión. Como si la idea misma de una mente finita extendida hasta la infinitud no careciera de sentido. Cuando nos representamos una mente capaz de aprehender la infinitud, la imagen a la que nos referimos es la de una mente capaz de algún modo de contar un número infinito de elementos, del mismo modo en que somos capaces de contar un número finito de ellos. En una imagen maravillosamente cruel, Hegel asimila el concepto de Kant de una mente infinita al modo en que un pobre organista de iglesia intenta explicar la grandeza de Dios a un sencillo campesino: «Del mismo modo en que tú conoces a cada individuo de nuestro pueblo por su nombre, Dios conoce

íntimamente a cada mosca entre el número infinito de moscas que vuelan a lo largo del globo…» [28] .

Esto nos lleva a la fractura entre lo que es explicable-en-principio y lo que es explicado-de-hecho; esta fractura opera continuamente en las ciencias cognitivas: el pensamiento es un producto del cerebro y, en principio, puede ser explicado en términos de procesos neuronales; que todavía no hayamos llegado a ello es solo una cuestión fáctica. Según este punto de vista, esta fractura es puramente cognitiva: es simplemente la fractura entre la limitación empírica de nuestro conocimiento de la realidad, y la realidad misma. Para Hegel, por el contrario, esta fractura es conceptual, categórica:

> La proposición que afirma que nuestro conocimiento real, auténticamente existente, el modo en que existe en este momento, articulado en explicaciones causales, es finito y no es siguiera conocimiento en el significado absoluto de la palabra, sino una mera certeza, es en última instancia no todavía una proposición acerca de los límites de nuestro conocimiento, sino una proposición acerca de la forma de nuestro conocimiento. Es una proposición conceptual, tautológica [29] .

El error reside en que el límite, que pertenece a la forma misma (a las categorías empleadas), se percibe erróneamente como una limitación empírica contingente. En el caso del cognitivismo: no es que tengamos ya el aparato categorial necesario para explicar la consciencia (procesos neuronales, etc.), y si aún no lo hemos logrado es a causa de la limitación empírica que supone la carencia de datos relevantes sobre el cerebro; la auténtica limitación radica en la forma de nuestro conocimiento, en el aparato categorial que estamos usando. En otras palabras, la fractura entre la forma del conocimiento y su limitación empírica está inscrita en esta misma forma. Kant es inconsistente en su tratamiento de las antinomias de la razón pura porque localiza la limitación en la finitud de nuestra experiencia temporal-empírica.

Aquí, entonces, la posibilidad se reduce: lo que aparece como posible-en-principio, reducido a la imposibilidad solo por nuestras limitaciones empíricas, se revela como algo imposible también en principio, en sus mismas determinaciones conceptual-formales. Sin embargo, el anverso de este estrechamiento del campo de lo posible es su extensión: la totalidad hegeliana no es meramente la totalidad del contenido realmente existente; incluye las posibilidades inmanentes a la constelación formada por lo existente. Para «aprehender una totalidad», uno debería incluir sus

posibilidades; para aprehender la verdad de lo que hay, uno debería incluir su fracaso, qué podría haber pasado que no ocurrió. ¿Pero por qué debería ser este el caso? Porque la totalidad hegeliana es una totalidad «comprometida», una totalidad abierta a la visión partidaria parcial, no una visión panorámica «neutral» que trascienda a las posiciones implicadas. Como reconocía Lukács, esta totalidad es accesible solo desde un punto de vista práctico que considere la posibilidad de cambiarla. Hegel tiene por consiguiente mucho que enseñarnos sobre el choque entre posibilidad y realidad efectiva. Por ejemplo, ¿qué implica el análisis dialéctico de un acontecimiento perteneciente al pasado, en especial las rupturas revolucionarias? ¿Realmente equivale a identificar, dentro de la confusión, la necesidad subyacente que gobernó el curso de los acontecimientos? ¿Y si lo opuesto es cierto, y el análisis dialéctico *reinserta la posibilidad en la necesidad del pasado* ? Hay algo de emergencia milagrosa e impredecible en cada paso que va de la «negación» a la «negación de la negación», en cada surgimiento de un nuevo Orden a partir del Caos de la desintegración, y por eso para Hegel el análisis dialéctico es siempre el análisis de acontecimientos *pasados* [30] . Ninguna deducción nos llevará del Caos al Orden; y localizar este momento del giro mágico, este impredecible trueque del Caos en Orden, es el auténtico objetivo del análisis dialéctico. Por ejemplo, la meta del análisis de la Revolución francesa no es desenterrar la «necesidad histórica» ínsita en el paso de 1789 al Terror jacobino, para después pasar al Termidor y al Imperio, sino más bien *reconstruir esta sucesión en términos de una serie de (por usar el anacronismo) decisiones existenciales tomadas por agentes que, inmersos en el torbellino de la acción, tuvieron que inventar un modo de escapar del callejón sin salida en el que se encontraban* (del mismo modo que Lacan reconceptualiza la sucesión de etapas oral, anal y fálica como una serie de inversiones dialécticas).

Por lo general, la famosa sugerencia de Hegel de que uno debería concebir el Absoluto no solo como sustancia, sino también como sujeto, invoca la desacreditada noción de algún tipo de «Sujeto absoluto», un mega-sujeto que crea el universo y vigila nuestro destino. Para Hegel, sin embargo, el sujeto, en su misma esencia, también representa la finitud, el corte, la fractura de la negatividad, que es la razón por la que Dios solamente deviene sujeto mediante la Encarnación: antes de la Encarnación, Él no es en sí mismo un mega-sujeto que gobierna el universo. Kant y

Hegel son a menudo colocados en frentes opuestos respecto a la división entre finito e infinito: el sujeto hegeliano como el Uno totalizador e infinito que media toda multiplicidad, y el sujeto kantiano marcado por la finitud y la fractura que le separa para siempre de la Cosa. ¿No es exactamente el caso opuesto, a un nivel más fundamental? La función básica del sujeto trascendental kantiano es realizar continuamente la síntesis trascendental de la apercepción, y llevar a la multitud de impresiones sensibles hacia el Uno. El sujeto hegeliano, por contra, es el agente de la división, de la fractura, de la negatividad, del redoble; es la «caída» de la Sustancia hacia la finitud.

Consiguientemente, es importante no confundir el «espíritu objetivo» de Hegel con el concepto diltheyano de forma-de-vida, un mundo histórico concreto como «espíritu objetivizado», como el producto de un pueblo o de su genio colectivo: en el momento en que hacemos esto, malinterpretamos por completo la idea de «espíritu objetivo». El espíritu objetivo es el espíritu en su forma objetiva, vivido por los individuos como una imposición externa, incluso como un freno; no hay un super-Sujeto colectivo o espiritual que sea el autor del «espíritu objetivo», o cuya «objetivación» sería este espíritu. En pocas palabras, para Hegel no hay Sujeto colectivo, no hay ningún Espíritu-Sujeto más allá de los humanos individuales. Ahí reside la paradoja del «espíritu objetivo»: es independiente de los individuos, existe para ellos como dado, preexistente, como la presuposición de su actividad; y en todo caso sigue siendo espíritu, es decir, algo que existe solo en la medida en que los individuos referencian su actividad en él o lo adoptan solo como *su* (pre)suposición [31] .

El diferendo

Esta no puede sino parecer una interpretación antitética respecto a la típica lectura de Hegel como el «idealista absoluto». Hay un agradable ejercicio, dentro del género de *meterse con Žižek*, que ilustra perfectamente esta fractura que me separa a mí del concepto hegeliano de sentido común; el autor toma como punto de partida un pasaje de mi prefacio a la nueva edición de *Porque no saben lo que hacen*, que supuestamente demuestra «lo mal que Žižek conoce a Hegel». Originariamente yo había escrito:

> Hegel no tiene nada que ver con esa visión pseudohegeliana (defendida por algunos hegelianos conservadores como Bradley y McTaggart) de la sociedad como un Todo orgánico y

armonioso, dentro del cual cada miembro afirma su «igualdad» con los otros mediante la realización de su deber, ocupando su lugar particular, y contribuyendo así a la armonía del Todo. Para Hegel, por el contrario, el «mundo trascendente de la informidad» (en resumen: el Absoluto) está en guerra *consigo mismo;* esto significa que la informidad (auto)destructiva (negatividad absoluta y autorrelacionada) debe aparecer como tal en el reino de la realidad finita. La clave del concepto hegeliano del Terror revolucionario [en la *Fenomenología*] consiste precisamente en que es un momento necesario en el despliegue de la libertad [32] .

A partir de esto, mi crítico genera este comentario mordaz:

Corrijamos: Bradley (y los idealistas británicos en general) no fueron malos lectores de Hegel en lo que respecta a la filosofía política… Hegel estaba bastante interesado, desde sus años de estudiante hasta la culminación de su Sistema, en la posibilidad de vivir la sociedad como una existencia armoniosa, la experiencia de estar reconciliado con el mundo y con la vida en él. Al comienzo, esto tomó la forma de una idealización romántica de la vida griega como una suerte de *natürliche Harmonie;* llegada la época de sus escritos de Jena, Hegel ya se había convertido en un crítico de esta tendencia en el pensamiento de sus contemporáneos.

Si un hombre moderno tuviera que reconciliarse con su mundo, solo podría ser a través de una *moralische Harmonie,* una armonía que no sea meramente dada sino que sea comprehendida en el pensamiento; un hombre no debe ser solo una parte en armonía de su sociedad, sino que debe reconocer esta armonía, debe captar su existencia (incluyendo lo que es más «interior» y privado para él, como sus emociones y sentimientos religiosos) como integrada en el todo de la vida. La mayor parte de las críticas de Hegel a la sociedad en la que vive alegan que esta no permite lo suficiente esta reconciliación; la vida de los individuos privados es demasiado abstracta respecto a los asuntos del Estado (o la Iglesia, u otras organizaciones sociales), o el Estado (o la iglesia, u otras organizaciones sociales) no permite lo suficiente la libre autodeterminación de los actores individuales para hacer lo que mejor juzguen conveniente. Hegel no piensa que la *moralische Harmonie* sea imposible; por el contrario, la posibilidad de esta armonía es el logro más alto de la civilización moderna (y su sirviente filosófico, el Sistema de Hegel, está dirigido a ayudar a que esta *Harmonie* se materialice plenamente). Este es el «fin de la Historia»: con la modernidad, el Espíritu conoce su mundo como su propio producto, asume lo que le es dado como un producto implícito del Espíritu, como algo que puede ser comprendido racionalmente; y el mundo social del «Espíritu Objetivo» es un lugar en el que el Espíritu puede sentirse «en su otro como en casa consigo mismo», donde las peculiaridades individuales de un sujeto particular son reconocidas como determinaciones del «universal» de la sociedad, y no algo sobre y contra ella.

Žižek está completamente equivocado respecto a «el Absoluto» de Hegel: no es un *nihil*, un «mundo trascendente de informidad», o cualquier otra trascendencia como la cosa en sí. El Absoluto de Hegel no es la schellinguiana «noche en la que todas las vacas son oscuras»; el Absoluto es la cosa más llena de contenido que hay. El Absoluto es un universal concreto; tiene su ser, su verdad, solo en las determinaciones particulares («momentos») que constituyen el sistema de Hegel –aquellos que constituyen la tríada de Lógica, Naturaleza y Espíritu–. El Absoluto no está «en guerra consigo mismo»; el Absoluto se particulariza en la separatividad de la naturaleza y retorna a la unidad consigo mismo en la reconciliación de la separatividad con la unidad. Por expresarlo en términos religiosos, el Padre engendra al Hijo, y ellos están unidos en el Espíritu de caridad que procede de ambos; Dios crea un mundo «caído» de desorden, entra en él su único Hijo, y el mundo se reconcilia con Dios a través de la vida del Espíritu; el individuo

pecador, separado de Dios, se convierte en un hijo adoptado por Dios en la comunidad del Espíritu. El Absoluto no desata la guerra dentro de la comedia divina.

La «negatividad absoluta y autonegadora» *[sic]* del Terror es un momento de la historia, al igual que la caída de Adán es un momento en la historia de salvación cristiana. Para Hegel el Terror es un ejemplo de «universal abstracto»: en la «libertad absoluta» se le niega el reconocimiento (como adecuado para el universal, para la Razón) a cualquier contenido «dado»; es así como acabamos con ese «Ser Supremo» puramente formal de la Revolución francesa, y su presunción de «libertad, igualdad y fraternidad», aunque el Estado real fuera una tiranía de la peor especie. La «clave» de la referencia de Hegel al Terror no sería «que es un momento necesario en el despliegue de la libertad» (pues esto se podría aplicar a cualquier cosa que Hegel introduzca en su Sistema), sino que el Terror muestra lo que ocurre cuando la pulsión por el Universal en la vida humana adopta una forma utópica, intentando construir todo de nuevo a partir del pensamiento puro, en vez de reconocer y cultivar lo que ya es racional en la vida humana [33] .

Aquí nos encontramos con el *diferendo* en su forma más pura, y en la medida en que permanecemos dentro de los límites de la interpretación típica de manual, la noción de Hegel que subyace a esta crítica parecerá no solo convincente, sino incluso obvia –como si lo que yo estuviera ofreciendo fuera una lectura excéntrica contra la que es suficiente con recordar los hechos más básicos conocidos por cualquier estudiante de Hegel–. Por eso responder a esta crítica es casi vergonzoso para mí: todo lo que afirma acerca de Hegel es algo que conozco muy bien, desde luego, puesto que consiste precisamente en la imagen predominante de Hegel que pretendo cuestionar, así que no puede imputárseme tal cual… La pregunta sin embargo sigue siendo: ¿qué justifica que yo pueda rechazar esta imagen? Comencemos con la última frase del citado pasaje: después de admitir que el Terror revolucionario era necesario (en un sentido puramente formal, como un momento subordinado en el desarrollo), mi crítico lo reduce al resultado de una elección equivocada: el Terror «muestra lo que ocurre cuando el impulso hacia el Universal en la vida humana adopta una forma utópica, intentando construir todo de nuevo a partir del pensamiento puro», y estalla cuando, en vez de «reconocer y cultivar lo que ya es racional en la vida humana», esto es, en vez de buscar y defender la racionalidad subyacente del orden existente e imponer cambios en la continuidad con esta tradición, la gente quiere escenificar una ruptura violenta con el pasado, darle la vuelta al mundo y comenzar de nuevo, desde el año cero. El problema aquí es que es precisamente esta cualidad de la Revolución francesa la que Hegel celebraba sin ambigüedades hacia el

final de su vida; estas son sus palabras en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal:*

> Se ha dicho que la Revolución francesa fue el resultado de la filosofía y, no sin motivo, se ha llamado a la filosofía *Weltweisheit* [sabiduría universal]: pues no solo es verdadera en y para sí, como la pura esencia de las cosas, sino que también es verdadera en su forma viva, tal como aparece en los asuntos del mundo. En consecuencia, no debemos contradecir la afirmación de que la revolución recibió su primer impulso de la filosofía… Desde que el Sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que la existencia del hombre se centrase en su cabeza, esto es, en el pensamiento, por cuya inspiración crea el mundo de la realidad… Hasta entonces, el hombre no había avanzado hasta el reconocimiento del principio de que el pensamiento debería gobernar la realidad espiritual. Gloriosa alba mental, por tanto, la de aquella jubilosa época, en la que ni un solo pensamiento quedó sin compartir. Nobles emociones conmovieron los espíritus de los hombres; un entusiasmo espiritual estremeció al mundo entero, como si la reconciliación de lo divino y de lo secular se consiguiera entonces por vez primera [34] .

Esto, desde luego, no impidió que Hegel analizara fríamente la necesidad interna de este estallido de libertad abstracta que se convierte en su opuesto, el Terror revolucionario autodestructivo. Y no se debería nunca olvidar que la crítica de Hegel es inmanente, y acepta el principio básico de la Revolución francesa (y su suplemento esencial, la Revolución haitiana). Hay que ser muy claros aquí: Hegel no suscribe en modo alguno la típica crítica progresista de la Revolución francesa, que sitúa el giro decisivo a peor en 1792-1793 y cuyo ideal es un *1789 sin 1793*, la fase liberal sin la radicalización jacobina. Para Hegel, 1793-1794 es una consecuencia inmanente y necesaria de 1789; en 1792 no había posibilidad ya de emprender un camino más «moderado» sin deshacer la Revolución misma. Solo el Terror «abstracto» de la Revolución francesa crea las condiciones para la «libertad concreta» posrevolucionaria.

Podríamos explicarlo como una alternativa ante la que caben varios modos de elegir, y en este caso Hegel sigue aquí un axioma paradójico que tiene que ver con la temporalidad lógica en ese momento del elegir. La primera elección debe ser la elección equivocada. Solo la elección equivocada crea las condiciones para la elección correcta. Ahí reside la temporalidad de un proceso dialéctico: hay una elección, pero en dos etapas. La primera elección es entre el «viejo» orden orgánico y la ruptura violenta con ese orden, y aquí deberíamos correr el riesgo de optar por «lo peor». Esta primera elección despeja el camino para el nuevo comienzo y crea la condición de su propia superación, pues solo podemos elegir entre

esta universalidad abstracta y la universalidad concreta después de que haya hecho su trabajo la negatividad radical –el «terror»– de la universalidad abstracta. No hay ningún modo de eliminar el salto temporal y presentar la elección como una triple posibilidad, como la elección entre el viejo orden orgánico sustancial, su negación abstracta, y una nueva universalidad concreta.

Es esta prioridad paradójica de la «elección equivocada» la que permite comprender la «reconciliación» hegeliana: no se trata de una armonía orgánica de un Todo dentro del cual cada momento se atiene a su lugar particular, y que se alza por oposición a un espacio desgarrado en el que cada momento intenta afirmar su autonomía unilateral. Cada momento particular *sí* se afirma plenamente en su autonomía unilateral, pero esta afirmación lleva a su ruina, a su autodestrucción, y *esta* es la «reconciliación» hegeliana: no una reconciliación directa en el reconocimiento mutuo, sino una reconciliación en y mediante la lucha misma. La «armonía» que retrata Hegel es la extraña armonía de los «extremos», la violenta danza enloquecida en la que cada extremo se convierte en su opuesto. Dentro de esta danza enloquecida, el Absoluto no es el continente, espacio o campo dentro del cual sus momentos particulares están en guerra; el Absoluto está directamente implicado en la lucha. Aquí, de nuevo, mi crítico malinterpreta mi afirmación de que «el "mundo trascendente de la informidad" (en resumen: el Absoluto) está en guerra consigo mismo; esto significa que la informidad (auto)destructiva (la negatividad absoluta, autorrelacionada) debe aparecer como tal en el reino de la realidad finita»: él lee estas líneas como si yo estuviera afirmando que el Absoluto hegeliano es la negatividad abstracta de un Universal que suspende todo su contenido particular, la proverbial noche en la que todas las vacas son negras, y entonces triunfantemente formula la elemental afirmación de que, por el contrario, el Absoluto hegeliano es un universal concreto. Pero la elección propuesta aquí por mi crítico –la elección entre universalidad abstracta y sistema orgánico concreto en el que el universal engendra y contiene la riqueza de sus determinaciones particulares– es falsa: lo que falta aquí es la tercera elección, que es aquella realmente hegeliana y justamente la que invocaba yo en el pasaje citado. Es decir: la elección de la *universalidad abstracta como tal, en su oposición a su contenido particular, que aparece dentro de su propio contenido particular* (como una de sus propias especies), y se encuentra entre sus especies como

su propia «determinación oposicional». En *este* sentido «el “mundo trascendente de la informidad” (en resumen: el Absoluto) está en guerra consigo mismo» y «la informidad (auto)destructiva (la negatividad absoluta, autorrelacionada) debe aparecer como tal en el reino de la realidad finita»: esta universalidad abstracta se hace «concreta» no solo desplegándose en la serie de sus determinaciones particulares, sino *incluyéndose a sí misma en esta serie*. A causa de esta autoinclusión (autorreferencialidad), el Absoluto está «en guerra consigo mismo», como en el caso del Terror revolucionario, donde la negatividad abstracta ya no es un En-sí trascendente, sino que aparece «en su determinación oposicional», como una fuerza particular que se opone y destruye todo (otro) contenido particular. En términos hegelianos más tradicionales, esto es lo que significa decir que, en un proceso dialéctico, cada oposición externa, cada lucha entre el sujeto y su opuesto externo, da lugar a una «contradicción interna», a una lucha del sujeto consigo mismo: en su lucha contra la Fe, la Ilustración está en guerra consigo misma, se opone a su propia sustancia. Al negar que el Absoluto esté «en guerra consigo mismo», se niega el núcleo mismo del proceso dialéctico hegeliano, reduciéndolo a una suerte de Absoluto oriental, un *medium* neutral o pasivo en el que los particulares luchan entre ellos.

Por esta razón mi crítico se equivoca cuando afirma que el Absoluto

> no está «en guerra consigo mismo»; el Absoluto se particulariza en la separatividad de la naturaleza y retorna a la unidad consigo mismo en la reconciliación de la separatividad con la unidad. Por expresarlo en términos religiosos, el Padre engendra al Hijo, y ellos se unen en el Espíritu de la caridad que procede de ambos; Dios crea un mundo «caído» de desorden, entra en él con su único Hijo, y el mundo se reconcilia con Dios a través de la vida del Espíritu; el individuo pecador, separado de Dios, se convierte en un hijo adoptado de Dios en la comunidad del Espíritu [35] .

Aunque esto pueda parecer un resumen fiel del despliegue del Absoluto en Hegel, obvia la característica principal; el hecho de que, como Hegel repite una y otra vez, el Absoluto es «el resultado de sí mismo», el producto de su propia actividad. Lo que esto significa es que en el sentido estricto del término no hay un Absoluto que se externalice o particularice y después se reúna con su Otredad alienada: el Absoluto surge de este proceso de alienación; es decir, en cuanto resultado de su propia actividad, el Absoluto no «es» nada más que su «retorno a sí mismo». La noción de un Absoluto que se externaliza y después se reconcilia con su Otredad presupone al

Absoluto como dado por adelantado, antes del proceso de su devenir; postula como punto de partida lo que es efectivamente su resultado. La insuficiencia de esta típica explicación para dar cuenta del proceso se hace palpable cuando mi crítico la expresa en términos religiosos: en una lectura detallada, destaca el modo en que evoca dos «tríadas» diferentes, primero la tríada del Padre que engendra al Hijo y después se reúne con él en el Espíritu; y luego la tríada del Dios que crea un mundo caído y después se reconcilia con él entrando con el disfraz de Cristo, su Hijo. Es verdad que de este modo «el individuo pecador, separado de Dios, se convierte en un hijo adoptado por Dios en la comunidad del Espíritu»; sin embargo, el precio que se paga por esto es que Dios mismo debe estar separado de sí mismo, y que tenga que morir en la crucifixión de su Hijo. ¿No es la muerte de Cristo la prueba definitiva de que, en la tensión entre Dios y el mundo caído, Dios está en guerra consigo mismo, y por eso debe «entrar» en el mundo caído bajo la forma de su determinación oposicional, como un individuo miserable llamado Jesús?

Negación de la negación

Pero, ¿no es la afirmación de que el Absoluto es el «resultado de sí mismo», el producto de su propia actividad, otro sofisma que recuerda al Barón de Münchhausen? Dieter Henrich expresó esta cuestión en términos filosóficos cuando explicó que Hegel nunca consiguió presentar claramente la «matriz» básica de su procedimiento dialéctico y darnos «un discurso de segundo orden que pudiera explicar lo que estaba haciendo en cada paso teórico. Creo que sin esa clave que os estoy ofreciendo [lectores míos], el sistema sigue siendo en última instancia inaccesible» [36] . Como es bien sabido, Henrich intenta encontrar esta clave en su ensayo clásico sobre la lógica de la reflexión de Hegel: su postura es que donde más se acercó Hegel a articular la matriz básica de este procedimiento fue cuando, al comienzo de su lógica de la Esencia, se ocupa brevemente de los diferentes modos de reflexión. La cuestión, como siempre, es si esta clave proporciona lo que promete: ¿realmente abre la puerta para acceder al secreto más íntimo de la dialéctica de Hegel? Así es como Henrich comienza su explicación:

> Comenzar solo con la negación implica no tener *nada más que negación.* Para no tener nada más que negación, necesitamos más de una vez la negación, ya que, para Hegel, la negación es *relacional* en el sentido de que debe haber algo que niega. Pero en la medida en que no haya nada que la negación pueda negar –y habiendo establecido que *solo* tenemos la negación–, la negación solo puede negarse *a sí misma.* De manera acorde, *la negación autónoma* solo puede ser una negación *de la negación.* Esto significa que la negación autónoma es originalmente autorreferencial: para tener solo negación, tenemos que tener la negación dos veces…
>
> *No* tenemos, en primer lugar, alguna proposición particular, después la negación de ella, y luego una ulterior negación de la negación, que nos devuelva la proposición [37] .

Para el razonamiento de sentido común, todo esto es, desde luego, sofistería carente de sentido: no se puede comenzar con la negación, la negación presupone una entidad positiva, que es negada. Por esta razón es crucial explicar lo que quiere decirse por negación autorreferencial mediante ejemplos convincentes, y aquí parece que Henrich no está a la altura: persiste un salto entre la antes citada determinación abstracta de la negación autorrelacionada y el ejemplo del procedimiento de Hegel, proporcionado por Henrich algunas páginas antes:

> [Hegel] sigue esta estrategia: invoca la idea de Kant de autonomía (autodeterminación completa) como criterio, y después observa que hay varios modos en los que el agente individual puede adquirir y observar este principio… El análisis crítico del filósofo puede mostrar ahora que sigue presente la discrepancia entre las exigencias de autonomía y el estado de consciencia o disposicional que ya ha alcanzado el agente. Además, la prueba de esta discrepancia es la justificación de la exigencia de una forma superior de vida moral. Esta forma superior elimina los defectos de las anteriores y de este modo se completa… la nueva forma requiere que la anterior siga estando presente, anticipando la terminación, aunque no sea la forma definitiva [38] .

Para ilustrar este mismo procedimiento (de un modo que, desde luego, contradice la orientación política de Henrich), destaquemos cómo la crítica marxista de la libertad e igualdad «burguesas» proporciona un caso perfecto de ese *pleroma* (realización plena de la ley): si nos quedamos en el nivel de la igualdad y libertad meramente legales, esto tiene consecuencias que llevan a la autonegación inmanente de libertad e igualdad (la no-libertad y desigualdad de los trabajadores explotados que «libremente» venden su fuerza de trabajo en el mercado). El principio legal abstracto de libertad e igualdad debe suplementarse entonces por una organización social de la producción que ya no permita que el principio quede anulado en su misma materialización. El principio de libertad e igualdad se ve por tanto «asumido»: negado, pero de tal modo que se mantiene en un nivel superior

[39] . Este ejemplo nos permite aclarar el paradójico punto de partida de la «clave» de Henrich: Hegel en realidad no comienza con la negación, comienza con una positividad aparente que, tras un examen más detallado, inmediatamente se muestra como su propia negación: así que, en nuestro ejemplo, la libertad e igualdad «burguesas» positivas se revelan (en su materialización) como sus opuestos, su propia negación. Esta no es todavía negación auténtica, negación como un movimiento de mediación: el movimiento auténtico comienza cuando la forma original (que «es» su propia negación) es negada o reemplazada por una forma superior; y la «negación de la negación» acaece cuando somos conscientes de que esta forma superior que negaba a la primera mantiene efectivamente (e incluso afirma con más fuerza) el punto de partida. En otras palabras; lo hace auténticamente real, le confiere algún contenido positivo. La afirmación inmediata de la libertad e igualdad en realidad *es* su opuesto, su autodestrucción; solo cuando es negada o elevada a un nivel superior (en la organización socialmente justa de la economía, etcétera) es cuando la libertad y la igualdad se hacen *realmente existentes.* Por esta razón, al final de su *Ciencia de la lógica,* Hegel afirma que si uno quiere contar los momentos del proceso dialéctico, pueden contarse tanto en tres como en cuatro pasos –lo que es negado ya está negado en sí mismo–. Pero hay una cuestión adicional. No se trata solo de que si uno se apega a la autonomía subjetiva abstracta prescindiendo de su realización más concreta, como en nuestro ejemplo, esta autonomía se niegue a sí misma; sino que este «apego» es necesario e inevitable, no se puede saltar sobre él y continuar directamente hacia una forma superior más concreta: solo a través del «excesivo» apegarse a la forma inferior es posible que tenga lugar la autonegación que después crea la necesidad (o abre el espacio) para la forma superior. (Recordemos el ejemplo de Hegel de la Revolución francesa: la libertad e igualdad «abstractas» primero *debieron* negarse a sí mismas en un [o revelarse como un] Terror absoluto; solo de este modo pudo crearse el espacio para un Estado «concreto» posrevolucionario.)

Podemos ver claramente aquí lo que está mal en una de las habituales críticas de sentido común dirigidas a Hegel: «Hegel siempre presupone que el movimiendo continúa –una tesis se opone a su antítesis, la “contradicción” se agrava, pasamos a la nueva posición, etc., etc.–, pero ¿y si un momento se niega a verse implicado en el movimiento total? O si insiste en (o se resigna a) su particularidad inerte: “Bien, yo soy incoherente

conmigo mismo, ¿y qué? Prefiero permanecer donde estoy…”». Esta crítica yerra el blanco: lejos de ser una anormalidad amenazadora, una excepción al movimiento dialéctico «normal», esto –que un momento se niegue a dejarse llevar por el movimiento, y se aferre a su identidad particular– es precisamente lo que suele ocurrir. Un momento se convierte en su opuesto precisamente al aferrarse a lo que es, al negarse a reconocer que su verdad está en su momento opuesto.

¿No es el *crimen* un ejemplo mucho más radical (en términos políticos *y* teóricos), que encaja mejor con la descripción abstracta de Henrich de ese comenzar con la negación para después alcanzar una nueva positividad a través de la negación autorrelacionada ? El personaje central de la novela de suspense de G. K. Chesterton *El hombre que fue jueves* es el misterioso jefe de un departamento supersecreto de Scotland Yard que está convencido de que «una conspiración puramente intelectual pronto amenazará la existencia misma de la civilización»:

> Está convencido de que el mundo científico y el mundo artístico traman, sordamente, una cruzada contra la Familia y el Estado. En consecuencia, ha organizado un cuerpo especial de policías, que son, al mismo tiempo, filósofos. La misión de estos es observar el fermento naciente de la conspiración, para combatirla, no solo en el sentido penal, sino en el terreno de la controversia… El oficio de policía filósofo… es a la vez más atrevido y más sutil que el de un detective vulgar. Este tiene que ir a las tabernas sospechosas para arrestar ladrones. Nosotros vamos a los tés artísticos para descubrir pesimistas. El detective vulgar, hojeando un libro mayor o un diario, adivina un crimen pasado. Nosotros, hojeando un libro de sonetos, adivinamos un crimen futuro. A nosotros nos toca remontar hasta el origen de esos temerosos pensamientos que conducen a los hombres al fanatismo intelectual y al crimen intelectual [40] .

¿No suscribirían pensadores tan diferentes como Popper, Adorno y Levinas una versión solo ligeramente modificada de esta idea, donde el auténtico crimen político es denominado «totalitarismo» y el mayor crimen filosófico se condensa en el concepto de «totalidad»? Hay un camino directo que lleva desde el concepto filosófico de totalidad hacia el totalitarismo político, y la tarea del «policía filosófico» es la de descubrir a partir de uno de los diálogos de Platón o un tratado de Rousseau que un crimen político está a punto de cometerse. El polícia político cotidiano va a reuniones secretas para arrestar a revolucionarios; el policía filosófico va a simposios filosóficos para detectar a defensores de la totalidad. El policía antiterrorista corriente intenta detectar a aquellos que se preparan para volar puentes y edificios; el policía filosófico intenta detectar a aquellos que están a punto de deconstruir las bases morales y religiosas de nuestras sociedades.

La misma idea fue formulada ya por Heinrich Heine en su *Historia de la religión y la filosofía en Alemania*, de 1834, aunque como un hecho positivo, admirable: «Anotad esto, orgullosos hombres de acción: no sois más que peones inconscientes de los hombres del pensamiento, los cuales, en humilde aislamiento, han predeterminado a menudo todo vuestro hacer del modo más exacto» [41] . Como dirían los conservadores culturales hoy en día, los filósofos deconstruccionistas son mucho más peligrosos que los auténticos terroristas: mientras que los últimos desean derrocar nuestro sistema ético-político para imponer su propio régimen ético-religioso, los deconstruccionistas quieren socavar el orden como tal:

> Afirmamos que el criminal peligroso es el criminal culto; que, hoy por hoy, el más peligroso de los criminales es el filósofo moderno que ha roto con todas las leyes. En comparación con él, los ladrones y los bígamos casi resultan de una perfecta moralidad, y mi corazón está con ellos. Por lo menos, aceptan el ideal humano fundamental, ¡si bien lo procuran por caminos equivocados! Los ladrones creen en la propiedad, y si procuran apropiársela solo es por el excesivo amor que les inspira. Pero, al filósofo, la idea misma de la propiedad le disgusta, y quisiera destruir hasta la idea de posesión personal. Los bígamos creen en el matrimonio: de otro modo, no se someterían a la formalidad solemne y ritual de la bigamia. Pero el filósofo desprecia el matrimonio. Los asesinos respetan la vida humana, solo que desean alcanzar una plenitud de vida propia, a expensas de las vidas que consideran inferiores a la suya. Pero el filósofo odia la vida, ya en sí mismo o en sus semejantes… El criminal común es un mal hombre, pero, en todo caso, puede asegurarse que es un hombre bueno condicional. Con solo destruir un obstáculo, por ejemplo un tío rico, está dispuesto a aceptar el universo y a dar gracias a Dios. Es un reformador: no un anarquista. Pretende limpiar el edificio: no derrumbarlo. Pero el filósofo perverso no trata de alterar las cosas, sino de aniquilarlas [42] .

Este provocador análisis demuestra la limitación de Chesterton y la inadecuación de su hegelianismo: lo que no ve es que *el crimen universal(izado) ya no es un crimen; se asume (niega/conserva) como crimen y cambia de la trasgresión a un nuevo orden.* Está en lo cierto al afirmar que, comparado con el filósofo «totalmente sin ley», los ladrones, bígamos, o incluso asesinos, son esencialmente morales: un ladrón es «condicionalmente honrado», no niega la propiedad *como tal,* solo quiere más propiedad para sí mismo, y una vez la adquiera la respetará completamente. La conclusión que arroja todo esto es que el *crimen es como tal «esencialmente moral»,* que desea simplemente un específico reordenamiento ilegal del orden moral global que después permanecerá inalterado. En un espíritu plenamente hegeliano, deberíamos llevar esta proposición (la de la «moralidad esencial» del crimen) tan lejos como su inversión inmanente: no solo el crimen es «esencialmente moral» (en

hegeliano: un momento inherente del despliegue de los antagonismos y «contradicciones» internas del concepto mismo de orden moral, y no algo que perturbe el orden moral desde fuera, como una intrusión accidental), sino que *la moralidad misma es esencialmente criminal.* Y lo es, una vez más, no solo en el sentido de que el orden moral universal necesariamente «se niega» en los crímenes particulares. De manera más radical, el crimen es esencialmente moral en el sentido de que *el modo en que la moralidad (y en el caso del robo, la propiedad) se afirma a sí misma es ya de por sí un crimen;* «la propiedad *es* un robo», como solían decir en el siglo XIX . Es decir, deberíamos pasar del robo como violación criminal particular de la forma universal de la propiedad, a la forma universal misma como una violación criminal: lo que Chesterton no consigue percibir es que el «crimen universalizado» que él sitúa en la «filosofía moderna sin ley» y su equivalente político, el movimiento «anarquista» que apunta a la destrucción de la totalidad de la vida civilizada, *ya existen bajo la forma del imperio de la ley,* de modo que el antagonismo entre ley y crimen se muestra como inherente al crimen, como el antagonismo entre crimen universal y particular [43] . Esta idea ya fue propuesta nada menos que por Richard Wagner quien, en su manuscrito para la obra *Jesús de Nazaret,* escrito entre finales de 1848 y principios de 1849, atribuye a Jesús una serie de suplementos alternativos a los diez mandamientos:

> El mandamiento dice: «No cometerás adulterio». Pero yo os digo: «No os caséis sin amor». Un matrimonio sin amor queda roto en cuanto se contrae, y quien ha cortejado sin amor ya ha quebrantado el casamiento. Si seguís mi mandamiento, ¿cómo podéis romperlo, si os pide hacer lo que desean vuestro corazón y vuestra alma? Pero, si os casáis sin amor, os juntáis al margen del amor de Dios y, con vuestra boda, pecáis contra Dios; y este pecado se venga en vuestro empeño contra la ley del hombre, porque así rompéis los votos del matrimonio [44] .

Hay que prestar atención a la sustitución de ciertas palabras: Jesús «internaliza» la prohibición, haciéndola mucho más severa (la Ley dice que no se cometa adulterio, pero yo digo que si tú ya deseas a la mujer del prójimo en tu mente, es lo mismo que si hubieras cometido adulterio, etc.); Wagner también la internaliza, pero de un modo diferente; la dimensión interior no es la de la intención, sino la del amor que tendría que acompañar a la Ley (matrimonio). El auténtico adulterio no es copular fuera del matrimonio, sino copular en un matrimonio sin amor: el adulterio simplemente viola la Ley desde fuera, mientras que el matrimonio sin amor la destruye desde dentro, volviendo a la letra de la Ley contra su mismo

espíritu. Así que, por parafrasear de nuevo a Brecht: ¿qué es un mero adulterio comparado con el adulterio que es un matrimonio sin amor? No es casual que la fórmula que subyace a la idea de Wagner, «el matrimonio es adulterio», recuerde a la de Proudhon, «la propiedad es un robo»; en los tormentosos acontecimientos de 1848, Wagner no fue solo un feuerbachiano que celebraba el amor sexual, sino también un revolucionario proudhoniano que exigía la abolición de la propiedad privada; así que no es ninguna sorpresa que, en la misma página, Wagner atribuya a Jesús un suplemento proudhoniano al «¡No robarás!»:

> También esta es una buena ley: no robarás ni codiciarás bienes ajenos. Quien vaya contra ella, peca; pero yo os protejo de ese pecado en la medida en que os enseño «Ama a tu prójimo como a ti mismo», lo que también significa: «No acumules tesoros, porque los robas a tu prójimo y le haces pasar hambre; pues cuando tus tesoros están salvaguardados por la ley del hombre, incitas a tu prójimo a pecar contra ella» [45] .

Este es el modo en que debería concebirse el «suplemento» cristiano a la Biblia: como una «negación de la negación» propiamente hegeliana, que reside en el giro decisivo que va de la *distorsión de un concepto,* a la *distorsión constitutiva de este concepto* (a este concepto como una distorsión-en-sí). Recordemos de nuevo el lema dialéctico de Proudhon «la propiedad es un robo»: la «negación de la negación» es aquí el giro del robo como distorsión («negación», violación) de la propiedad, a la dimensión del robo inscrita en el concepto mismo de propiedad (nadie tiene el derecho de poseer plenamente los medios de producción; son por naturaleza inherentemente colectivos, de modo que toda afirmación «esto es mío» es ilegítima). Como ya hemos visto, lo mismo vale para el crimen y la ley, para el paso del crimen como distorsión («negación») de la ley al crimen como aquello que sostiene la ley misma, la idea de la ley como crimen universalizado. Deberíamos advertir que, en este concepto de «negación de la negación», la unidad que abarca a los dos términos opuestos es la más «inferior» o «transgresora»: el crimen no es un momento de automediación de la Ley (ni el robo un momento de automediación de la propiedad); la oposición de crimen y ley es inherente al crimen, la ley es una subespecie del crimen, la negación autorrelacionada del crimen (del mismo modo que la propiedad es la negación autorrelacionada del robo). Y, en última instancia, ¿no vale el mismo ejemplo para la naturaleza? Aquí la «negación de la negación» es el cambio que va de la idea de que estamos violando alguna suerte de orden en equilibrio, a la idea de que imponer sobre lo Real

tal noción de orden en equilibrio es en sí la mayor violación; y por eso la premisa (incluso el primer axioma) de toda ecología radical es «no hay Naturaleza». Chesterton escribió: «Quita lo sobrenatural y lo que te queda es lo antinatural». Deberíamos apoyar esta afirmación, pero en un sentido opuesto al pretendido por Chesterton: deberíamos aceptar que la naturaleza es «antinatural», un espectáculo monstruoso de perturbaciones contingentes sin ninguna razón o principio interno. La misma inversión dialéctica caracteriza al concepto de violencia: no se trata solo de que un estallido de violencia es a menudo un *passage à l'acte,* una señal de impotencia; deberíamos afirmar que esta inversión es inherente al concepto de violencia como tal, y no solo una característica o signo de una violencia deficiente. La violencia *como tal* –la necesidad de atacar al oponente– es un signo de impotencia, de la exclusión del agente respecto a aquello a lo que ataca. Trato con violencia solo a lo que escapa a mi control, a aquello que no puedo regular o dirigir desde dentro.

Las líneas antes citadas de Wagner no pueden sino evocar los famosos pasajes del *Manifiesto comunista* que responden al reproche burgués de que el comunismo quiere abolir la libertad, la propiedad y la familia: es la libertad capitalista la que, en cuanto libertad de comprar y vender en el mercado, es la forma de la no-libertad para aquellos que no tienen más que su fuerza de trabajo para vender; es la propiedad capitalista la que es en sí misma una «abolición» de la propiedad para aquellos que no poseen los medios de producción; es el matrimonio burgués el que es una prostitución universalizada. En todos estos casos la oposición externa es internalizada, de modo que un término opuesto se convierte en la forma de aparición del otro (la libertad burguesa es la forma de aparición de la no-libertad de la mayoría, etc.). Sin embargo, al menos en el caso de la libertad, para Marx esto significa que el comunismo no abolirá la libertad, sino que, mediante la abolición de la servidumbre capitalista, traerá consigo la libertad realmente existente, una libertad que ya no será la forma de aparición de su opuesto. Por consiguiente, la libertad no es una forma de aparición de su opuesto, sino solo la falsa libertad, la libertad distorsionada por relaciones de dominación.

Por debajo de la dialéctica de la «negación de la negación», se impone un enfoque «normativo» habermasiano: ¿cómo podemos hablar de crimen sin un concepto anterior que corresponda a ese orden legal que es violado por la transgresión criminal? En otras palabras, ¿no se autodestruye el concepto

de ley como crimen universalizado o autonegado? Esto, precisamente, es lo que un enfoque auténticamente dialéctico rechaza: lo que precede a la transgresión es solo un estado de cosas neutral, ni bueno ni malo (ni propiedad ni robo, ni ley ni crimen); el equilibrio de este estado de cosas se ve entonces violado, y la norma positiva (ley, propiedad) se alza como un movimiento secundario, como un intento de contrarrestar y contener la transgresión. Respecto a la dialéctica de la libertad, esto significa que es la libertad «alienada y burguesa» misma la que crea las condiciones y abre el espacio para la libertad «efectivamente existente» [46] .

El cambio desde la negación hacia la negación de la negación es, por lo tanto, un cambio de la dimensión objetiva a la subjetiva: en la negación directa, el sujeto observa un cambio en el objeto (su desintegración, su movimiento hacia su opuesto), mientras que en la negación de la negación, el sujeto se incluye a sí mismo en el proceso, tomando en cuenta cómo el proceso que está observando le afecta. Tomemos el ejemplo «más elevado», el de la crucifixión: el sujeto primero observa la «negación» más radical imaginable, la muerte de Dios; después, se hace consciente de cómo la muerte de Dios abre el espacio para su propia libertad (subjetiva).

Tal lectura de la negación de la negación va contra la extendida noción según la cual la primera negación es la división o particularización de la esencia interna, su externalización, y la segunda negación es la superación de esa división. No es ninguna sorpresa que esta noción causara que tantos intérpretes de Hegel se burlaran de la negación de la negación como un mecanismo mágico que garantizaba que el resultado del proceso fuera siempre feliz. En 1953, el joven Louis Althusser publicó un texto en *La revue de l'enseignement philosophique* en el que felicitaba a Stalin por rechazar que la «negación de la negación» fuera una ley universal de la dialéctica [47] , un rechazo compartido por Mao. Es fácil entender este rechazo como la expresión del espíritu de la lucha, del «Uno se divide en Dos»: no hay reunificación, ninguna síntesis final, la lucha continúa por siempre. Sin embargo, la «síntesis» dialéctica hegeliana debe diferenciarse claramente del modelo de «síntesis-de-los-opuestos» con el que se la identifica a menudo. En el psicoanálisis, este modelo tiene dos versiones. La primera es *subjetivista:* el tratamiento psicoanalítico se concibe como la apropiación reflexiva de la sustancia inconsciente alienada, y en una primera aproximación podría parecer que el famoso *wo es war soll ich*

werden de Freud encaja perfectamente con el proceso de «la sustancia inconsciente que deviene sujeto». La segunda versión es *sustancialista*, y no debería resultar sorprendente para los auténticos freudianos que la primera persona en proponerla fuera Jung, el archi-renegado, con su pseudohegeliana «teoría de la compensación». (En la oposición entre Freud y Jung, Freud fue el verdadero hegeliano.) La idea básica de la «teoría de la compensación» es la elevación del Inconsciente a la Verdad sustancial oculta del sujeto humano; con nuestro subjetivismo racionalista unilateral, en Occidente hemos perdido de vista esta Verdad sustancial en lo más profundo de nuestro ser:

> Cada vez que la vida procede unilateralmente en cualquier dirección, la autorregulación del organismo produce en el inconsciente una acumulación de todos aquellos factores que juegan una parte demasiado pequeña en la existencia consciente del individuo. Por esta razón he presentado la teoría de la compensación del inconsciente como un complemento a la teoría de la represión [48] .

Es fácil comprobar cómo se relaciona esto con los síntomas neuróticos y su disolución terapéutica: cuando el ego se hace demasiado estrecho y rígido, excluyendo las («irracionales») tendencias que no encajan con su (auto)imagen, estas tendencias retornan bajo la forma de síntomas neuróticos. Por ejemplo, cuando un hombre limita su «sombra» *(anima)* femenina, desgajándola de su identidad, esta retorna para acosarle, adoptando la forma de figuras monstruosas y obscenas que no es capaz de reconocer, y que experimenta como brutales intrusiones ajenas. El objetivo de la terapia, por lo tanto, no es eliminar estos síntomas, sino integrarlos en un Yo más amplio que trascienda los estrechos límites del ego. Los síntomas representan fuerzas que no son en sí mismas malvadas ni destructivas: lo que las hace tales es la falsa perspectiva del ego, o como habría dicho Hegel, el mal reside en la mirada misma, que ve el mal en todas partes. De modo que cuando el ego se ve acechado por síntomas neuróticos, la tarea del terapeuta es conseguir que el paciente vea cómo su ego es parte del problema, no su solución: el paciente debe cambiar su perspectiva y reconocer en sus síntomas la expresión violenta de la parte denegada de sí mismo. La auténtica enfermedad es la del ego mismo, y los síntomas neuróticos son intentos desesperados de curación, intentos por reestablecer el equilibrio perturbado por el estrecho marco del ego, que ha excluido partes vitales del contenido del Yo:

> Una neurosis es eliminada realmente solo cuando ha desechado la actitud falsa del ego. No la curamos; ella nos cura. Un hombre está enfermo, pero la enfermedad es el intento de curación propio de la naturaleza, y lo que el neurótico arroja lejos de él como absolutamente carente de valor, contiene el oro auténtico que no podremos encontrar en ningún otro sitio [49] .

No sorprende que algunos partidarios de Jung vean en esta «teoría de la compensación» una inspiración hegeliana:

> Fue Hegel quien afirmó que el único modo de que cejara la batalla entre una tesis y una antítesis era a través de la construcción de una *síntesis* que incluyera elementos de ambas partes y trascendiera la oposición. Aunque Jung negara que Hegel fuera una influencia en su pensamiento, es difícil de imaginar el pensamiento junguiano sin el modelo hegeliano que entiende la superación del conflicto a través de la creación de un «tercero» trascendente que no es ni tesis ni antítesis, sino una nueva entidad en la que ambas están incluidas [50] .

Aquí, sin embargo, Jung estaba por una vez en lo cierto: realmente no hay rastros de Hegel en la «teoría de la compensación» de Jung. Esto podría parecer demasiado apresurado, puesto que muchas de las fórmulas de Jung efectivamente se remiten al concepto hegeliano de reconciliación del sujeto con su sustancia alienada; cómo el sujeto debe reconocer, en el poder ajeno que combate, la parte no reconocida de su propia sustancia. Esta dialéctica del reconocimiento pertenece efectivamente al joven Hegel; encuentra su expresión definitiva en los fragmentos del periodo de Jena sobre el amor y la reconciliación, y más tarde en la lectura hegeliana de *Antígona* como el enfrentamiento trágico de dos posiciones opuestas, la de Antígona y la de Creonte, ambos cegados por su unilateralidad y por tanto incapaces de reconocer en el otro el momento de su propia verdad. Esta es la expresión más «hegeliana» de Jung: «El individuo se ve enfrentado a la necesidad de reconocer y aceptar lo que es diferente y extraño como parte de su propia vida, como una suerte de “también-Yo”» [51] .

¿Es posible decir, de acuerdo con «reconocer y aceptar lo que es diferente y extraño como parte de su propia vida», que el objetivo del proceso analítico es, de un modo vagamente hegeliano, permitir que el paciente «ponga en su lugar» los compromisos libidinales que caracterizan a su posición subjetiva, y llegar a la verdad acerca de su deseo? No, por una razón bien simple y precisa: porque no hay ninguna verdad sustancial que deba ser reapropiada, en la que el sujeto o paciente pueda reconocer su auténtico lugar. Deberíamos rechazar entonces la matriz que subyace al primer intento filosófico relevante de establecer el vínculo entre Hegel y el psicoanálisis, es decir, aquella emprendida dentro de la tradición de la

Escuela de Fráncfort, elaborada por primera vez por Jürgen Habermas en *Conocimiento e interés,* y que después adquiriría su forma definitiva en *Libido y sociedad,* de Helmut Dahmer. La matriz básica que está en juego aquí nos la proporciona la homología entre el proceso hegeliano de la alienación y su superación mediante la mediación subjetiva –o reapropiación reflexiva– del contenido sustancial alienado, y el proceso freudiano de represión y superación de esta a través del proceso analítico, donde el paciente es conducido a reconocer su propio contenido en lo que se le aparecía como extrañas formaciones del inconsciente. Como la reflexión hegeliana, el psicoanálisis no genera conocimiento neutral-objetivo, sino un conocimiento «práctico» que, cuando es subjetivamente asumido, cambia radicalmente a su portador.

Desde un punto de vista contemporáneo, es fácil ver las limitaciones de tal concepto de reconciliación; basta con intentar aplicarlo al combate entre los nazis y los judíos. De nuevo, en un primer vistazo parece adecuado aquí el concepto junguiano de «sombra» en cuanto álter ego no reconocido: ¿no parece haber un extraño eco entre la predilección nazi por los alemanes arios y la autopercepción de los judíos como el pueblo elegido? ¿No fue ya Schönberg el que desechó el racismo nazi como una miserable imitación de la identidad judía como pueblo elegido? ¿Y no sería de todas formas obsceno decir que cada uno de estos dos contendientes debería reconocer en su oponente su propia verdad y sustancia, su segundo Yo? Para los judíos esto solo podría significar que debieran reconocer cómo, bajo la forma del odio nazi hacia ellos, sufrían una reacción al hecho de que se hubieran excluido a sí mismos de la vida comunitaria orgánica, y por ello se habían abandonado a una existencia sin raíces, alienada. Resulta inmediatamente claro lo erróneo de todo esto: lo que falta es la asimetría radical de los polos opuestos. Mientras que (la figura antisemita de) el «Judío» en realidad es una especie de «síntoma» del nazismo, el nazismo definitivamente no es de ningún modo un síntoma simétrico del judaísmo, el retorno de lo reprimido, su verdad interior, pues es una obscenidad decir que, en su lucha contra el nazismo, los judíos «desperdician como absolutamente carente de valor el oro auténtico que nunca habrían encontrado en otro lugar».

La oposición de polos esconde por consiguiente el hecho de que uno de los polos ya es la unidad de los dos –de modo que, para Hegel, no hay necesidad alguna de un tercer elemento que una a los dos– [52] . Por esta razón la dialéctica de Hegel es radicalmente carente de fundamento,

abismal, un proceso de la autorrelación del Dos que carece de cualquier Tercero. Por ejemplo, no hay ningún Tercero externo, ningún Fundamento, ningún *medium* compartido en el que la oposición entre ley y crimen sea «sintetizada»: la «verdad» dialéctica de su oposición es que el crimen es su propia especie, la unidad abarcadora de sí mismo y su opuesto. Respecto a la oposición entre individualismo liberal y el fundamentalismo, los comunitaristas de hoy defienden una suerte de junguiana «teoría de la compensación»: en Occidente ponemos demasiado énfasis en el individualismo, ignorando los vínculos comunitarios, que después retornan para acecharnos encarnados en la amenaza fundamentalista. El modo de combatir el fundamentalismo es cambiar nuestra propia visión, reconocer en él la imagen distorsionada del aspecto olvidado de nuestra propia identidad. La solución consiste en restaurar el equilibrio adecuado entre individuo y comunidad, creando un cuerpo social en el que la libertad colectiva e individual orgánicamente se suplementan. Lo que es erróneo en esta argumentación es la figura de una armonía entre los dos principios opuestos. Deberíamos comenzar, por el contrario, con la «contradicción» inmanente (antagonismo) del individualismo capitalista; el fundamentalismo es en última instancia un fenómeno secundario, «reactivo»; un intento de contrarrestar y «gentrificar» este antagonismo.

Para Hegel, por lo tanto, el objetivo no es (re)establecer la simetría y equilibrio de los dos principios opuestos, sino reconocer en un polo el síntoma del fracaso del otro (y *no viceversa*): el fundamentalismo es un síntoma del liberalismo, Antígona es un síntoma de Creonte, etc. La solución consiste en revolucionar o cambiar el término universal mismo (liberalismo, etc.), de modo que ya no requiera un síntoma como garantía de su unidad. Consiguientemente, el modo de superar la tensión entre individualismo secular y fundamentalismo religioso no es encontrar un equilibrio adecuado entre los dos, sino abolir o superar la fuente del problema, el antagonismo sito en el corazón mismo del proyecto individualista capitalista.

Este movimiento hacia la negatividad autorrelacionada es lo que está ausente en el budismo zen, que también se apoya en una suerte de «negación de la negación»: en primer lugar, negamos el carácter sustancial de la realidad y afirmamos que el único Absoluto es el Vacío mismo; y después superamos el Vacío en la medida en que todavía se opone a la realidad positiva y afirma la identidad final de la pluralidad de fenómenos y

el Vacío. Por esto la característica básica de la ontología budista es la noción de la radical interdependencia de los fenómenos: los fenómenos son totalmente no-sustanciales, no hay nada detrás de ellos, ningún Fundamento, solo el Vacío; es decir, si aislamos una cosa de sus relaciones con otras cosas e intentamos aprehenderla como es «en sí misma», solo obtenemos Vacío. En el nirvana, asumimos existencialmente este Vacío; no negando los fenómenos, sino al asumir plenamente su carácter no-sustancial. La implicación ética de este concepto de Vacío es que «el bien no tiene ninguna prioridad sobre el mal. La prioridad del bien sobre el mal es un imperativo ético, pero no una condición humana real» [53] . «Bien y mal son completamente interdependientes. No hay bien sin mal y viceversa. No hay nadeidad sin algoidad y viceversa» [54] . Cuando somos conscientes de esto (no solo conceptualmente, sino también en el plano existencial), alcanzamos «el punto en el que no hay ni bien ni mal, ni vida ni muerte, ni nadeidad ni algoidad… Esto es la libertad» [55] . Llegados a este punto, «Yo no soy ni bueno ni malo. Yo no soy nada en absoluto» [56] . Desde esta postura, incluso la dialéctica de Hegel no parece suficientemente radical: para Hegel, el Ser todavía tiene prioridad sobre la Nada, la negatividad está contenida dentro del movimiento automediado del Espíritu absoluto, que mantiene así una mínima parte de identidad sustancial, y la hegeliana «astucia de la razón» indica que una fuerza sustancial subyace al juego mutuo de fenómenos, dirigiéndolo teleológicamente.

Desde el punto de vista hegeliano, lo que falta aquí es la paradoja propiamente dialéctica de una Nadeidad que es *previa* a la Algoidad y, más aún, de un extraño Algo que es *menos* que nada. En otras palabras, la inter-relación y de-sustancialización de la realidad en el budismo siguen situadas en el nivel de la completa interdependencia de los polos opuestos: ningún bien sin mal, ningún algo sin nada, y viceversa; y podemos superar esta dualidad solo retirándonos al abismo del Vacío absoluto e incondicional. ¿Y qué tal un proceso dialéctico realmente hegeliano en el que la negatividad no se vea reducida a una automediación del Absoluto positivo, sino que la realidad positiva aparezca como resultado de la negatividad autorrelacionada (o respecto a la ética: una dialéctica en la que el bien es un mal autonegado o automediado)?

Forma y contenido

¿Puede la matriz de la «reapropiación subjetiva del contenido objetivo alienado» aplicarse también al «retorno a Freud» de Lacan? ¿No se dirige toda la fuerza interpretativa de su lectura de Freud contra tal reapropiación subjetiva de la Otredad alienada? Para Lacan, ¿no es la alienación del sujeto en el Otro constitutiva de la subjetividad? La respuesta obvia es no. Sin embargo, nuestro objetivo es dar a este «no» un giro diferente al habitual: no cortar el vínculo que conecta a Lacan con Hegel (un camino que siguió cada vez más el propio Lacan), sino realizar, al leer a Hegel a través de Lacan, un nuevo «retorno a Hegel», es decir, perfilar los contornos de un Hegel diferente, un Hegel que ya no encaje en la matriz subjetivista del sujeto que se apropia de todo contenido sustancial (internalizándolo a través de la mediación conceptual, asumiéndolo, idealizándolo).

Uno de los mejores indicadores de la dimensión que se resiste a la comprensión pseudohegeliana del tratamiento psicoanalítico como proceso de apropiación del contenido reprimido por parte del paciente es la paradoja de la perversión en el edificio teórico freudiano: la perversión demuestra la insuficiencia de la simple lógica de la transgresión. La sabiduría típica nos dice que los pervertidos en realidad hacen lo que los histéricos solo sueñan con hacer, pues «todo está permitido» en la perversión, el perverso abiertamente lleva a cabo todo el contenido reprimido –y sin embargo, como subraya Freud, *en ningún sitio la represión es tan fuerte como en la perversión*, un hecho ampliamente confirmado por nuestra realidad tardo-capitalista, en la que la permisividad sexual total causa ansiedad e impotencia o frigidez en vez de liberación–. Esto nos obliga a trazar una distinción entre el contenido reprimido y la forma de la represión, donde la forma sigue operativa incluso después de que el contenido ya no esté reprimido –en pocas palabras, el sujeto puede apropiarse plenamente del contenido reprimido, pero la represión continúa–. Comentando un breve sueño de uno de sus pacientes (una mujer que al principio se negó a relatar el sueño a Freud «porque era muy indiferenciable y confuso»), que mostró ser una referencia al hecho de que la paciente estaba embarazada pero dudaba de quién fuera el padre del bebé (es decir, la paternidad era «indistinguible y confusa»), Freud extrae una conclusión dialéctica crucial:

> Por consiguiente, la falta de claridad que mostraba el sueño era también un fragmento del material que lo suscitó. Un fragmento de ese contenido había sido figurado en la *forma* del

sueño. *La forma del sueño o del soñar se usa con asombrosa frecuencia para figurar el contenido oculto* [57] .

La fractura entre forma y contenido aquí es plenamente dialéctica, en contraste con la fractura trascendental cuya clave es que todo contenido aparece dentro de un marco formal a priori, y por ello siempre deberíamos ser conscientes del marco trascendental invisible que «constituye» el contenido que percibimos –o, en términos estructurales, deberíamos distinguir entre los elementos y lugares formales que estos elementos ocupan–. Solo realizamos el correcto análisis dialéctico de una forma cuando concebimos un cierto procedimiento formal no como si expresara cierto aspecto del contenido (narrativo), sino como si marcara o señalara aquella parte del contenido que está excluido de la línea narrativa explícita, de modo que –y aquí reside la auténtica clave teórica– si queremos reconstruir «todo» el contenido narrativo, debemos ir más allá del contenido narrativo explícito como tal e incluir aquellas características formales que actúan como representantes del aspecto «reprimido» del contenido [58] . Por adoptar el bien conocido ejemplo del análisis de los melodramas: el exceso emocional que no puede expresarse directamente en la línea narrativa encuentra su salida en un acompañamiento musical ridículamente sentimental, o en otras características formales.

Un buen ejemplo es el modo en que *Jean de Florette* y *Manon des Sources*, de Claude Berri, desplazan la película original de Marcel Pagnol (y su posterior novelización) en la que están basadas. El original de Pagnol conserva rastros de la «auténtica» vida comunitaria provincial francesa, con sus antiguos, casi paganos, patrones religiosos; mientras que las películas de Berri fracasan en su esfuerzo de recuperar el espíritu de esta comunidad cerrada y premoderna. Sin embargo, inesperadamente, el anverso inherente al universo de Pagnol es la teatralidad de la acción y el elemento de irónica distancia y comicidad, mientras que las películas de Berri, aunque rodadas de manera más «realista», colocan el énfasis en el destino (el *leitmotif* musical de las películas está basado en *La forza del destino* de Verdi) y en el exceso melodramático cuya histeria a menudo bordea el ridículo (como la escena en que, después de que la lluvia inunde su campo, un desesperado Jean llora y clama al cielo). De modo que, paradójicamente, la comunidad cerrada, ritualizada y premoderna implica comicidad teatral e ironía, mientras que el retrato «realista» moderno implica Destino y exceso

melodramático. A este respecto, las dos películas de Berri deben oponerse a *Rompiendo las olas* de Lars von Trier: en ambos casos, estamos frente a la tensión entre forma y contenido; sin embargo, en *Rompiendo las olas* el exceso se encuentra en el contenido (la sutil forma pseudodocumental hace palpable este exceso), mientras que en Berri el exceso en la forma oculta, y hace así palpable el fallo del contenido, la imposibilidad de realizar hoy en día una tragedia clásica pura del Destino.

Ahí radica la consecuencia clave del movimiento de Kant a Hegel: la fractura misma entre contenido y forma debe reflejarse de nuevo en el contenido mismo, como indicación de que el contenido no es todo, de que algo fue reprimido/excluido de él. Esta exclusión que establece la forma misma es la «represión primordial» *(Ur-Verdrängung)*, y no importa cuánto saquemos a la luz del contenido reprimido, esta represión primordial persiste. ¿Cómo explicamos esto? La respuesta inmediata implica la identidad de la represión con el retorno de lo reprimido, lo que significa que el contenido reprimido no preexiste a la represión, sino que es retroactivamente constituido por el proceso mismo de la represión. A través de diferentes formas de negación u ocultamiento (condensación, desplazamiento, denegación, negación…), se permite a lo reprimido penetrar el discurso público consciente, encontrar eco en él (el ejemplo más directo viene de Freud; cuando uno de sus pacientes dijo: «No sé quién es esta mujer de mi sueño, ¡pero estoy seguro de que no es mi madre!», la madre, lo reprimido, entró en el discurso). Lo que obtenemos aquí es otro tipo de «negación de la negación», es decir, el contenido es negado o reprimido, pero esta represión se niega a sí misma en el gesto, bajo la forma de un retorno de lo reprimido (por esta misma razón aquí no hay una negación de la negación auténticamente hegeliana). La lógica parece similar a la relación entre pecado y Ley en san Pablo, donde no hay pecado sin Ley y la Ley misma crea la transgresión que intenta suavizar, de modo que si eliminamos la Ley, también perdemos lo que la Ley intentaba «reprimir» –o, en términos más freudianos: si retiramos la «represión», también perdemos el contenido reprimido–. ¿No es la prueba que aporta el típico paciente de hoy en día, cuya reacción al mismo sueño sería: «No sé quién es esta mujer de mi sueño, ¡pero estoy seguro de que tiene algo que ver con mi madre!»? El paciente lo afirma, pero no hay liberación alguna, ningún efecto-de-verdad, no hay cambio alguno en su posición subjetiva; ¿por qué? ¿Qué es lo que permanece «reprimido» incluso cuando se han derrumbado

las barreras que impedían el acceso al contenido reprimido? La primera respuesta, desde luego, es: la forma misma. Es decir, tanto la forma positiva como la negativa («esta es mi madre»; «esta no es mi madre») se mueven dentro del mismo campo, el campo de la forma simbólica, y aquello en lo que deberíamos centrarnos es en una «represión» mucho más radical, constitutiva de esta forma misma: lo que Lacan (en algún lugar) llamó castración simbólica o prohibición del incesto, un gesto negativo que sostiene a la forma simbólica, de modo que incluso cuando decimos «¡Esta es mi madre!», la madre ya se ha perdido. O lo que es lo mismo, este gesto negativo sostiene la fractura mínima entre lo simbólico y lo Real, entre la realidad (simbólica) y lo Real imposible.

Sin embargo, en la medida en que tratamos aquí con la mediación auténticamente dialéctica entre forma y contenido, no deberíamos reducir la represión primordial simplemente a la forma de una fractura: algo insiste, una extraña positividad de un «contenido» excesivo no solo impermeable a la negación, sino producido por el proceso mismo de la negación (autorrelacionada) redoblada. Consiguientemente, este algo no es simplemente un resto de lo Real presimbólico que se resiste a la negación simbólica, sino una X espectral llamada por Lacan el *objet a* o plus-de-goce. Aquí aparece la distinción clave de Lacan entre placer *(Lust, plaisir)* y goce *(Geniessen, jouissance):* lo que está «más allá del principio de placer» es el goce mismo, la pulsión como tal. La paradoja básica del *goce* es que es tanto imposible *como* inevitable: nunca se alcanza plenamente pero, simultáneamente, nunca podemos librarnos de él –cada renuncia al goce genera un goce en la renuncia, cada obstáculo al deseo genera el deseo de un obstáculo, y así sucesivamente–. Esta inversión proporciona la definición mínima del plus-de-goce: implica un paradójico «placer en el dolor». Esto es, cuando Lacan utiliza el término *plus-de-jouir* hay que hacerse otra ingenua pero vital pregunta: ¿en qué consiste este plusvalor? ¿Es meramente un incremento cualitativo del placer ordinario? La ambigüedad de la expresión francesa es decisiva aquí: puede significar tanto «plus-de-goce» como «ningún goce». El plus de goce sobre el mero placer se genera por la presencia del opuesto del placer, esto es, el dolor; es la parte de la *jouissance* que se resiste a ser contenida por la homeostasis, por el principio de placer; es el exceso de placer producido por la «represión» misma, y por eso lo perdemos si abolimos la represión. Esto es lo que obvia Herbert Marcuse en su *Eros y civilización,* cuando propone

una distinción entre «represión básica» («las “modificaciones” necesarias de los instintos para la perpetuación de la raza humana en la civilización») y «plus-de-represión» («las restricciones necesitadas por la dominación social»):

> Aunque cualquier forma del principio de la realidad exige un considerable grado y magnitud de control represivo sobre los instintos, las instituciones históricas específicas de dominación introducen controles *adicionales* sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada. Estos controles adicionales, que salen de las instituciones específicas de dominación, son los que llamamos *plus-de-represión* [59] .

Marcuse ofrece como ejemplos de plus-de-represión «las modificaciones y refracciones de la energía instintiva necesitada para la perpetuación de la familia monógama-patriarcal, para la división jerárquica del trabajo, o para el control público sobre la existencia privada de los individuos» [60] . Aunque concede que la represión básica y el plus-de-represión están de facto inextricablemente entrelazados, deberíamos dar un paso más allá y problematizar su distinción conceptual: la paradoja de la economía libidinal es el hecho de que ese plusvalor o exceso es necesario incluso para su funcionamiento más «básico». Un edificio ideológico «soborna» a los sujetos para que acepten la «represión» o la renuncia, ofreciéndoles plus-de-goce (el *plus-de-jouir* de Lacan); es decir, goce generado por la renuncia «excesiva» al goce mismo. El plus-de-goce es por definición goce-en-el-dolor. (Su caso más paradigmático es el lema fascista «¡Renuncia a los placeres corruptos! ¡Sacrifícate por tu país!», un lema que promete un goce obsceno obtenido por medio de esta misma renuncia.) Por lo tanto, no se puede tener solo represión «básica» sin plus-de-represión, puesto que el goce generado por el plus-de-represión es el que hace de la represión «básica» algo palpable para los sujetos. La paradoja que estamos abordando aquí es, por tanto, una suerte de «menos es más»: «más» represión es menos traumática, se acepta más fácilmente, que menos represión. Cuando la represión cede terreno, se hace mucho más difícil de soportar, y provoca la rebelión. (Esta puede ser una de las razones por las que las revoluciones estallan no cuando la opresión está en su punto más alto, sino cuando disminuye hasta un nivel más «razonable» o «racional»; la disminución priva a la represión del aura que la hace aceptable.)

Por volver a Hegel: ¿puede afirmarse realmente que este exceso, producido por el proceso mismo de negación autorrelacionada, está más allá

de su alcance? En un pasaje olvidado del subcapítulo de la *Fenomenología* que describe la estructura del utilitarista universo ilustrado, Hegel (por primera vez) formula la paradoja básica del «principio de placer»: la mayor amenaza al placer no es una escasez que evita un acceso pleno a él, sino el exceso mismo de placer. En el universo utilitario, «todo existe para el placer y deleite [del hombre], y cuando viene por primera vez de la mano de Dios, camina por la tierra como en un jardín plantado para él». Pero lo que perturba este paraíso es que, habiendo también «arrancado la fruta del árbol del conocimiento del bien y el mal», la naturaleza inherentemente buena del hombre

> se halla constituida también de tal modo, que el exceso de deleite la daña; o más bien la singularidad del hombre tiene también en ella su más allá, puede ir más allá de sí misma y destruirse. En contraste con ello, la razón es para él un medio útil para limitar convenientemente este ir más allá, o más bien para conservarse a sí mismo en el ir más allá de lo determinado; pues esta es la fuerza de la conciencia. El goce de la esencia consciente en sí universal debe ser él mismo, en cuanto a la multiplicidad y la duración, no algo determinado, sino universal; la medida tiene, por tanto, la determinación de impedir que el placer se vea interrumpido en su multiplicidad y en su duración; es decir, la determinación de la medida es *lo no medido* [61] .

Esta lección se nos inculca por medio de la publicidad: para disfrutar nuestro producto plena y permanentemente, debemos gozarlo en su justa medida (beber razonablemente, consumir solo una barrita de chocolate de una vez…); solo tal restricción garantiza la auténtica «sin medida», una prolongada vida de placer; como apuntó Lacan, el principio de placer freudiano no es un principio de goce extático sin límites, sino un principio de restricción.

La prueba de que la versión hegeliana del principio de «más allá del placer» está inserta en su concepto de subjetividad, radica en su definición del sujeto como «la actividad de la racionalidad formal dirigida a satisfacer los impulsos» [62] . Esta idea se desarrolla en su Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal:*

> [El hombre,] conociendo lo real como ideal, cesa de ser algo natural, cesa de estar entregado meramente a sus intuiciones e impulsos inmediatos, a la satisfacción y producción de estos impulsos. La prueba de que sabe esto es que reprime sus impulsos. Coloca lo ideal, el pensamiento, *entre* la violencia del impulso y su satisfacción. Ambas cosas están unidas en el animal, el cual no rompe por sí mismo esta unión (que solo por el dolor o el temor puede romperse). En el hombre, el impulso existe antes de que (o sin que) lo satisfaga. Pudiendo reprimir o dejar correr sus impulsos, obra el hombre según *fines* y se determina según lo

> universal. El hombre ha de *determinar* qué fin debe ser el suyo, pudiendo proponerse como fin incluso lo totalmente universal [63] .

Esto significa que la racionalidad, en primer lugar solo interponiéndose como una agencia para la mejor satisfacción de los impulsos, acaba subordinando todos los objetivos naturales a sí misma («postulando sus presuposiciones») y deviniendo su propio objeto: la racionalidad en primer lugar surge como

> un cálculo hedonista que apunta a la satisfacción general de mis impulsos (en la felicidad); pero finalmente, si debo ser plenamente satisfecho en mi acción –en la medida en que es mía–, el principio de racionalidad que debo aplicar no debe ser condicional sobre un fin contingente como la felicidad (que puede depender de alguna concepción de preferencia desiderativa que no puedo saber si es mía, puesto que otros pueden haber influido en mi selección de ella). Más bien, el principio de mi acción debe implicar mi voluntad de estar presente en mi acción como agente libre [64] .

No sorprende entonces que la identidad de opuestos sea claramente discernible en el caso del placer y el deber. No solo es posible elevar el placer a un deber (como el hedonista narcisista); es posible también elevar el deber a un placer (como el moralista sentimental). ¿Y qué ocurre con la mayoría de casos en los que los dos simplemente se oponen? Aquí está el truco: ¿soy yo capaz de cumplir mi deber no cuando este restringe mis placeres, sino cuando me da placer al cumplirlo? Solo si yo *soy* capaz de hacerlo estarán los dos dominios realmente separados. Si no puedo tolerar el placer que resulta como subproducto, entonces el cumplimiento de mi deber ya estará contaminado por el placer, por la economía del «masoquismo moral». En otras palabras, es crucial distinguir entre tolerar el placer como un subproducto accidental de cumplir mi deber, y cumplir un deber *porque* me proporciona placer.

Negación sin contenido

La «coincidencia de opuestos» no tiene entonces nada que ver con la «eterna armonía/lucha» de fuerzas opuestas, el componente de toda cosmología pagana. En una determinada sociedad, ciertas características, actitudes, y normas de vida no son percibidas como marcadas ideológicamente, sino que parecen «neutrales», parecen parte de un modo de vida acorde al sentido común, no ideológico. Lo «ideológico» se reserva

entonces para aquellas posiciones explícitamente postuladas («marcadas» en el sentido semiótico) que surgen a partir de o contra este trasfondo (como el celo religioso extremo, la dedicación plena a alguna orientación política, etc.). La clave hegeliana aquí estaría en que precisamente esta neutralización de ciertas características, y su inserción dentro de un marco que se acepta espontáneamente, *es lo ideológico* en su forma más pura (y en su forma más efectiva). Aquí, por tanto, encontramos un caso auténtico de «coincidencia de opuestos»: la realización efectiva de un concepto (el de ideología, en este caso) en su forma más pura coincide con (o más exactamente aparece como) su opuesto (como no-ideología). Y, *mutatis mutandis,* lo mismo vale para la violencia: la violencia sociosimbólica en su forma más pura aparece como su opuesto, como la espontaneidad del medio que habitamos, tan neutral como el aire que respiramos.

Lo que muestra claramente este último ejemplo es que, en la «negación de la negación» hegeliana, el *nivel* cambia: en primer lugar, la negación cambia directamente el contenido dentro del mismo horizonte, mientras que en la negación de la negación «nada cambia realmente»; el horizonte simplemente se invierte, de modo que el «mismo» contenido aparece como su opuesto. Otro ejemplo inesperado: a mediados de los años noventa, el servicio de bienes organizados por el Estado en la economía centralizada y plenamente regulada de Corea del Norte gradualmente dejó de funcionar: el sistema de distribución de alimentos cada vez proporcionaba menores raciones, las fábricas simplemente dejaron de pagar salarios, el sistema médico carecía de medicamentos, la electricidad y el agua estaban disponibles solo durante un par de horas a la semana, los cines dejaron de proyectar películas, etc. La reacción de los norcoreanos de a pie ante esta desintegración puede resultarles sorprendente a algunos: las necesidades que ya no cubría el Estado fueron, hasta cierto punto, satisfechas por formas primitivas de un modesto capitalismo de mercado, toleradas a regañadientes por el Estado: individuos que vendían (o los intercambiaban por valiosos objetos familiares, como joyas o vestidos) vegetales cultivados en sus casas, pescado o setas, perros y ratas, dispositivos electrónicos o DVD de contrabando desde China. Lo que surgió fue una brutal economía de mercado de mera supervivencia, como si el país hubiera retornado a una suerte de hobbesiano estado de naturaleza: encuentra tu nicho de mercado (desde vender fideos de trigo caseros hasta montar una peluquería) o muere. No se impuso por lo tanto ninguna forma elemental de solidaridad, sino el

más crudo egoísmo. Una cruel ironía: en este grado cero socioeconómico, la ideología oficial de solidaridad total y dedicación de los individuos a la comunidad se vio suplementada por su puro y simple opuesto. El comentario hegeliano a este respecto es, desde luego, que esta negación de la ideología oficial no fue externo, sino interno a ella: la explosión de egoísmo ya estaba «en sí» en la economía subjetiva de aquellos que participaban en sus rituales comunitarios oficiales; participaban como modo de supervivencia, como parte de una estrategia puramente egoísta de evitar el terror estatal. Un libro reciente de docu-ficción (basado en entrevistas con refugiados) describe el momento en que Jun-sang, un privilegiado estudiante en la Universidad de Pyongyang, tras encontrarse a un niño hambriento y sin hogar, repentinamente fue consciente de que ya no creía en la ideología oficial de Corea del Norte:

> Supo con seguridad que no creía. Fue un enorme momento de autorrevelación, como decidir si uno es ateo. Le hizo sentirse solo. Era diferente de todos los demás, con la carga del secreto que había descubierto sobre sí mismo.
>
> Al principio pensó que su vida sería dramáticamente diferente con su recién encontrada claridad. De hecho, fue casi la misma que siempre. Pasó por las mismas etapas que un súbdito leal. Los sábados por la mañana se presentaba puntualmente a las clases ideológicas de la universidad [65] .

Sin embargo, entonces advirtió que los rostros de sus compañeros estudiantes

> eran quietos e inexpresivos, tan mudos como los de los maniquíes en los escaparates de las tiendas.
>
> De repente fue consciente de que portaba la misma expresión vacía en su rostro. De hecho, probablemente todos sentían exactamente lo mismo acerca de los contenidos de la clase.
>
> «¡Lo saben! ¡Todos lo saben!», casi llegó a exclamar, estaba tan seguro… Jun-sang fue consciente de que no era el único no-creyente ahí fuera. Incluso estaba seguro de reconocer una forma de comunicación silenciosa que era tan sutil que incluso no llegaba al nivel de un guiño o un codazo [66] .

Estas líneas deben entenderse literalmente: lejos de experimentar una pérdida de individualidad mediante la inmersión en una identidad colectiva primordial, los individuos que participaban en los rituales ideológicos obligatorios estaban absolutamente solos, reducidos a una individualidad mínima, incapaces de comunicar su auténtica posición subjetiva interior, totalmente divorciados del gran Otro ideológico. Lo que nos encontramos aquí es uno de los más puros ejemplos del cambio de alienación a

separación, tal como lo desarrolló Lacan en su seminario sobre los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis: la alienación radical en un orden ideológico puro, donde la gente parece perder su individualidad y actuar como marionetas, no es en menor medida una forma de separación radical, el retiro total de los sujetos hacia su singularidad muda excluida de todo colectivo simbólico; fue esta singularidad, producida por la maquinaria ideológica-estatal, la que estalló en Corea del Norte cuando el Estado que proporcionaba los bienes dejó de funcionar. (Perspicaces analistas del estalinismo ya habían notado que el colectivo estalinista hacía a los individuos menos solidarios, más egoístas y preocupados por su sola supervivencia que en la sociedad burguesa normal, donde sobreviven elementos de solidaridad como reacción contra la competición del mercado [67] .)

Encontramos aquí, subyacente, la lógica de la postulación retroactiva de presuposiciones. Esta lógica también nos permite ver lo que está mal en la visión hobbesiana del Monarca como aquel Uno que impone brutal pero necesariamente la coexistencia pacífica sobre la multitud de individuos que, abandonados a su suerte, descienden al estado en el que «el hombre es un lobo para el hombre». Este estado supuestamente «natural» de la guerra de todos contra todos es un producto retroactivo del poder estatal; es decir, para que funcione ese poder el Uno debe cortar los vínculos laterales directos entre individuos: «la relación con el Uno hace de cada súbdito un traidor a ojos de sus conciudadanos. Es falso afirmar que el Uno se coloque en el lugar del Tercero porque *homo homini lupus*, como diría Hobbes. Colocar el Uno en el lugar del legislador trascendente, o considerarle como su representante, hace del hombre un lobo» [68] . Sofia Näsström hizo una afirmación similar: es el Estado el que «libera» a la gente de su responsabilidad para con los demás, estrechando el espacio de la solidaridad comunitaria directa y reduciendo a la gente al papel de individuos abstractos; en resumen, el Estado mismo crea el problema que intenta resolver [69] .

Lo que indica este modelo más complicado, que incluye la retroactividad, es que la tríada hegeliana nunca es realmente una tríada, que su número no es 3. Hubo tres pasos en la formación de la identidad nacional rusa: en primer lugar, el punto de partida sustancial (la Rusia ortodoxa premoderna); después, la violenta modernización impuesta por Pedro el Grande, que

continuó a lo largo del siglo XVIII y creó una nueva elite francófona; finalmente, después de 1812, el redescubrimiento de la «Rusianidad», el retorno a los olvidados orígenes auténticos [70] . Es crucial tener en cuenta que este descubrimiento de las raíces auténticas solo fue posible *mediante* y *para* los ojos educados de la elite francófona: la Rusia «auténtica» solo existió para la «mirada francesa». Esta es la razón de que fuera un compositor francés (que trabajaba en la corte imperial) quien escribiera la primera ópera en ruso y comenzara así la tradición, y la razón de que el propio Pushkin tuviera que utilizar palabras francesas para aclarar a sus líderes (y a sí mismo) el auténtico significado de los vocablos populares rusos. Más tarde, desde luego, el movimiento dialéctico continuó: la «Rusianidad» inmediatamente se divide entre populismo liberal y eslavofilia conservadora, y el proceso culmina en la coincidencia auténticamente dialéctica de modernidad y primitivismo: la fascinación de los modernistas de comienzos del siglo XX con las formas culturales bárbaras y antiguas. La complejidad de este ejemplo da cuenta de por qué parece que Hegel oscila en secreto entre dos matrices de la negación de la negación. La primera matriz es: (1) paz sustancial; (2) el acto del sujeto, su intervención unilateral que perturba la paz, interrumpe el equilibrio; (3) la venganza del Destino, que reestablece el equilibrio al aniquilar el exceso del sujeto. La segunda es: (1) el acto del sujeto; (2) el fracaso del acto; (3) el cambio de perspectiva que invierte este fracaso, convirtiéndolo en éxito [71] . Es fácil ver que los dos últimos momentos de la primera tríada se superponen con los primeros dos momentos de la segunda tríada –todo depende de dónde comencemos a contar: si comenzamos con la unidad y equilibrio sustanciales, el acto subjetivo es la negación; si comenzamos con el acto subjetivo como el momento de la postulación, la negación es su fracaso.

Lo que implica esta complicación es que, ya en el nivel abstracto-formal, debemos distinguir cuatro en vez de solo tres etapas de proceso dialéctico. Hace décadas, la revista *MAD* publicó una serie de variaciones sobre el tema de cómo un sujeto puede relacionarse con una norma en cuatro niveles: en la moda, por ejemplo, el pobre no se preocupa de cómo viste; la clase media baja intenta seguir la moda, pero siempre se queda atrás; las clases medias altas se visten de acuerdo con la última moda; aquellos en la cúspide, los que marcan la moda, tampoco se preocupan de cómo se visten,

puesto que la forma en la que visten *es* moda. O, respecto a la ley, los marginados no se preocupan de lo que dice la ley, simplemente hacen lo que quieren; los egoístas utilitaristas siguen la ley, pero solo aproximadamente, cuando se encuentra de acuerdo a sus intereses; los moralistas siguen estrictamente la ley; aquellos en lo más alto, como el monarca absoluto, de nuevo hacen lo que quieren, puesto que lo que hacen o dicen *es* la ley. En ambos casos, la lógica es la misma: progresamos desde la ignorancia hacia el compromiso parcial y después al compromiso pleno, pero a estos tres pasos se le añade otro, el nivel más alto, que paradójicamente coincide con el más bajo; en este nivel más alto, la gente hace exactamente lo mismo que en el nivel previo, pero con una actitud subjetiva que es la misma actitud que aquellos en el nivel más bajo. ¿No encaja esto con el dicho de Agustín de Hipona, que afirma que si tienes el amor cristiano, puedes hacer lo que quieras puesto que lo que haces automáticamente estará de acuerdo con la ley? ¿Y no nos proporcionan estos cuatro pasos un modelo para la «negación de la negación»? Comenzamos con una actitud totalmente no alienada (hago lo que quiero), después progresamos a través de la alienación parcial (me contengo, limito mi egoísmo) seguida de la alienación total (me rindo completamente a la norma o la ley), hasta que, finalmente, encarnada en la figura del Amo, esta alienación total se autoniega, coincidiendo con su opuesto.

Este modelo más complejo, que distingue entre dos alienaciones o negaciones, parcial y total, también nos permite responder a una de las críticas a menudo lanzadas contra Hegel: que nos engaña cuando presenta el despliegue interno de una determinada constelación de tal modo que el punto más bajo de la negación autorrelacionada se invierte mágicamente en una nueva positividad más alta; en el mejor de los casos, lo que deberíamos obtener, en vez de la destrucción total o autoborrado de todo el movimiento, es un retorno al inmediato punto de partida sustancial, de modo que nos encontraríamos en un universo cíclico. Pero la primera sorpresa es que el propio Hegel destaca esta opción en su *Fenomenología,* en el capítulo sobre la libertad absoluta y el Terror:

> De este tumulto el espíritu se vería, por tanto, empujado de nuevo a su punto de partida, al mundo ético y real de la cultura, que no habría hecho más que refrescarse y rejuvenecerse por el temor al señor que ha penetrado de nuevo en los ánimos. El espíritu debería recorrer de nuevo este ciclo de la necesidad y repetirlo una y otra vez si el resultado fuese solamente la perfecta penetración de la autoconciencia y de la sustancia –una penetración en la que la autoconciencia, que ha experimentado la fuerza contra ella negativa de su esencia universal, no se sabría y

> querría encontrar como este particular, sino solamente como universal y podría también, por tanto, soportar la realidad objetiva del espíritu universal, la cual lo excluye como particular [72].

En el Terror revolucionario, la consciencia singular experimenta las consecuencias destructivas de mantenerse separado de la sustancia universal: en tal separación, la sustancia aparece como un poder negativo que arbitrariamente aniquila toda consciencia singular. Aquí podemos emplear uno de los famosos juegos de palabras de Hegel: la ambigüedad de la expresión alemana *zugrundegehen*, que significa desintegrarse, derrumbarse, pero literalmente también *zu Grunde gehen*, alcanzar el fundamento de uno (llegar al suelo); el resultado positivo del Terror es que, en la aniquilación del sujeto, el sujeto alcanza su fundamento, encuentra su lugar en la sustancia ética, acepta su unidad con esta sustancia. Por otro lado, puesto que la sustancia ética es efectivamente real solo como fuerza que moviliza a los sujetos singulares, la aniquilación del sujeto singular por la sustancia es simultáneamente la autoaniquilación de la sustancia, lo que significa que este movimiento negativo de autodestrucción parece dirigido a repetirse indefinidamente. En este punto, no obstante, el inevitable «pero» entra en escena, articulado en una precisa línea argumentativa:

> Pero en la libertad absoluta no se establecía una acción mutua ni entre la conciencia hundida en la existencia múltiple o que se fija fines y pensamientos determinados, ni entre un mundo exteriormente valedero, sea el de la realidad o el del pensamiento, sino entre el mundo simplemente en la forma de la conciencia, como voluntad universal, y asimismo la autoconciencia replegada de toda existencia desplegada, de todo fin y juicio multiforme, para condensarse en el simple sí mismo… La cultura, que la autoconciencia alcanza en la acción mutua con aquella esencia, es, por tanto, la más augusta y suprema, la que consiste en ver cómo su pura y simple realidad desaparece de modo inmediato y se trueca en la nada vacía. En el mundo mismo de la cultura la autoconciencia no llega a intuir su negación o su extrañamiento en esta forma de la abstracción pura, sino que su negación es la negación cumplida [*negation with a filling* en inglés], o el honor o la riqueza, que gana en vez del sí mismo del que se ha extrañado; o bien el lenguaje del espíritu y de la intelección a que llega la conciencia desgarrada; o es el cielo de la fe o lo útil de la Ilustración. Todas estas determinaciones se han perdido en la pérdida que el sí mismo experimenta en la libertad absoluta; su negación es la muerte carente de significación, el puro terror de lo negativo, que no lleva en él nada positivo, nada que lo cumpla.
>
> Pero, al mismo tiempo, esta negación no es en su realidad algo extraño; no es ni la universal necesidad situada en el más allá en que el mundo ético se eclipsa ni la contingencia singular de la posesión propia o del capricho del poseedor del que se ve dependiente la conciencia desgarrada, sino que es la voluntad universal, que en esta su abstracción última no tiene nada positivo y que, por tanto, no puede devolver nada para el sacrificio; pero, precisamente, por ello, la voluntad universal forma una unidad sin mediación con la autoconciencia o es lo

puramente positivo, por ser lo puramente negativo; y la muerte carente de significación, la negatividad del sí mismo no cumplida, se trueca dentro del concepto interior en la positividad absoluta [73] .

En un sorprendente acto de lo que Pierre Bayard llama «plagiar el futuro», Hegel parece citar a Lacan: ¿cómo puede no evocar la «negación con llenado» todas las fórmulas lacanianas sobre el llenado de la falta o el objeto que sirve como portador de la falta *(le tenant-lieu du manque),* etc.? La famosa inversión de lo negativo en lo positivo ocurre en un punto muy preciso: en el momento en que se derrumba el intercambio. A lo largo de todo el periodo de lo que Hegel llama *Bildung* (cultura o educación mediante la alienación), el sujeto se ve privado de (una parte) de su contenido sustancial, pero a cambio de esta privación obtiene algo, «el honor o la riqueza, que gana en vez del sí mismo del que se ha extrañado; o bien el lenguaje del espíritu y de la intelección a que llega la conciencia desgarrada; o es el cielo de la fe o lo útil de la Ilustración». En el Terror revolucionario, este intercambio se interrumpe, el sujeto se ve expuesto a la negatividad abstracta destructiva (encarnada en el Estado) que le priva incluso de su sustancia biológica (de la vida misma), sin darle nada a cambio; la muerte aquí carece completamente de sentido, «la muerte más carente de sentido y sangre fría de todas, sin ninguna otra significación que la de cortar un repollo o tragar un sorbo de agua», sin poder ni siquiera sobrevivir como un noble recuerdo en las mentes de los amigos y familiares. ¿Cómo se convierte esta pérdida o negatividad pura «mágicamente» en una nueva positividad? ¿Qué obtenemos cuando no recibimos nada a cambio? Solo cabe una respuesta coherente: *esta misma nada*. Cuando no hay llenado de la negación, cuando nos vemos forzados a afrontar el poder de la negatividad en su pureza desnuda y somos tragados por ella, el único modo de continuar es ser conscientes de que esta negatividad es el núcleo mismo de nuestro ser, que el sujeto «es» el vacío de la negatividad. El núcleo de mi ser no es alguna característica positiva, sino meramente la capacidad para mediar o negar todas las determinaciones fijas; no es lo que soy, sino el modo negativo en el que soy capaz de relacionarme con lo que soy [74] . ¿Pero no apoya por ello Hegel lo que podríamos llamar la madre de todas las mistificaciones ideológicas de la Revolución francesa, antes formulada por Kant, para quien, más importante que la a menudo sangrienta realidad de lo que ocurría en las calles de París,

era el entusiasmo al que dio paso la Revolución entre los observadores afines a lo largo de Europa?

> La reciente Revolución de un pueblo rico en espíritu puede fracasar o triunfar, acumular miseria y atrocidades, pero despierta en el corazón de todos los espectadores (desde la distancia) un impulso de tomar partido conforme a su deseo que raya en el entusiasmo y que, habida cuenta de los riesgos entrañados por su manifestación, solo puede haber tenido como causa una disposición moral presente en la especie humana [75] .

La mistificación reside en la inversión de la negatividad externa del Terror revolucionario en el sublime poder interno de la Ley moral dentro de cada uno de nosotros. Pero, ¿puede lograrse realmente esta *asunción (Aufhebung)* ? ¿No es demasiado fuerte la violencia del Terror para una tal domesticación? El propio Kant fue plenamente consciente de este exceso: en la *Metafísica de la moral* (1797), caracteriza al acontecimiento central y definitorio de la Revolución francesa (el regicidio) como un «suicidio del Estado», como una paradoja pragmática que abre un «abismo» en el que cae la razón, como un crimen indeleble *(crimen immortale, inexpiable)* que no puede perdonarse ni en este mundo ni en el otro:

> La *ejecución* formal es la que conmueve el alma imbuida de la idea del derecho humano con un estremecimiento que se renueva tan pronto como imaginamos una escena como la del destino de Carlos I o de Luis XVI. ¿Cómo explicar, sin embargo, este sentimiento, que no es aquí estético (una compasión, efecto de la imaginación, que se pone en el lugar del que sufre) sino moral, el sentimiento de la total inversión de todos los conceptos jurídicos? Se considera como un crimen que permanece perpetuamente y nunca puede expiarse… y parece asemejarse a lo que los teólogos llaman el pecado que no puede perdonarse ni en este mundo ni en el otro [76] .

Todas las oscilaciones presentes en el encuentro con lo Real están aquí: un regicidio es algo tan terrible que no nos lo podemos representar en todas sus dimensiones; no puede ocurrir realmente (la gente no puede ser tan malvada), solo puede construirse como un necesario punto virtual; el regicidio real no fue un caso de mal diabólico, de un mal provocado sin ninguna razón patológica para ello (el miedo de que, si se permitiese vivir al rey, podría volver al poder y llevar a cabo su venganza). Es interesante notar cómo la típica sospecha kantiana acerca de si un acto es realmente bueno o ético aquí se moviliza extrañamente en la dirección opuesta: no podemos estar seguros de si un acto realmente fue «diabólicamente malvado», de que alguna motivación patológica no hizo de él un caso normal de maldad. En ambos casos, la causalidad empírica parece quedarse

suspendida, el exceso de otra dimensión nouménica parece irrumpir violentamente en nuestra realidad. Kant es de este modo incapaz de asumir este juicio infinito político.

Hegel es el que afirma plenamente la identidad de los dos extremos, de lo Sublime y del Terror: «La resuelta identificación por parte de Hegel del Terror como la inauguración de la modernidad política no le impide afirmar la Revolución en su totalidad como inevitable, comprensible, justificable, horrible, pavorosa, increíblemente aburrida e infinitamente productiva» [77] . Las sublimes palabras de Hegel sobre la Revolución francesa en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* son, en todo caso, incluso más entusiastas que las de Kant, y rechaza el camino fácil de salida del traumático «juicio infinito» en ambas versiones: en primer lugar, el sueño progresista de un «1789 sin 1793» (la idea de que podríamos haber tenido la Revolución sin el Terror, siendo este una distorsión accidental). En segundo lugar, el apoyo condicional a 1793 como el precio que debía pagarse para que la nación disfrutara de las instituciones de la sociedad civil moderna, el «núcleo racional» que queda después de que se haya desechado la cáscara repelente del alzamiento revolucionario [78] . (Marx invierte esta relación: alaba el entusiasmo de la Revolución, tratando el posterior orden prosaico y comercial como su banal verdad.)

Además Hegel también registra claramente el límite de lo que puede parecer ser su propia solución: la antes citada *Aufhebung* de la libertad abstracta o negatividad de la Revolución en el Estado racional posrevolucionario. Como resume Rebecca Comay (no sin ironía): «Hegel ama la Revolución francesa tanto que necesita purgarla de los revolucionarios» [79] . Sin embargo, tal como aclara Comay, una lectura detallada de la última parte del capítulo sobre el Espíritu en la *Fenomenología* revela cómo, lejos de celebrar la *Aufhebung* del Terror en la libertad interior del sujeto que obedece solo a la autónoma voz de su consciencia, Hegel es plenamente consciente de que

> tal libertad en sus propios términos no hace nada por redimir la bloqueada promesa de la Revolución. Hegel deja agriamente claro que la pureza sublime de la voluntad moral no puede ser un antídoto para la terrorífica pureza de la virtud revolucionaria. Demuestra que todas las características de la libertad absoluta son transferidas a la moralidad kantiana: la obsesión, la paranoia, la sospecha, la vigilancia, la evaporación de la objetividad dentro de la sádica vehemencia de una subjetividad inclinada a reproducirse dentro de un mundo que debe desdeñar [80] .

El exceso de la Revolución se resiste por tanto a su *Aufhebung* en sus dos dimensiones: no solo la libertad moral interior no es lo suficientemente fuerte como para pacificar el Terror revolucionario (dar cuenta de él, justificarlo), tampoco es –y este es el anverso del mismo fracaso– lo suficientemente fuerte como para materializar la promesa emancipatoria de la Revolución. La libertad moral interior, incluso cuando se ve sobredimensionada en el sujeto absoluto romántico, siempre y por definición esconde una aceptación resignada del orden de dominación social existente:

> Hegel ha desmantelado implacablemente todo intento de desplazar o disolver la ruptura traumática de la Revolución francesa dentro de una revuelta espiritual, filosófica o estética. La revolución política ya no puede ser absorbida dentro de la revolución copernicana de Kant o Fichte, o en las varias revoluciones culturales proyectadas desde Schiller en adelante… Hegel aquí es tan despiadado como Marx: toda retirada de la política hacia la libertad de la autoconsciencia moral es un ensayo del *impasse* estoico, provoca la réplica escéptica, y culmina en una miseria interesada en la que puede discernirse una secreta connivencia con lo existente [81] .

Comay advierte cómo esta crítica brutal del pensamiento práctico de Kant revela un Hegel en su punto más freudo-nietzscheano, desplegando una «hermenéutica de la sospecha» en su faceta más radical: «El catálogo de conceptos freudianos (y a veces incluso el vocabulario) desplegado por Hegel a lo largo de esta sección es impresionante: represión, perversión, aislamiento, división, denegación, fetichismo, proyección, introyección, incorporación, masoquismo, duelo, melancolía, repetición, pulsión de muerte» [82] . Con el análisis de Hegel de los pasos que siguen a su crítica del edificio ético kantiano (el deber concreto fichteano, la estetización schilleriana de la ética, la hipocresía del Alma Bella), simplemente nos vemos atrapados en esta espiral descendente, cayendo hacia la locura solipsista de la «subjetividad vaporizada» y su reflejo autoirónico. Incluso cuando describimos cómo este narcisismo patológico autodestructivo alcanza su cima admitiendo el vacío en su corazón, Hegel es bien consciente de que el fetiche no es solo un objeto que llena el vacío: «El vacío que deja el objeto perdido se convierte en un relleno de sí mismo: incluso la ausencia proporciona su propia amarga consolación» [83] . Refiriéndose a Orígenes, Hegel «llega tan lejos como para sugerir alegremente, respecto a la Ilustración, que incluso la castración puede ser una defensa contra la castración: el florido ejemplo de Orígenes muestra

cómo una agresión tan literal puede servir para prevenir la herida traumática más profunda» [84] ; una tesis plenamente confirmada por el psicoanálisis, que demuestra cómo una castración en la realidad (cortar el pene o los testículos de alguien) puede funcionar como un modo de evitar la herida de la castración simbólica (esta fue la estrategia de la secta de los *«skopci»* en Rusia y Europa oriental durante la segunda mitad del siglo XIX).

Aquí tocamos un problemático punto sensible, subrayado por el reproche de los jóvenes hegelianos: Hegel se rinde ante la miseria social existente. ¿No detecta Hegel un conformismo oculto en toda posición crítica? Esta es la razón por la que, de un modo profundamente hegeliano, Catherine Malabou llama al abandono de la posición *crítica* hacia la realidad como el horizonte último de nuestro pensamiento, cualquiera que sea el nombre bajo el que aparece, desde la «crítica crítica» de los jóvenes hegelianos, hasta la Teoría Crítica del siglo XX [85] . Lo que no consigue esta posición crítica es la realización plena de su propio gesto: la radicalización de la actitud negativa-crítica subjetiva hacia la realidad en una autonegación plenamente crítica. Incluso si se deja abierta la posibilidad de ser acusado de haber «regresado» a la vieja posición hegeliana, uno debería adoptar la posición *absoluta* hegeliana que, como señala Malabou, implica una especie de «rendición» especulativa del Yo ante el Absoluto, aunque de un modo dialéctico-hegeliano: no la inmersión del sujeto en la unidad superior de un Absoluto omniabarcador, sino la inscripción de la fractura «crítica» que separa al sujeto de la sustancia (social) en esta sustancia misma, como su propio antagonismo o autodistancia. La posición «crítica», por lo tanto, no se cancela directamente en un Absoluto positivo mediante un *«Sí»* de un nivel superior; más bien se inscribe en el Absoluto como su propia fractura. Esta es la razón por la que el Conocimiento Absoluto hegeliano, lejos de señalar una suerte de apropiación subjetiva o internalización de todo contenido sustancial, debe leerse en el contexto de lo que Lacan llamaba «destitución subjetiva». En las últimas páginas del capítulo sobre el Espíritu, esta «rendición ante el Absoluto» adopta la forma de un inesperado y abrupto gesto de *reconciliación:* «El *sí* de la reconciliación, en el que los dos yoes hacen dejación de su ser contrapuesto, es el ser allí del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario» [86] . Mientras que esta expresión puede sonar vacuamente

abstracta, o un ejercicio de pensamiento dialéctico-formal de la peor especie, merece la pena leerlo de cerca, teniendo en cuenta su contexto. Justo antes del pasaje citado, Hegel describe la reconciliación como «externalización», una suerte de contramovimiento respecto a la internalización dialéctica típica de la oposición externa: aquí, es la contradicción interna del sujeto la que se externaliza en la relación entre sujetos, e indica la aceptación de sí mismo como parte del mundo social exterior sobre el que no ejerce el control. Lo que se acepta en el *sí* de la reconciliación es por lo tanto una alienación básica, de un modo casi marxista: el significado de mis actos no depende de mí, de mis intenciones, es decidido a posteriori, retroactivamente. En otras palabras, lo que es aceptado, lo que el sujeto debe asumir, es su radical y constitutivo descentramiento en el orden simbólico.

«Los dos yoes» del pasaje citado refieren a la oposición entre la consciencia que actúa y la que juzga: actuar es errar, el acto es por definición parcial, implica la culpa, pero la consciencia que juzga no admite que su juicio es también un acto, rechaza incluirse a sí misma en lo que juzga. Ignora el hecho de que el auténtico mal reside en la mirada neutral que ve el mal en todas partes a su alrededor, de modo que no está menos corrupta que la consciencia que actúa. En términos geopolíticos, esta fractura entre la consciencia que juzga y la consciencia que actúa, entre saber y hacer, es la fractura entre Alemania y Francia: la reconciliación es la reconciliación de las dos naciones, donde la Palabra conciliadora debía ser pronunciada por Alemania; el pensamiento alemán debía reconciliarse con el activo héroe francés (Napoleón). Lo que tenemos aquí es un gesto formal puramente performativo consistente en abandonar la pureza y aceptar la «mancha» de la complicidad de uno con el mundo. La que pronuncia la palabra de reconciliación es la consciencia que juzga, renunciando a su actitud crítica. Pero lejos de equivaler al conformismo, solo tal *Sí* (expresando una disposición a aceptar el mal, a ensuciarse las manos) abre el espacio para el cambio real. Como tal, esta reconciliación es simultáneamente tanto apresurada como tardía: ocurre de repente, como una suerte de salto adelante, antes de que la situación parezca preparada para ello, y al mismo tiempo, como el mesías de Kafka, llega un día tarde, cuando ya no importa.

Pero, ¿cómo abre el espacio para el cambio real ese gesto elemental de aceptar (-se como parte de) la contingencia del mundo? Hacia el final del

«Prefacio» a su *Filosofía del derecho,* Hegel define la tarea de la filosofía: como la lechuza de Minerva que alza el vuelo al atardecer, la filosofía solo puede pintar «gris sobre gris»; en otras palabras, solo traduce a un esquema conceptual sin vida una forma de vida que ya ha alcanzado su apogeo y ha entrado en su declive (ella misma se hace «gris»). Comay lee perspicazmente este «gris sobre gris» como una figura de la «diferencia mínima» [87] (o, como lo habría expresado Nietzsche, de la «sombra más corta», aunque Nietzsche habla del mediodía, por supuesto): la diferencia entre la decrépita realidad y su concepto cuando la diferencia está *en su mínimo* puramente formal, en contraste con el momento en que existe una amplia fractura entre un ideal y la miseria de su existencia efectiva.

¿Cómo puede abrir esta tautología un espacio para lo Nuevo? La única solución a esta paradoja es que lo Nuevo con lo que estamos tratando no es principalmente lo Nuevo futuro, sino *lo Nuevo del pasado mismo,* de las posibilidades frustradas, bloqueadas o traicionadas («realidades alternativas») que han desaparecido en el hacerse efectivamente real del pasado: el hacerse real efectivo *(Verwirklichung)* –es decir, la aceptación de la realidad efectiva– que trae consigo la Reconciliación implica la «*desactivación* de lo existente y la reactivación y reconstrucción (en cualquier sentido) de los futuros frustrados del pasado. La realidad efectiva expresa así con precisión la presencia de lo virtual: abre la historia al "ya no" de una posibilidad bloqueada y la persistencia de un aún no alcanzado "todavía no"» [88] . La tautología hegeliana «gris sobre gris» debería vincularse al concepto deleuziano de la repetición pura como surgimiento de lo Nuevo: lo que surge en la repetición del mismo «gris» realmente existente es su dimensión virtual, las «historias alternativas» perdidas de lo que podría haber ocurrido pero no lo hizo. «La Revolución francesa es la Revolución francesa» no añade ningún conocimiento positivo, ninguna determinación positiva nueva, pero nos recuerda la dimensión espectral de las esperanzas que evocó la Revolución y que fueron frustradas por su resultado. Esta interpretación también nos permite entender cómo podemos pensar juntamente la Reconciliación como memoria internalizadora *(Er-Innerung)* y la curación retroactiva de las heridas del Espíritu que deshace *(ungeschehenmachen)* las catástrofes del pasado en un acto de *olvido* radical:

> Olvidar no se opone al trabajo del recuerdo, sino que demuestra ser aquí su logro más radical: el olvido lleva a la memoria misma a un punto más allá de su propio comienzo. Olvidar, deshacer el pasado, hacer que todo «des-ocurra», consiste precisamente en recordar un momento *antes* de que todo ocurriera, deshacer la inexorabilidad del destino mediante la re-escenificación del comienzo, incluso aunque sea solo en la imaginación y por delegación: actuar *como si* pudiéramos tomar el control de nuevo, como si pudiéramos descartar el legado de las generaciones muertas, como si pudiéramos rechazar el trabajo de duelo de la sucesión cultural, como si pudiéramos descartar nuestro patrimonio, reescribir nuestros orígenes, como si cualquier momento, incluso aquellos hace tiempo evaporados, pudieran convertirse en un comienzo radicalmente nuevo –sin precedentes, nunca ensayado, nunca recordado [89] .

La reconciliación como repetición pura no nos lleva de vuelta a algún comienzo místico, sino al momento justo anterior al comienzo, antes de que el flujo de acontecimientos se organizara en un Destino, borrando otras posibilidades alternativas. Por ejemplo, en el caso de Antígona, la clave no está en restaurar de algún modo la unidad orgánica de las costumbres *(Sittlichkeit)*, puesto que nunca hubo tal unidad –una división es constitutiva del orden mismo de la *Sittlichkeit* –. *Antígona* es una historia acerca de esta división constitutiva del poder, y uno debería evitar el aburrido tema moralista de quién está en lo cierto o quién se equivoca, Antígona o Creonte, el representante del respeto a lo sagrado o el representante del poder secular. Como habría dicho Stalin, ambos son peores (¿peores que… qué? ¡Que el poder del pueblo!), parte de la misma maquinaria de poder jerárquico. El único modo de superar su conflicto es salir de su terreno común e imaginar una tercera opción desde la que rechazar todo el conflicto como falso –algo así como si el Coro se hiciera con el poder, arrestara tanto a Antígona como a Creonte por suponer una amenaza para el pueblo al poner en riesgo su misma supervivencia, y se constituyera como un cuerpo colectivo de justicia revolucionaria, una suerte de comité de salud pública jacobino cuya tarea consiste en mantener la guillotina en funcionamiento.

El problema aquí es: ¿cómo se relaciona esta negación de la negación, que cambia todo el campo de posibilidades, con la negación de la negación freudo-lacaniana que acaba con el no-no-nada espectral? Este desplazamiento que va de la primera negación («negación con un relleno»), donde sacrifico el núcleo de mi ser a cambio de algo (el cielo para el creyente, el honor, la utilidad, la riqueza…), hacia la negación de la negación («negación sin relleno»), ¿no nos lleva hacia Lacan (en su lectura de Claudel, desplegada como la estructura de la *Versagung*, donde pasamos del sacrificio hecho por algo al sacrificio hecho por nada)?

Aclaremos este punto crucial por medio de un rodeo literario: no *L'Otage* de Claudel (la propia referencia de Lacan en su explicación de la *Versagung*), sino *Desgracia* de J. M. Coetzee, una novela profundamente hegeliana ambientada en la Sudáfrica del *postapartheid*. David Lurie es un académico divorciado, de mediana edad, profesor de poesía romántica, cuya ambición nunca realizada es escribir una ópera de cámara acerca de la vida de Byron en Italia. Ha sido víctima de «la gran racionalización» en su universidad de Ciudad del Cabo, que se ha convertido en un instituto técnico, donde imparte cursos de «habilidades comunicativas» –que encuentra carentes de sentido–. Él es esa no-entidad hasta el punto que no solo es ignorado por sus estudiantes, sino que incluso deja de recibirle la prostituta a la que visitaba semanalmente, y a la que había comenzado a comprar regalos. Cuando se ve arrastrado ante un tribunal académico tras una relación malograda con Melanie, una bella estudiante negra, rechaza defenderse contra los cargos de acoso sexual, aunque su conducta hacia Melanie no alcanzó por poco el grado de violación. Finalmente espeta una disculpa, pero los miembros del tribunal no se ven satisfechos, y exigen saber si esta refleja con sinceridad sus sentimientos y viene del corazón. Él responde precipitadamente a sus jueces que esta relación con la hermosa y casi totalmente pasiva Melanie le transformó, si bien solo brevemente: «Ya no era un divorciado de cincuenta años con un final incierto. Me convertí en un siervo de Eros».

Para escapar a esta situación asfixiante, David se muda con su hija Lucy, lesbiana imperturbable que, como él, parece haber sido abandonada por el mundo y vive en una granja aislada en la llanura sudafricana, sobreviviendo gracias a la venta de flores y vegetales en el mercado local. Sus relaciones con Petrus, el granjero africano que es su vecino más cercano, devienen cada vez más problemáticas. Petrus, que en el pasado estuvo al servicio de Lucy, posee ahora su propia parcela de tierra, y está llamativamente ausente cuando David y Lucy son víctimas de un terrible asalto violento: tres adolescentes negros golpean a David y le queman el rostro, mientras que Lucy es violada en grupo. Se nos sugiere que los ataques son parte del plan de Petrus por hacerse con la granja de Lucy. Tras estos brutales ataques, David clama justicia rabiosamente, pero no recibe ninguna respuesta de la policía, y sus intentos de enfrentarse cara a cara con uno de los asaltantes (al que protege Petrus) se encuentran un muro de silencio y mentiras.

Finalmente Petrus informa a David de que planea casarse con Lucy y tomar el control de su granja para proporcionarle protección. Para sorpresa y conmoción de David, Lucy le dice que aceptará la oferta de Petrus y dará a luz al niño del que está embarazada a raíz de la violación. Lucy parece entender lo que David no puede: que para vivir donde ella vive debe tolerar la brutalidad y la humillación, y simplemente continuar viviendo. «Quizá es lo que debo aprender a aceptar», le dice a su padre. «Comenzar por el suelo. Sin nada… Sin cartas, ni armas, ni propiedad, ni derechos, ni dignidad… Como un perro».

De nuevo, para escapar de este callejón sin salida, David se hace voluntario y trabaja para Bev, una amiga de Lucy que lleva la clínica veterinaria local. Pronto descubre que el papel principal de Bev, en esta tierra empobrecida, no es curar animales, sino matarlos con tanto amor y piedad como pueda reunir. Se convierte en el amante de Bev, aunque ella sea llamativamente fea. David vuelve brevemente a Ciudad del Cabo, donde visita a la familia de Melanie y se disculpa ante su padre. Al final de la novela, David también se reconcilia con Lucy; reclama así una suerte de dignidad basada en el hecho mismo de que ha abandonado todo: a su hija, su concepto de justicia, su sueño de escribir una ópera sobre Byron, e incluso su perro favorito, que él mismo sacrifica junto a Bev. Ya no necesita un perro, puesto que él mismo ha aceptado vivir «como un perro» (en un eco de las palabras finales de *El proceso* de Kafka).

Quizá sea esta la auténtica reconciliación hegeliana; y quizá este ejemplo nos permite aclarar algunas confusiones acerca de lo que implica realmente la reconciliación [90] . David es retratado como un cínico desencantado que se aprovecha de su poder sobre los estudiantes, y la violación de su hija parece una especie de repetición no exenta de cierta justicia: lo que hizo a Melanie le ocurre después a su hija. Sin embargo, es demasiado simple afirmar que David debería reconocer su propia responsabilidad por la situación en la que se acaba encontrando (tal interpretación de David como un personaje «trágico» que recibe su merecido en su humillación inapelable todavía se basa en una especie de equilibrio moral o justicia que se establece al final, y así evita el hecho profundamente perturbador de que la novela, de hecho, no tiene ninguna brújula moral). Esta ambigüedad se condensa en el personaje de Petrus, que si bien es despiadadamente ambicioso y manipulador por debajo de su educada apariencia exterior, sin embargo representa una especie de estabilidad y orden social. El mensaje

político implícito en su ascenso al poder dentro de la pequeña comunidad local no es racista («esto es lo que pasa si permites que los negros se hagan con el control: ningún cambio real, solo una reorganización de la dominación que hace las cosas incluso peores que antes»), sino que subraya la reemergencia de un orden gangsteril y tribal-patriarcal que, podría aducirse, es el resultado del gobierno blanco que mantuvo a los negros en un estado de *apartheid,* evitando su inclusión en la sociedad moderna.

La apuesta de la novela es que la radicalidad de la resignación completa del héroe blanco y la aceptación de este nuevo orden opresivo le confiere una suerte de dignidad ética. Si David puede ser visto como una Sygne de Coûfontaine contemporánea, la *Versagung* se aplica aquí de un modo inverso: no es que el sujeto renuncie a todo por una Causa superior y después advierta que de este modo ha perdido la Causa misma; es más bien que el sujeto *simplemente lo pierde todo,* sus intereses egoístas así como sus ideales más altos, y su apuesta es que esta pérdida total se convertirá en alguna suerte de dignidad ética.

Pero algo se pierde al final de *Desgracia,* algo que corresponda al tic repulsivo en el rostro de la Sygne moribunda –algo así como un gesto mudo de protesta, un rechazo de la reconciliación–, o algo como la frase de Julie «La felicidad es aburrida», al final de *La Nouvelle Héloïse.* Podemos imaginarnos haciendo lo mismo al chico de *Der Jasager* o en *Massnahme,* cuando acepta su muerte; emitiendo un gesto repetitivo y apenas perceptible de resistencia, un *eppur si muove* que persiste, una imagen pura de la pulsión no muerta. Aquí se genera el *objet a* mediante el proceso de la negación de la negación, como su exceso o producto. ¿Pero no es el proceso de *Versagung* como pérdida de una pérdida precisamente el proceso de la pérdida del *objet a,* el objeto-causa del deseo? En *Vértigo,* Scottie primero pierde el objeto de su deseo (Madeleine), y después, cuando se entera de que Madeleine era un engaño desde el principio, pierde este mismo deseo. ¿Hay una salida de este abismo hacia un nuevo *objet a* ? ¿Podemos decir que lo que se pierde en la *Versagung* es el estatuto fantasmático del *objet a* (el marco de fantasía que sostenía el deseo del sujeto), de modo que la *Versagung,* que equivale al acto de atravesar la fantasía, abre el espacio para el surgimiento de la pulsión pura más allá de la fantasía?

[1] Véase Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 43.

[2] Véase Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008, p. 53.

[3] *Ibid.*, p. 52.

[4] *Ibid.*, p. 59.

[5] Que sigue siendo una de las grandes líneas divisorias entre los filósofos: aquellos –sobre todo de orientación analítica– que piensan que Kant es el último filósofo «continental» que «tiene sentido» y que el giro poskantiano del idealismo alemán constituye una de las mayores catástrofes y regresiones hacia el sinsentido en la historia de la filosofía, y aquellos otros para los que el enfoque especulativo-histórico poskantiano es el mayor logro de la filosofía.

[6] Gérard Lebrun, «L'antinomie et son contenu», en Olivier Tinland (ed.), *Lectures de Hegel*, París, Le Livre de Poche, 2005.

[7] Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, Londres, Verso, 2010, p. 119 [ed. cast.: *Las variaciones de Hegel*, trad. David Sánchez Usanos, Madrid, Akal, 2015, p. 128].

[8] *Ibid.*, p. 32 [ed. cast.: p. 44].

[9] *Ibid.*, p. 27 [ed. cast.: p. 39].

[10] *Ibid.*, p. 28 [ed. cast.: p. 40].

[11] *Ibid.*, p. 29 [ed. cast.: pp. 41-42].

[12] *Ibid.*, pp. 85-86 [ed. cast.: pp. 96-97].

[13] *Ibid.*, p. 87 [ed. cast.: pp. 97-98].

[14] ¿Y qué ocurre con la obvia contraargumentación, que se remite a la abundancia de estudios etnológicos de estas sociedades prehistóricas, con detalladas descripciones de sus rituales, sistemas de parentesco, mitos, etc.? La etnología y la antropología clásicas eran precisamente estudios de las sociedades «prehistóricas», estudios que sistemáticamente ignoraron la especificidad de tales sociedades, interpretándolas por oposición a las sociedades civilizadas. Recordemos cómo, en su descripción de los mitos primitivos del origen, los primeros antropólogos leían, por ejemplo, la afirmación de que una tribu se originó en el búho como una creencia literal («ellos realmente creían que sus predecesores eran búhos»), quedando totalmente alejados de lo que significaban tales afirmaciones.

[15] F. Jameson, *The Hegel Variations*, cit., p. 87 [ed. cast.: p. 98].

[16] El propio Marx era consciente de esta brecha cuando, en el último capítulo del volumen I de *El Capital*, enfrentó a la brutalidad caótica del auge del capitalismo con el relato de la «llamada acumulación originaria».

[17] F. W. J. Schelling, *Las edades del mundo*, Madrid, Akal, 2002, pp. 164-165.

[18] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, trad. J. B. Baillie, Mineola, Dover, 2003, p. 18 [ed. cast: *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 23-24].

[19] Hay un maravilloso y vulgar chiste judío acerca de una esposa judeopolaca, cansada después de un duro día de trabajo. Cuando el marido llega a casa, igualmente cansado pero también excitado sexualmente, le dice: «No puedo hacerte el amor ahora, pero necesito algún tipo de alivio… ¿puedes hacerme una felación y tragarte mi esperma? Eso me ayudaría mucho». La esposa replica: «Estoy demasiado cansada como para hacerlo ahora, querido… ¿por qué simplemente no te masturbas y acabas en un vaso, y ya me lo beberé por la mañana?». ¿No proporciona esta mujer –frente al cliché acerca del razonamiento holístico-intuitivo de las mujeres opuesto al análisis racional masculino– un ejemplo del uso femenino despiadado del Entendimiento, de su poder de separar lo que está junto de manera natural?

[20] En una estricta homología con esta lógica hegeliana, carece de sentido exigir que el psicoanálisis deba ser suplementado por la psico-síntesis, reestableciendo la unidad orgánica de la persona, quebrada por el psicoanálisis: el psicoanálisis *ya es* esta síntesis.

[21] Silvia Aloisi, «Israeli Film Relives Lebanon War from Inside Tank», *Reuters*, 8 de septiembre de 2009.

[22] Véase Fredric Jameson, «On the Sexual Production of Western Subjectivity; or, Saint Augustine as a Social Democrat», en Renata Salecl y Slavoj Žižek (eds.), *Gaze and Voice as Love Objects*, Durham, Duke University Press, 1996.

[23] Véase Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, segunda ed. rev., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983 [ed. cast.: *Ceguera y visión: ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*, ed. y trad. Hugo Rodríguez Vecchini y Jacques Lezra, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1991].

[24] Véase Pierre Bayard, *How to Talk About Books, You Haven't Read*, Londres, Granta, 2009 [ed. cast.: *Cómo hablar de los libros que no se han leído*, trad. Albert Galvany, Barcelona, Anagrama, 2008].

[25] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. Norman Kemp Smith, Londres, Macmillan, 1929, pp. 269-270 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura* , trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1998, p. 269].

[26] *Ibid.*, p. 272 [ed. cast.:. p. 272].

[27] *Ibid.*, p. 272-273 [ed. cast.: p. 273].

[28] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* (*Werke*, vol. 16), Fráncfort, Suhrkamp, 1986, pp. 493-494.

[29] Pirmin Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewusstseins*, Fráncfort, Suhrkamp, 2005, p. 23.

[30] Una de las paradojas de esta tensión auténticamente dialéctica entre posibilidad y realidad efectiva es que, en una situación que implica una elección definitiva (vivir o morir, suicidarse o continuar viviendo y luchando), la elección del suicidio puede ayudar al sujeto a posponer realmente el suicidio: «Ahora que he decidido suicidarme, sé que el escape de mi desesperada situación está abierto para mí, y, en ese momento, puedo tomarme la vida mucho más fácilmente, puesto que me he librado de la insoportable presión de elegir…» –de este modo, gano tiempo para poder reconsiderar finalmente mi decisión y continuar viviendo.

[31] Véase Myriam Bienenstock, «Qu'est-ce que "l'esprit objectif " selon Hegel?», en O. Tinland (ed.), *Lectures de Hegel*, cit.

[32] Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, 2.ª ed., Londres, Verso, 2002, p. xliv [ed. cast. a partir de la 1.ª ed.: *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1998]. Pasaje reproducido en Daniel Lindquist, «Christianity and the Terror; or, More Žižek-Bashing», en sohdan.blogspot.com, 17 de octubre, 2007. Sin embargo, Lindquist cita erróneamente la referencia a la «negatividad autorrelacionada» como «negatividad auto*negadora* ».

[33] D. Lindquist, «Christianity and the Terror», cit.

[34] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte)*, trad. J. Sibree, Londres, Henry G. Bohn, 1861, pp. 465-466.

[35] D. Lindquist, «Christianity and the Terror», cit.

[36] D. Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., p. 317.

[37] *Ibid.*, pp. 317-318.

[38] *Ibid.*, pp. 305-306.

[39] Ahí reside la diferencia entre el anticapitalismo marxista y los anticapitalistas conservadores que quieren sacrificar el principio mismo de libertad e igualdad para poder establecer una sociedad orgánica más armoniosa.

[40] G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, Harmondsworth, Penguin, 1986, pp. 44-45 [ed. cast.: *El hombre que fue jueves*, trad. Alfonso Reyes, Buenos Aires, Losada, 2008; y también, trad. José Rafael Hernández Arias, Madrid, Valdemar, 2000].

[41] Citado en Dan Hind, *The Threat to Reason*, Londres, Verso, 2007, p. 1.

[42] G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, cit., pp. 45-46.

[43] Podríamos recordar aquí un inesperado momento hegeliano de la cultura popular: el (algo torpe) hegelianismo de las primeras tres precuelas de la saga *Star Wars:* como en *El hombre que fue jueves* de Chesterton, donde la mente criminal acaba siendo nada menos que Dios, descubrimos gradualmente que el senador Palpatine, el líder de la República en su guerra contra la federación separatista, no es otro que Darth Sidious, el misterioso Lord Oscuro de los Sith que estaba detrás de las acciones de los separatistas –al combatir a los separatistas, la República estaba combatiendo contra sí misma, y esta es la razón de que el momento de su triunfo y la derrota de los separatistas sea el momento de la conversión de la República en el malvado Imperio.

[44] Richard Wagner, *Jesus of Nazareth and Other Writings*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995, p. 303.

[45] *Ibid.*, pp. 303-304.

[46] En términos políticos, la «negación de la negación» designa el momento en un proceso en el que el agente desplaza radicalmente la culpa a un callejón sin salida, con el resultado de que se queda en peores condiciones aún. Hace algo más de una década, cuando Israel fue repetidamente golpeada por ataques terroristas, los judíos pacifistas progresistas repetían el mantra de que, si bien obviamente reconocían la injusticia de la ocupación de Cisjordania, para poder llegar a unas auténticas negociaciones el otro lado debía detener los ataques –su continuación solo podía hacer más obstinada la posición del poder israelí, y dificultar aún más todo compromiso–. Durante algunos años no se llevaron a cabo ataques terroristas en Israel; el único terror fue, en Cisjordania, la continua presión de bajo nivel contra los palestinos (incendio de cultivos, envenenamiento de los suministros de agua, incluso el incendio de mezquitas), y el resultado es exactamente lo opuesto a que Israel se retire de Cisjordania: la expansión de los asentamientos israelíes, y un simple y llano desprecio hacia las demandas de los palestinos. ¿Deberíamos extraer la triste conclusión de que, aunque la violencia no funciona, renunciar a ella funciona aún menos?

[47] Véase Dominique Pagani, *Féminité et communauté chez Hegel*, París, Editions Delga, 2010, p. 43.

[48] C. G. Jung, *Civilization in Transition* (*The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 10), Londres, Routledge, 1979, p. 14 (§20) [ed. cast.: *Civilización en transición*, trad. Carlos Martín Ramírez, Madrid, Trotta, 2001].

[49] *Ibid.*, p. 170.

[50] David Tracey, *How to Read Jung*, Londres, Granta Books, 2006, p. 81.

[51] C. G. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche* (*The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 8), Londres, Routledge, 1970, p. 393 (§764).

[52] Asoma aquí otro ejemplo extraído de la política contemporánea: en la lucha entre el liberalismo de mercado y el intervencionismo estatal, cada lado debería reconocer su necesidad del otro. Solo un Estado efectivo garantiza las condiciones para el desarrollo del mercado, y solo una economía de mercado fuerte proporciona los recursos para un estado eficiente. Sin embargo, este mismo ejemplo indica también la limitación de tal lógica: ¿y si el antagonismo alcanza tal límite que la reconciliación no es posible? ¿Y si la única solución viable es cambiar todo el sistema?

[53] Masao Abe, *Zen and Western Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985, p. 191.

[54] *Ibid.*, p. 201.

[55] *Ibid.*

[56] *Ibid.*, p. 191.

[57] Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams,* trad. James Strachey, Nueva York, Avon Books, 1965, p. 367 [ed. cast.: *La interpretación de los sueños,* trad. Alfredo Brotons, Madrid, Akal, 2013].

[58] La tesis de que la forma es parte del contenido, el retorno de lo reprimido, debería suplementarse con su inversión: el contenido en última instancia no es nada más que un efecto e indicación de la incompletitud de la forma, de su carácter «abstracto».

[59] Herbert Marcuse, *Eros and Civilization,* Boston, Beacon Press, 1974, p. 37 [ed. cast.: *Eros y civilización,* trad. Juan García Ponce, Barcelona, Ariel, 2003].

[60] *Ibid.,* pp. 37-38.

[61] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind,* cit., p. 330 [ed. cast. cit.: p. 331].

[62] G. W. F. Hegel, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes/Hegel's Philosophy of Subjective Spirit,* trad. y ed. M. J. Petry, Dordrecht, D. Reidel 1978, p. 253 (§475).

[63] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History – Introduction: Reason in History,* trad. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 49-50 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* Madrid, Alianza, 2004, pp. 123-124].

[64] Allen Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 129.

[65] Barbara Demick, *Nothing to Envy: Ordinary Lives in North Korea,* Nueva York, Spiegel & Grau, 2009, pp. 195-196.

[66] *Ibid.,* p. 196.

[67] Más en general, una de las grandes ironías de la caída de los regímenes comunistas es que, mientras que era percibida como el fin de la ideología (la victoria del capitalismo sobre una tosca ideología que había intentado imponer sus estrechas visiones a la sociedad), los partidos que sucedieron a los comunistas en los países poscomunistas probaron ser los agentes «no-ideológicos» más despiadados del capitalismo (en Polonia, Hungría), mientras que incluso que aquellos comunistas que todavía están en el poder (en China o Vietnam) apoyan un capitalismo brutal.

[68] Moustapha Safouan, *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing,* Oxford, Wiley-Blackwell, 2007.

[69] Véase Sofia Näsström, *The An-Archical State: Logics of Legitimacy in the Social Contract Condition,* tesis doctoral, Stockholm Series in Politics 99, Estocolmo, Stockholm University Press, 2004. ¿No es aplicable la misma lógica a Iraq en 2007? El único argumento convincente que apareció hacia finales de 2006 de por qué el ejército norteamericano no debería abandonar Iraq fue que su abrupta retirada podía arrojar al país el caos total de una guerra civil a gran escala con la desintegración de todas las instituciones estatales. La ironía suprema de este argumento es que la intervención norteamericana misma creó las condiciones en las que el Estado iraquí ya no es capaz de funcionar adecuadamente.

[70] Quizá, no obstante, el auténtico comienzo, el primer término que comenzó todo el desarrollo posterior, la «tesis», fue la modernización de Pedro I, de modo que lo que le precedió simplemente fue su informe presuposición sustancial.

[71] En cierto modo, Jean Baudrillard estaba en lo cierto cuando –en un gesto irónico, desde luego– propuso una nueva tríada hegeliana: tesis–antítesis–prótesis. El tercer momento que «resuelve» la contradicción es, por definición, «prostético» (virtual, artificial, simbólico, no sustancialmente natural).

[72] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind,* cit., pp. 348-439 [ed. cast: *Fenomenología del espíritu,* trad. Wenceslao Roces, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 349].

[73] *Ibid.,* p. 349 [ed. cast.: *ibid.*].

[74] Este poder no es meramente un poder negativo, sino el poder positivo de la negatividad misma, el poder de generar nuevas formas, crear entidades *ex nihilo.* Respecto al trabajo como deseo

obstaculizado y la formación de objetos, Jameson realiza una observación perspicaz sobre la diferencia entre Amo y Siervo: la negatividad del siervo, su renuncia a la satisfacción inmediata y la formación de objetos, «sobrepasa al idealismo y constituye una fuerza de disolución, mucho más satisfactoria filosóficamente, de lo físico (y de todo lo demás) que la temeridad ignorante del Amo, similar a la del Samurai» (F. Jameson, *The Hegel Variations*, cit., p. 56 [p. 68]). En resumen, mientras que el Amo temerariamente arriesga su vida y acepta la negatividad de la muerte, la vida que lleva es una vida esclavizada por la satisfacción sensual (consumir los objetos producidos por el siervo), mientras que el siervo efectivamente aniquila la existencia inmediata material a través de su de-formación –el siervo por lo tanto es más «idealista» que el Amo, puesto que es capaz de forzar e imponer Ideas sobre la realidad.

Pero, una vez más, Lebrun da voz a una insistente sospecha en que este triunfo de la negatividad esconde un tono más amargo: tal conversión de lo negativo en positivo ¿no es otro caso más de «si no puedes vencerles, únete a ellos», de la desesperada estrategia de convertir la derrota total en victoria por medio de «identificarse con el enemigo»?

[75] Immanuel Kant, «The Contest of Faculties», en *Political Writings*, 2.ª ed., trad. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 182 [ed. cast.: *El conflicto de las facultades*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2003].

[76] Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, en *Practical Philosophy*, trad. y ed. Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 464-465.

[77] Rebecca Comay, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Palo Alto, Stanford University Press, 2011, p. 76.

[78] *Ibid.*, pp. 76-77.

[79] *Ibid.*, p. 90.

[80] *Ibid.*, p. 93.

[81] *Ibid.*, p. 149.

[82] *Ibid.*, p. 96.

[83] *Ibid.*, p. 114.

[84] *Ibid.*, p. 124.

[85] Véase Judith Butler y Catherine Malabou, S*ois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, París, Bayard, 2010.

[86] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 409 [ed. cast. cit.: p. 392].

[87] R. Comay, *Mourning Sickness*, cit., p. 142.

[88] *Ibid.*, p. 145.

[89] *Ibid.*, pp. 147-148.

[90] Una variación especialmente cruel del chiste del médico y las malas y buenas noticias, que abarca toda la tríada de buenas-malas-buenas noticias, ilustra útilmente la tríada hegeliana inclusiva de la «reconciliación» final: después de que su mujer haya pasado por una larga y arriesgada operación, el marido se acerca al doctor para preguntar por el resultado. El doctor comienza: «Su mujer ha sobrevivido, probablemente viva más tiempo que usted. Pero hay algunas complicaciones: ya no será capaz de controlar sus músculos anales, de modo que el excremento caerá continuamente de su ano; habrá también un flujo de apestoso líquido amarillo de su vagina, así que olvídese del sexo. Además su boca funcionará mal y la comida se le caerá…». Notando la expresión de pánico en el rostro del marido, el doctor le da una palmadita en la espalda y sonríe: «No se preocupe, ¡estaba bromeando! No pasa nada: ella murió durante la operación».

Interludio 2
El cogito *en la historia de la locura*

La temprana crítica a Hegel y Heidegger en *Totalidad e infinito* de Levinas es un modelo de procedimiento antifilosófico: para Levinas, el infinito de la relación con el Otro divino es el exceso que rompe el círculo de la totalidad filosófica. Es crucial notar aquí que Derrida *no* es un antifilósofo; por el contrario, en sus mejores momentos (por ejemplo, en sus detalladas lecturas «deconstructivas» de Levinas, Foucault, Bataille, etc.) Derrida demuestra convincentemente cómo, en su esfuerzo por romper el círculo cerrado de la filosofía y afirmar un punto de referencia fuera del horizonte de la filosofía (infinitud *versus* totalidad en Levinas, locura *versus* *cogito* en el primer Foucault, soberanía *versus* dominación hegeliana en Bataille), ellos permanecen dentro del campo que intentan dejar atrás [1] . No es ninguna sorpresa, entonces, que Foucault reaccionase tan violentamente al análisis crítico que Derrida realizó sobre su *Historia de la locura*, acusando a Derrida de quedarse dentro de los confines de la filosofía: sí, Derrida se mantiene dentro, pero en ello reside su potencia respecto a aquellos que pretenden con demasiada facilidad haber alcanzado un dominio más allá de la filosofía. Lo que hace Derrida no es solo «deconstruir» la filosofía, demostrando su dependencia de un Otro externo; es más, «deconstruye» el intento de situar un espacio fuera de la filosofía, demostrando cómo todos los esfuerzos antifilosóficos de determinar este Otro quedan en deuda con un determinado marco de categorías filosóficas.

Cogito, *locura* y *religión* están entrelazados en Descartes (véase su experimento mental del *malin génie*) y en Kant (su concepto del sujeto trascendental surgió de la crítica a Swedenborg, cuyos sueños religiosos representaban la locura). Simultáneamente, el *cogito* surge de una diferenciación de (o referencia a) la locura, *y* el *cogito* mismo (la idea del *cogito* como el punto de certeza absoluta, «idealismo subjetivo») es percibido (no solo) por el sentido común como el epítome de la locura filosófica, de su enloquecida construcción paranoide de sistemas (véase el «filósofo como loco», un tema recurrente del segundo Wittgenstein). La religión (la fe directa) se evoca como una forma de locura (Swedenborg para Kant, o la religión en general para los racionalistas de la Ilustración,

incluido Dawkins hoy en día), *pero a la vez,* la religión (Dios) entra en escena como una solución para la (solipsista) locura (Descartes).

Este triángulo de *cogito,* religión y locura es el centro de la polémica entre Foucault y Derrida, en la que ambos comparten una premisa clave: que el *cogito* está inherentemente relacionado con la locura. La diferencia es que, para Foucault, el *cogito se fundamenta* en la exclusión de la locura, mientras que para Derrida el *cogito* solo puede surgir a través de una «loca» hipérbole (la duda universalizada), y queda marcado por este exceso: antes de que se estabilice como *res cogitans,* la sustancia pensante autotransparente, el *cogito* estalla como un exceso puntual [2] .

El punto de partida de Foucault es un cambio fundamental en el estatuto que se le confiere a la locura, un cambio que tuvo lugar en el paso del Renacimiento a la Era clásica de la Razón (comienzos del siglo XVII). Durante el Renacimiento (Cervantes, Shakespeare, Erasmo, etc.), la locura fue un fenómeno específico del espíritu humano, propio de la serie de profetas visionarios, poseídos, santos, payasos, demonólogos, etcétera. Fue un fenómeno significativo por sí mismo: incluso si los locos eran denigrados, también se les trataba con reverencia, como mensajeros de un horror sagrado. Con Descartes, sin embargo, la locura queda excluida del pensar; y en todas sus tipologías acaba ocupando una posición antaño reservada a la lepra. Ya no es un fenómeno que deba ser interpretado, cuyo significado deba investigarse, sino una simple enfermedad que debe ser tratada bajo las prácticas regladas de la medicina o de una ciencia que esté ya afirmada institucional y metodológicamente; una afirmación que asegure que, en cuanto ciencia, no puede estar loca. Este cambio no tiene que ver solo con la teoría, sino con la práctica social misma: de la Era clásica de la Razón en adelante, los locos son internados, encarcelados en hospitales psicquiátricos, privados de toda la dignidad de un ser humano; estudiados y controlados como un fenómeno natural.

En su *Historia de la locura,* Foucault dedicaba tres o cuatro páginas al pasaje de las *Meditaciones metafísicas* en el que Descartes llega al *cogito ergo sum* buscando un fundamento absolutamente cierto del conocimiento, Descartes analiza las formas principales del delirio: delirios de los sentidos y de la percepción del sentido, delirios de locura, sueños. Acaba con el delirio más radical imaginable, la hipótesis de que todo lo que experimentamos no es cierto, sino un sueño universal, una ilusión creada por un genio malvado *(malin génie).* A partir de aquí, llega a la certeza del

cogito (yo pienso): incluso si puedo dudar de todo, incluso si todo lo que veo es una ilusión, no puedo dudar de que estoy pensando todo esto, de modo que el *cogito* es el punto de partida absolutamente cierto para la filosofía. La objeción de Foucault aquí es que Descartes no enfrenta realmente la locura, sino que más bien evita pensarla: *excluye* la locura del ámbito de la razón. En la Era clásica, la Razón se basa por lo tanto en la exclusión de la locura: la existencia misma de la categoría «locura» está determinada históricamente, junto con su opuesto, la «razón»; es decir, se determina a través de relaciones de poder. La locura en el sentido moderno no es directamente un fenómeno que podamos observar, sino un constructo discursivo que surge en cierto momento histórico, y junto con su doble: la Razón en el sentido moderno.

En su lectura de *Historia de la locura*, Derrida se centró en estas cuatro páginas sobre Descartes que, para él, proporcionaban la clave de todo el libro. Mediante un análisis detallado, intenta demostrar que, lejos de excluir la locura, Descartes la empuja a un extremo: la duda universal, mediante la cual sospecho que todo el mundo es una ilusión, es la mayor locura imaginable. A partir de esta duda universal surge el *cogito:* incluso si todo es una ilusión, todavía puedo estar seguro de que pienso. La locura no es excluida por el *cogito:* no es que el *cogito* no esté loco, sino que el *cogito es cierto incluso si yo estoy totalmente loco.* La duda extrema, la hipótesis de la locura universal, no es externa a la filosofía, sino estrictamente interna a ella, un momento hiperbólico, el momento de locura que fundamenta la filosofía. Desde luego, Descartes más tarde «domesticará» este exceso radical con su imagen del hombre como sustancia pensante, dominada por la razón; construye una filosofía que está claramente condicionada históricamente. Pero el exceso, la hipérbole de la locura universal, no es en sí mismo histórico; es el momento excesivo que fundamenta la filosofía en todas sus formas históricas. Por tanto, la locura no es excluida por la filosofía: es interna a ella. Desde luego, toda filosofía intenta controlar este exceso, reprimirlo; pero, al reprimirlo, reprime su fundamento más íntimo: «Y la filosofía es, quizá, esa seguridad que se adquiere en la mayor proximidad de la locura contra la angustia de estar loco» [3] .

En su respuesta, Foucault intenta en primer lugar probar, a través de una lectura detallada de Descartes, que la locura a la que alude no tiene el mismo estatuto que las ilusiones sensoriales y los ensueños. Cuando sufro delirios sensoriales de la percepción o cuando sueño, *sigo estando normal y*

racional, simplemente me engaño respecto a lo que veo. En la locura, por el contrario, yo ya no soy normal, pierdo mi razón. De modo que debo excluir la locura si quiero ser un sujeto racional. El rechazo de Derrida a excluir la locura de la filosofía atestigua el hecho de que sigue siendo un filósofo que es incapaz de pensar el Afuera de la filosofía, que es incapaz de pensar cómo la filosofía misma está determinada por algo que le escapa. Respecto a la hipótesis de la duda universal y el genio malvado, no estamos tratando con la auténtica locura, sino con el sujeto racional que finge estar loco, que realiza un experimento racional sin perder nunca el control sobre él.

Finalmente, en la última página de su respuesta, Foucault intenta identificar cuál es la diferencia esencial entre él y Derrida. Ataca (sin nombrarla) la práctica de la deconstrucción y el análisis textual, para el que «no hay nada fuera del texto», de modo que nos vemos atrapados en un proceso infinito de interpretación. Foucault, por el contrario, no practica el análisis textual, sino que analiza los discursos, los «dispositivos», las formaciones en que textos y afirmaciones se entrelazan con mecanismos extratextuales de poder y control. Lo que necesitamos no son análisis textuales más profundos, sino análisis del modo en que las prácticas discursivas se combinan con prácticas de poder y dominación. ¿Se sostiene esta crítica a Derrida? Recorramos de nuevo el debate, esta vez tomando a Derrida como el punto de partida. Como dejó claro Derrida en su ensayo sobre *Historia de la locura* de Foucault, la locura está inscrita en dos niveles dentro de la historia del *cogito.* En primer lugar, a lo largo de toda la filosofía de la subjetividad desde Descartes, pasando por Kant, Schelling y Hegel, hasta Nietzsche y Husserl, el *cogito* está relacionado con su doble espectral, el *pharmakon,* que es la locura. En segundo lugar, la locura está inscrita en la misma (pre)historia del *cogito,* como parte de su génesis trascendental:

> El *cogito* escap[a] a la locura porque se mant[iene] fuera de su alcance… porque en su instante, en su instancia propia, el acto del *cogito* vale incluso si estoy loco, incluso si mi pensamiento está loco de parte a parte… Descartes no encierra jamás a la locura, ni en la etapa de la duda natural ni en la etapa de la duda metafísica… Esté loco o no, *cogito, sum…* incluso si la totalidad del mundo no existe, incluso si el sin-sentido ha invadido la totalidad del mundo, incluido el contenido de mi pensamiento, pienso, existo mientras que pienso [4] .

Derrida no nos deja ninguna duda de que «una vez alcanzada esa punta, Descartes intenta reafirmarse, garantizar el *cogito* mismo en Dios, identificar el acto del Cogito con el acto de una razón razonable» [5] . Este

camino de vuelta comienza «desde el momento en que Descartes determina la luz natural (que en su fuente indeterminada tendría que valer incluso para los locos), en el momento en que se aleja de la locura al determinar la luz natural por medio de una serie de principios y axiomas» [6] . El término «luz» aquí es crucial para medir la distancia de Descartes respecto al idealismo alemán, en el que precisamente el núcleo del sujeto ya no es luz, sino el abismo de la oscuridad, la «noche del mundo». Este es, por lo tanto, el gesto interpretativo fundamental de Derrida: el de

> separar, en el Cogito, por una parte la hipérbole (de la que digo que no se la puede encerrar en una estructura histórica de hecho y determinada, pues es proyecto de exceder toda totalidad finita y determinada) y por otra parte aquello que en la filosofía de Descartes (o también en la que sostiene el *cogito* agustiniano o el *cogito* husserliano) forma parte de una estructura histórica de hecho [7] .

Aquí, cuando Derrida afirma que «la historicidad propia de la filosofía se encuentra y se constituye en la transición, en el diálogo entre la hipérbole y la estructura finita… en la diferencia entre historia e historicidad», quizá se queda demasiado corto [8] . Esta tensión puede parecer muy «lacaniana»: ¿no es una versión de la tensión entre lo Real –el exceso hiperbólico– y su (en última instancia fracasada) simbolización? La matriz a la que llegamos es la de una oscilación eterna entre los dos extremos, el gasto radical, la hipérbole, el exceso, y su posterior domesticación (como la oscilación entre lo Semiótico y lo Simbólico en Kristeva). Ambos extremos son delirantes, ilusorios: el exceso puro así como el orden finito puro se desintegrarían, se cancelarían mutuamente. Tal enfoque obvia el punto auténtico de «locura», que no es el exceso puro de la «noche del mundo», sino la locura que supone la entrada a lo simbólico, la imposición de un orden simbólico al caos de lo Real [9] . Si la locura es constitutiva, entonces *todo* sistema de sentido es mínimamente paranoide, «loco». Recordemos de nuevo el eslógan de Brecht «¿Qué es robar un banco comparado con fundar uno nuevo?», porque ahí reside la moraleja de *Una historia verdadera,* de David Lynch: ¿qué es la ridículamente patética perversidad de figuras como Bobby Peru en *Corazón salvaje* o Frank en *Terciopelo azul,* comparadas con la decisión de cruzar todo el mapa central de los EEUU subido sobre una cortadora de césped, con el propósito de visitar a un pariente moribundo? Comparados con este acto, los estallidos de rabia de Frank y Bobby no son sino teatralizaciones impotentes, más propias de decrépitos

conservadores. Del mismo modo, podríamos decir: ¿qué es la locura causada por la pérdida de la razón, comparada con la locura que es la razón misma?

Este paso es el realmente «hegeliano»; Hegel, el filósofo que realizó el intento más radical de pensar el abismo de la locura en el núcleo de la subjetividad, es también el filósofo que llevó a su clímax «loco» el sistema filosófico como totalidad del sentido. Esta es la razón por la que, por muy buenas razones, desde el punto de vista del sentido común «Hegel» representa el momento en el que la filosofía se vuelve «loca» y estalla en una «loca» pretensión de «Conocimiento Absoluto».

Por lo tanto, no es suficiente con oponer simplemente «locura» y simbolización: en la historia de la filosofía (o de los «sistemas» filosóficos) hay un punto de vista privilegiado en el que la hipérbole, el núcleo éx-timo de la filosofía, se inscribe a sí mismo en ella, y este es el momento del *cogito,* de la filosofía trascendental. Aquí la «domesticación» de la «locura» se lleva a cabo de un modo diferente, a través de un horizonte «trascendental» que no la cancela insertándola en una concepción del mundo omniabarcadora, sino que la mantiene.

«En el sereno mundo de la enfermedad mental, el hombre moderno ya no se comunica con el loco… el hombre de razón delega al médico la locura, autorizando la relación solo a través de la universalidad abstracta de la enfermedad» [10] . Sin embargo, ¿qué ocurre con el psicoanálisis? ¿No es el psicoanálisis precisamente el punto en el que el «hombre de razón» reestablece su diálogo con la locura, redescubriendo la dimensión de verdad que hay en ella, no siendo la misma verdad que antes, en el universo premoderno, sino una diferente y propiamente científica? El propio Foucault trató esto en su posterior *Historia de la sexualidad*, donde el psicoanálisis se concibe como la culminación de la lógica confesional del tipo «sexo-como-la-verdad-definitiva».

A pesar de la *finesse* de la réplica de Foucault, al final cae en la trampa de un historicismo que no puede dar cuenta de su propia posición de enunciación; esta imposibilidad se redobla en la caracterización que Foucault hace de su «objeto», la locura, que oscila entre dos extremos. Por un lado, su objetivo estratégico consiste en hacer que hable la locura misma, tal como es en sí, fuera del discurso (científico, etc.) sobre ella: «definitivamente no es una cuestión que pertenezca a la historia de las ideas, sino que trata de los rudimentarios movimientos de una experiencia.

Una historia no de la psiquiatría, sino de la locura en su vivacidad, antes de que el conocimiento haya comenzado a mirarla de cerca» [11] . Por otro lado, el modelo (posterior) desplegado en *Vigilar y castigar* y en la *Historia de la sexualidad* le obliga a postular la inmanencia absoluta del objeto (excesivo, trasgresor, resistente…) frente a su manipulación por parte del *dispositivo* de conocimiento-poder. La locura es generada por el discurso mismo que la excluye, objetiva o estudia, no hay una locura «pura» fuera de él: del mismo modo que la «red carcelaria no arroja a los inasimilables a un confuso infierno; no hay afuera» [12] ; del mismo modo que el hombre «liberado» es generado por el *dispositivo* que le controla y le regula; del mismo modo que el «sexo» como exceso inasimilable es en sí mismo generado por los discursos y prácticas que intentan controlarlo y regularlo. Como afirma Boyne, Foucault «efectivamente admite la validez de la propuesta de Derrida» [13] , es decir, concede la validez del *il n'y a pas de hors-texte* [14] , al proporcionar una versión similar. Cuando Foucault escribe que «Quizá un día [la transgresión] parecerá tan decisiva para nuestra cultura, tan parte de su suelo, como la experiencia de la contradicción lo fue para el pensamiento dialéctico en un tiempo anterior» [15] , ¿no se equivoca, al olvidar que este día ya ha llegado, que la transgresión permanente ya *es* una característica clave del capitalismo tardío? Y esta es la razón por la que su objeción final al *il n'y a pas de hors-texte* de Derrida parece equivocarse, al caracterizarlo como una

> reducción de las prácticas discursivas a las trazas textuales; elisión de los acontecimientos que se producen allí para no conservar más que las marcas para una lectura; invención de voces detrás de los textos para no tener que analizar los modos de implicación del sujeto en los discursos; asignación de lo originario como dicho y no dicho en el texto para no reemplazar las prácticas discursivas en el campo de las transformaciones en que se efectúan [16] .

No sorprende que algunos marxistas se alinearan con Foucault aquí, concibiendo su polémica con Derrida como el último capítulo en la eterna lucha entre materialismo e idealismo: el análisis materialista de Foucault de las prácticas discursivas *versus* los juegos textuales interminables de Derrida. Un punto adicional a favor de Foucault parece ser que sigue siendo un historicista radical, al reprochar a Derrida su incapacidad para pensar la exterioridad de la filosofía. Así es como resume los elementos esenciales del debate:

> ¿Podría haber algo interior o exterior al discurso filosófico? ¿Puede tener su condición en una exclusión, un rechazo, un riesgo eludido y, por qué no, en un miedo? Sospecha que Derrida rechaza con pasión. *Pudenda origo*, decía Nietzsche, a propósito de los religiosos y de su religión [17] .

Sin embargo, Derrida está mucho más cerca de pensar esta externalidad que Foucault, para quien la exterioridad implica una reducción historicista simple que no puede dar cuenta de sí misma (cuando se le preguntó a Foucault desde qué posición estaba hablando, empleó el barato truco retórico de afirmar que esta era una pregunta «policial»: «¿quién eres tú para decir eso?»; pero combinó su respuesta con la contradictoria afirmación de que la historia genealógica es una «ontología del presente»). Es fácil someter la filosofía a semejante reducción historicista (los filósofos pueden desechar fácilmente esta reducción externa por cuanto está basada en una confusión entre génesis y valor); es mucho más difícil pensar su exceso *inherente*, su núcleo éx-timo. Estas, pues, son las apuestas en juego en el debate: ¿ex-timidad o externalidad directa?

Este núcleo oscuro de locura en el corazón del *cogito* puede ser determinado también de un modo más genético. Daniel Dennett traza un paralelismo convincente y fructífero entre el entorno físico de un animal y el entorno humano, incluyendo no solo artefactos humanos (ropas, casas, herramientas), sino también el entorno «virtual» de la red discursiva: «despojado [de la red de discursos], un ser humano individual es tan incompleto como un pájaro sin plumas, o una tortuga sin su caparazón» [18] . Un hombre desnudo es el mismo sinsentido que un mono rapado: sin lenguaje (ni herramientas, etc.), el hombre es un animal tullido; esta carencia se suplementa con herramientas e instituciones simbólicas, de modo que resulta más válida aún esa idea que hoy en día es obvia para la cultura popular, tal como ilustran personajes como Robocop: el hombre como un super-animal tullido. ¿Cómo pasamos del entorno «natural» al «simbólico»? Este paso no es directo, no se puede explicar dentro de una narrativa evolutiva continua: algo debe intervenir entre los dos, una especie de «mediador evanescente» que no es ni Naturaleza ni Cultura. Este entre-medias no es la chispa del *logos* que mágicamente se le confiere al *homo sapiens,* permitiéndole formar su entorno simbólico virtual suplementario, sino precisamente algo que, aunque tampoco es ya naturaleza, todavía no es *logos*, y debe ser «reprimido» por el *logos;* el nombre freudiano para este entre-medias es, desde luego, la pulsión de muerte.

Quizá, incluso más que Descartes, el filósofo que representa el extremo de la «locura» es Nicolas Malebranche con su «ocasionalismo». Malebranche, un discípulo de Descartes, abandona la ridícula referencia de este último a la glándula pineal como el punto de contacto entre la sustancia material y espiritual, entre cuerpo y alma. ¿Cómo debemos explicar entonces su coordinación, si no hay contacto entre los dos, ningún punto en el que un alma pueda actuar causalmente sobre un cuerpo, o viceversa? Puesto que las dos redes causales (la de las ideas en mi mente y la de las interconexiones corporales) son totalmente independientes, la única solución es una tercera y auténtica Sustancia (Dios) que continuamente coordine y medie entre las dos, manteniendo así la apariencia de continuidad: cuando pienso en alzar mi mano y mi mano se alza, mi pensamiento no causa directamente el movimiento de mi mano, sino solo «ocasionalmente»; al advertir el pensamiento dirigido a alzar mi mano, Dios pone en movimiento la cadena material y causal que da lugar a que mi mano se alce de manera efectiva.

Si reemplazamos a «Dios» por el gran Otro, el orden simbólico, podemos ver la proximidad del ocasionalismo respecto a la posición de Lacan: como afirma Lacan en su polémica contra Aristóteles en su texto *Televisión*, la relación entre alma y cuerpo nunca es directa, puesto que el gran Otro siempre se interpone entre los dos [19] . El ocasionalismo es esencialmente un nombre para la «arbitrariedad del significante», para la fractura que separa a la red de ideas de la red causal corporal (real): un nombre para el hecho de que es el gran Otro el que da cuenta de la coordinación de las dos redes, de modo que cuando mi cuerpo muerde una manzana, mi alma experimenta una sensación placentera. Esta misma fractura era el objetivo de los antiguos sacerdotes aztecas que organizaban sacrificios humanos para asegurarse de que el sol volviera a asomarse en el cielo: el sacrificio humano era una apelación a Dios para que sostuviera la coordinación entre las dos series, la necesidad corporal y la concatenación de acontecimientos simbólicos. Por «irracional» que pueda parecer el sacrificio efectuado por el sacerdote azteca, su premisa subyacente es mucho más ingeniosa que nuestra típica intuición según la cual la coordinación entre cuerpo y alma es directa, es decir, que para mí es «natural» tener una sensación placentera cuando muerdo una manzana puesto que esta sensación es causada directamente por la manzana: lo que se pierde es el papel intermediario del gran Otro a la hora de garantizar la coordinación entre la realidad y nuestra

experiencia mental de ella. ¿No ocurre lo mismo con nuestra inmersión en la realidad virtual? Cuando alzo mi mano para empujar un objeto en el espacio virtual, este objeto se mueve efectivamente; mi ilusión, desde luego, es que fue el movimiento de mi mano el que causó directamente la recolocación del objeto, puesto que en mi inmersión ignoro el intrincado mecanismo de coordinación computerizada, homólogo al papel de Dios en el ocasionalismo, que garantiza la coordinación entre las dos series [20] .

Es un hecho bien conocido que el botón de «cerrar la puerta» en la mayor parte de ascensores es un placebo totalmente no-funcional, colocado ahí solo para darnos la impresión de que de algún modo podemos acelerar las cosas –cuando presionamos el botón de cerrar, la puerta tarda en cerrarse exactamente lo mismo que en el caso de que solo hubiéramos presionado el botón de llamada–. Este caso de falsa participación es una apropiada metáfora para la participación de los individuos en nuestros procesos políticos «posmodernos», y representa el ocasionalismo en su forma más pura: desde la perspectiva de Malebranche, estamos efectivamente presionando estos botones todo el tiempo, y es la incesante actividad de Dios la que coordina nuestra acción y el acontecimiento subsiguiente, mientras pensamos que el acontecimiento resulta de nuestra acción.

Por esta razón es crucial mantener abierta la radical ambigüedad del ciberespacio y cómo este afectará a nuestras vidas: no depende de la tecnología como tal sino del modo de su inscripción social. La inmersión en el ciberespacio puede intensificar nuestra experiencia corporal (una nueva sensualidad, un nuevo cuerpo con más órganos, nuevos sexos…), pero también abre la posibilidad de que alguien manipule la maquinaria del ciberespacio para literalmente *robar* nuestro propio cuerpo (virtual), privándonos de todo control sobre él, de modo que uno ya no se relacione con el propio cuerpo como si fuera todavía «el suyo». Lo que nos encontramos aquí es la ambigüedad constitutiva del concepto de mediatización [21] . Originalmente este se refería al gesto mediante el cual un sujeto se veía privado de su derecho directo e inmediato a tomar decisiones; el gran maestro de la mediatización política fue Napoleón, que concedió a aquellos monarcas a los que sometía una apariencia de poder, mientras que de hecho no estaban ya en posición de ejercerlo. En un nivel más general, podría decirse que tal «mediatización» del monarca define a la monarquía constitucional: en ella, el monarca es reducido al mero gesto

simbólico formal de «poner el punto en la i», de firmar y conferir así fuerza performativa a los edictos cuyo contenido ha sido determinado por el gobierno electo. Y, *mutatis mutandis*, ¿no se aplica lo mismo para la progresiva digitalización de nuestra vida cotidiana, en la que el sujeto también está cada vez más «mediatizado» e imperceptiblemente privado de su poder, mientras permanece bajo la falsa impresión de que este se ha incrementado? Cuando nuestro cuerpo es mediatizado (se ve inmerso en la red de los medios electrónicos), se ve simultáneamente expuesto a la amenaza de una «proletarización» radical: el sujeto se puede reducir a la pura $, puesto que el Otro mecánico puede robar, manipular o regular incluso mi propia experiencia personal.

Puede verse, de nuevo, que la perspectiva de una virtualización radical confiere al ordenador una posición estrictamente homóloga a la de Dios en el ocasionalismo malebrancheano: puesto que el ordenador coordina la relación entre mi mente y (lo que experimento como) el movimiento de mis miembros (en la realidad virtual), uno puede imaginarse fácilmente un ordenador que escape a todo control y comience a actuar como un Dios malvado que perturba esa coordinación. Cuando la señal mental de alzar mi mano se suspende o incluso es contrarrestada en la realidad (virtual), entonces se ve socavada la experiencia más esencial que tengo del cuerpo en cuanto «mío». Parece entonces que el ciberespacio efectivamente materializara la fantasía paranoide de Schreber, el juez alemán cuyas memorias fueron analizadas por Freud: el «universo cableado» es psicótico en la medida en que parece materializar la alucinación de Schreber de unos rayos divinos con los que Dios controla directamente la mente humana. En otras palabras, la externalización del gran Otro en el ordenador, ¿no da cuenta de la inherente dimensión paranoica del universo cableado? O, por decirlo de otro modo: el lugar común es que la habilidad para «subir» la consciencia a un ordenador finalmente libera a la gente de sus cuerpos, *pero también libera a las máquinas de «su» gente…* Lo que nos lleva de vuelta a la trilogía *Matrix* de los hermanos Wachowski: la Matrix *definitiva* –aún más que el Dios de Berkeley, que sostiene el mundo en su mente– es el Dios ocasionalista de Malebranche.

¿Qué es entonces Matrix? Es el «gran Otro» lacaniano, el orden simbólico virtual, la red que estructura la realidad para nosotros. Esta dimensión del «gran Otro» es la *alienación* constitutiva del sujeto en el orden simbólico: el gran Otro maneja los hilos, el sujeto no habla, «es

hablado» por la estructura simbólica. En resumen, este «gran Otro» es otro nombre de la Sustancia social, la agencia gracias a la cual el sujeto nunca domina plenamente los efectos de sus actos, gracias a la cual el resultado final de su actividad es siempre diferente del que pretendía. Sin embargo, es crucial notar que, en los capítulos clave de sus *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,* Lacan lucha por delinear la operación que sigue a la alienación y es en cierto modo su contraparte, la de la *separación:* a la alienación *en* el gran Otro le sigue la separación *del* gran Otro. La separación tiene lugar cuando el sujeto toma nota de cómo el gran Otro es en sí mismo inconsistente, puramente virtual, «barrado», privado de la Cosa –y la fantasía es un intento de llenar esta falta *del Otro, no del sujeto;* es un intento de (re)constituir la coherencia del gran Otro.

Siguiendo la misma línea paranoide, la tesis de *Matrix* es la de que este gran Otro está externalizado en un Mega-computador real. Hay (*debe* haber) una Matrix porque «las cosas no están bien, las oportunidades se han desperdiciado, algo va mal todo el tiempo»; en otras palabras, la idea de la película es que la situación es esta porque Matrix oculta la «auténtica» realidad detrás de todo. El problema de la película es que no es lo suficientemente «loca», y supone otra realidad «real» detrás de nuestra realidad cotidiana, sostenida por Matrix. Podrímos decir, kantianamente, que el error de la teoría conspiratoria es equivalente al «paralogismo de la razón pura», a la confusión entre los dos niveles: la sospecha (de la opinión recibida, científica, social, etc.) como posición metodológica formal, y la positivación de esta sospecha en una parateoría global omniexplicativa.

El exceso de locura en el corazón del *cogito* está por lo tanto estrechamente vinculado al tema de la libertad. El «antagonismo» del concepto kantiano de libertad (la expresión más concisa del antagonismo de la libertad en la vida burguesa misma) no se encuentra allí donde la sitúa Adorno (una ley autoimpuesta implica que la libertad coincide con la autoesclavización y la autodominación, que la «espontaneidad» kantiana es en realidad su opuesto, autocontrol total, la frustración de todo ímpetu espontáneo), sino que está *«mucho más en la superficie»*, como afirma Robert Pippin [22] . Para Kant, así como para Rousseau, el mayor bien moral es llevar una vida plenamente autónoma como un agente racional libre, y el peor mal es el sometimiento a la voluntad de otro; sin embargo, Kant debe conceder que el hombre no surge espontáneamente como un agente racional libre y maduro, a través de su desarrollo natural, sino solo

mediante un arduo proceso de maduración sostenido por una dura disciplina y educación que para el sujeto no pueden más que resultar una coerción externa:

> Las instituciones sociales, tanto para alimentar como para desarrollar tal independencia, son necesarias y son consistentes con su realización, no la frustran. Pero con la libertad entendida como una agencia causal del individuo, esto siempre parecerá una necesidad externa, que tenemos buenas razones para intentar evitar. Esto crea el problema de encontrar una forma de dependencia que pueda ser considerada constitutiva de la independencia y que no pueda entenderse como un mero compromiso con la voluntad particular de otro, o como un tema separado, marginal, en el pensamiento tardío de Kant. *Esta es,* en efecto, la antinomia contenida en los conceptos burgueses de individualidad, responsabilidad individual… [23] .

Aquí uno puede sin duda imaginarse a Kant como un precursor inesperado de la tesis de Foucault, en *Vigilar y castigar,* sobre la formación del individuo libre mediante un complejo conjunto de micro-prácticas disciplinarias. Y, como Pippin no duda en señalar, esta antinomia estalla incluso más intensamente en las reflexiones socio-históricas de Kant, centradas en el concepto de «insocial sociabilidad»: ¿qué es la concepción kantiana de la relación histórica entre democracia y monarquía sino esta misma tesis (el vínculo entre libertad y sumisión a una autoridad superior) aplicada al propio proceso histórico? A largo plazo (o en su concepto), la democracia es la única forma apropiada de gobierno; no obstante, a causa de la inmadurez del pueblo, las condiciones para una democracia que funcione solo pueden establecerse mediante una monarquía no-democrática que, en el ejercicio de su poder benevolente, lleve al pueblo a la madurez política. Y, como era de esperar, Kant no deja de mencionar la racionalidad mandevilliana del mercado, en el que la persecución por parte de cada individuo de sus propios intereses egoístas es lo que mejor funciona para el bien común (mucho mejor que el altruismo directo). En su punto más extremo, esto lleva a Kant a la idea de que la historia humana está gobernada por un plan divino inescrutable, dentro del cual los mortales estamos destinados a desempeñar un papel que desconocemos; pero a partir de aquí la paradoja se hace incluso más fuerte: nuestra libertad está vinculada a su opuesto no solo «desde abajo» sino «desde arriba». Es decir, no se trata de que pueda surgir solo mediante nuestro sometimiento y dependencia, sino que nuestra libertad como tal es un momento en un plan divino más vasto; nuestra libertad no es un objetivo-en-sí-mismo, sino que sirve a un propósito superior.

Podemos aclarar –acaso, resolver– este dilema introduciendo algunas distinciones adicionales en el concepto de libertad «nouménica». En un examen más cercano, se hace evidente que, para Kant, la disciplina y la educación no operan directamente en nuestra naturaleza animal llevándola hacia la individualidad humana: como señala Kant, los animales no pueden ser realmente educados, puesto que su comportamiento está ya predestinado por sus instintos. Esto significa que, paradójicamente, para ser educado en la libertad (como autonomía moral y autorresponsabilidad), *ya tengo que ser libre* en un sentido mucho más radical, «nouménico», incluso monstruoso. El nombre freudiano para esta libertad monstruosa es, de nuevo, la pulsión de muerte. Es interesante reparar en cómo las narrativas filosóficas del «nacimiento del hombre» se ven siempre obligadas a presuponer un momento en la (pre)historia humana en el que (lo que se convertirá en) el hombre ya no es un animal pero tampoco es todavía un «ser de lenguaje», limitado por la Ley simbólica; un momento de naturaleza «pervertida», «desnaturalizada», «descarrilada», que no es todavía cultura. En sus escritos antropológicos, Kant subrayaba que el animal humano necesita presión disciplinaria para domesticar esa extraña «revoltosidad» que parece ser inherente a la naturaleza humana –una salvaje e ilimitada propensión a insistir pertinazmente en su voluntad, a cualquier precio–. Es a este respecto que el animal humano necesita un Amo que lo discipline: la disciplina tiene por objeto esta «revoltosidad», no la naturaleza animal en el hombre. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, un papel similar lo representa la referencia a los «negros»: significativamente, Hegel se ocupa de los «negros» antes de la historia como tal (que comienza con la antigua China), en la sección titulada «La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal». Los «negros» representan aquí el espíritu humano en su «estado de naturaleza», y son descritos como una especie de niños perversos y monstruosos, simultáneamente ingenuos y corruptos, que viven en un estado prelapsariano de inocencia en virtud del cual son los más crueles de los bárbaros; son en parte naturaleza, y sin embargo están completamente desnaturalizados; manipulan despiadadamente la naturaleza a través de la brujería primitiva, pero a la vez se sienten aterrorizados por las imparables fuerzas naturales; son cobardes despreocupadamente valientes [24] .

Este entre-medias es lo «reprimido» de la forma narrativa (en este caso, del «gran relato» de Hegel sobre la sucesión histórico-universal de formas

espirituales), pero lo reprimido no es la naturaleza como tal, sino la ruptura misma con la naturaleza, que es (más tarde) suplementada por el universo virtual de narraciones. Según Schelling, antes de su afirmación como el *medium* de la Palabra racional, el sujeto es la «infinita carencia de ser» *(unendliche Mangel an Sein),* el gesto violento de contracción que niega todo ser fuera de sí mismo. Esta idea también forma el núcleo del concepto hegeliano de locura: cuando Hegel determina la locura como un retirarse del mundo real, el cerrarse del alma sobre sí misma, su «contracción», se apresura a concebir este retiro como una «regresión» al nivel del «espíritu animal» todavía inmerso en su entorno natural y determinado por el ritmo de la naturaleza (noche y día, etc.). ¿Pero no equivale este retiro, por el contrario, a un cortar los vínculos con el *Umwelt,* el final de la inmersión del sujeto en su entorno natural inmediato?; ¿y no es, como tal, el gesto fundador de la «humanización»? Este retiro-en-el-yo que Descartes alcanza mediante la duda universal y su reducción al *cogito,* ¿no fue lo que, como señaló Derrida, implica también un paso por el momento de locura radical?

Esto nos lleva a la necesidad de la Caída: dado el vínculo kantiano entre dependencia y autonomía, la Caída es inevitable, un paso necesario en el progreso moral del hombre. Es decir, en términos kantianos la «Caída» es la renuncia a mi autonomía ética radical, cuando me refugio en una Ley heterónoma, en una Ley que se vive como algo impuesto desde fuera. La finitud en la que busco apoyo para evitar el vértigo de la libertad es la finitud de la Ley externa-heterónoma misma. Ahí reside la *dificultad de ser kantiano.* Todo padre sabe que las provocaciones del niño, por salvajes y «transgresoras» que parezcan, en última instancia esconden y expresan una exigencia a la figura de autoridad para que imponga límites claros, trazar una línea que signifique «¡Hasta aquí, y no más allá!», permitiendo al niño que se haga un mapa claro de lo que es posible y lo que no. (¿Y no vale lo mismo también para las provocaciones del histérico?) Esto, precisamente, es lo que el analista se niega a hacer, y esto es lo que hace de él algo tan traumático para el analizante; paradójicamente, lo que es liberador es el planteamiento de un límite claro, y es la ausencia misma de límites claros la que se vive como asfixiante.

Esta es la razón por la que la autonomía kantiana del sujeto es tan difícil; esta supone precisamente que no hay nadie más, ningún agente externo de la «autoridad natural» que pueda hacer el trabajo por mí, que yo mismo debo marcar el límite de mi «revoltosidad» natural. Aunque Kant, como es

sabido, escribiera que el hombre es un animal que necesita un amo, esto no debería engañarnos: lo que Kant quería señalar no era el tópico filosófico según el cual, a diferencia de los animales (cuyos patrones conductuales están fundamentados en sus instintos heredados), el hombre carece de tales coordenadas, y por lo tanto estas deben serle impuestas desde fuera, a través de una autoridad cultural; el auténtico objetivo de Kant es el de señalar que *la propia necesidad de un amo externo es en sí un señuelo engañoso:* el hombre necesita de un amo para ocultarse a sí mismo el problema de su libertad y su responsabilidad personal. En este sentido, un ser humano ilustrado y auténticamente «maduro» es un sujeto que *ya no necesita un amo,* que puede asumir plenamente la pesada carga de definir sus propias limitaciones. Esta lección básica kantiana (y también hegeliana) la expresó muy claramente Chesterton: «Todo acto de la voluntad es un acto de autolimitación. Desear la acción es desear la limitación. En este sentido, todo acto es un acto de autosacrificio» [25] .

La lección que se extrae de aquí es plenamente hegeliana: la oposición externa entre libertad (espontaneidad trascendental, autonomía moral y autorresponsabilidad) y esclavitud (sumisión, tanto a mi propia naturaleza y sus instintos «patológicos» como a un poder externo) *debe transferirse a la libertad misma* entendida como el lugar del antagonismo «más alto» entre libertad monstruosa («revoltosidad») y auténtica libertad moral. Sin embargo, un posible contraargumento aquí podría ser que este exceso nouménico de libertad (la «revoltosidad» kantiana, la hegeliana «noche del mundo») es un resultado retroactivo de los propios mecanismos disciplinarios (siguiendo la línea paulina, «la Ley crea la transgresión»; o foucaultiana: las propias medidas disciplinarias que intentan regular la sexualidad generan el «sexo» como un exceso escurridizo); el obstáculo crea aquello que intenta controlar.

¿Estamos tratando entonces con el círculo cerrado de un proceso que postula sus propias presuposiciones? Nuestra apuesta es que el círculo dialéctico hegeliano de postulación de presuposiciones, lejos de estar cerrado, genera su propia apertura y, de este modo, el espacio para la libertad. Para poder ver esto, debe comenzarse por lo que parece ser lo opuesto de la libertad: la ciega costumbre mecánica. En el cambio de Aristóteles a Kant, a la modernidad con su sujeto entendido como pura autonomía, el estatuto del hábito cambia asimismo de regla orgánica interior a algo mecánico, opuesto a libertad humana: la libertad humana

nunca puede convertirse en hábito (ni en descontrol); si se convierte en hábito, ya no es auténtica libertad (por eso Thomas Jefferson escribió que, para seguir siendo libres, las personas deben rebelarse contra el gobierno cada par de décadas). Este aspecto alcanza su apogeo en Cristo, que es «la figura del acontecimiento puro. Lo otro del hábito» [26] .

Hegel ofrece aquí un desvío que es inmanente a la modernidad kantiana. Como advierte Catherine Malabou, la *Filosofía del espíritu* de Hegel comienza con un estudio del mismo tema con el que acaba la *Filosofía de la Naturaleza:* el alma y sus funciones. Este redoblamiento ofrece una pista de cómo conceptualiza Hegel la transición de la naturaleza al espíritu: «no como una subsunción y superación, sino como una *reduplicación,* un proceso mediante el cual el espíritu se constituye en y como *segunda naturaleza* » [27] . El nombre de esta segunda naturaleza es *hábito.* De modo que no se trata de que el espíritu humano rompa con la naturaleza a través de la explosión creativa del espíritu, que entonces queda «habituado», alienado, convertido a una rutina automática; la reduplicación de la naturaleza en «segunda naturaleza» es originaria, solo esta reduplicación abre el espacio para la creatividad espiritual.

Quizá este concepto hegeliano de hábito nos permita explicar la figura del zombie, que se arrastra lentamente de un modo catatónico pero sigue persistiendo eternamente en su existencia: ¿no son acaso los zombies las figuras por antonomasia del hábito en su forma más elemental, previa al surgimiento de la inteligencia (lenguaje, consciencia y pensamiento)? [28] . Esta es la razón por la que la aparición más impactante de un zombie se da cuando este es alguien que conocíamos antes, cuando todavía estaba vivo y era normal; para el protagonista de una película de zombies, el shock llega cuando reconoce al antes amistosos vecino en esa terrorífica figura que le persigue sin piedad [29] . Lo que Hegel afirma sobre los hábitos debe aplicarse entonces a los zombies: en el nivel más elemental de la identidad humana, *todos somos zombies;* nuestras actividades humanas «superiores» y «libres» dependen del funcionamiento fiable de nuestros hábitos-zombies. En este sentido, ser-un-zombie es el grado cero de la humanidad, el núcleo inhumano o mecánico de la humanidad. Encontrar a un zombie no supone el shock de encontrar una entidad extraña, sino el terror de enfrentarse al fundamento denegado de nuestra propia humanidad [30] .

La concepción hegeliana del hábito está inesperadamente cerca de la lógica de lo que Derrida llamaba *pharmakon,* el ambiguo suplemento que es a la vez una fuerza de muerte y una fuerza de vida. El hábito es, por un lado, el aburrimiento de la vida, su mecanización (Hegel la caracteriza como un «mecanismo de autosentimiento» [31]): cuando algo se convierte en hábito, esto significa que su vitalidad se ha perdido y lo repetimos mecánicamente, sin ser conscientes de ello. El hábito aparece entonces como lo opuesto a la libertad: la libertad significa hacer elecciones creativas, inventar algo nuevo; en resumen, *romper con los (viejos) hábitos.* Pensemos en el lenguaje, cuyo aspecto «habitual» se puede observar en los saludos ritualizados: «Hola, ¿cómo estás? ¡Me alegro de verte!» –no queremos decir eso realmente, no hay ninguna intención auténtica en ello, es solo «hábito».

Por otro lado, Hegel subraya una y otra vez que no hay ninguna libertad sin hábito: el hábito es lo que proporciona el trasfondo y la base para todo ejercicio de libertad. Tomemos de nuevo el lenguaje: para poder ejercer la libertad al usar el lenguaje, tenemos que habernos acostumbrado plenamente a él, habituarnos (en) a él, debemos aprender a practicarlo, aplicar sus reglas «ciegamente», mecánicamente, como un hábito: solo cuando lo que aprende un sujeto se externaliza en hábitos mecanizados, el sujeto está «abierto a estar ocupado e implicado de otras maneras» [32] . Y no solo el lenguaje; para que el sujeto humano pueda ser capaz de ejercer funciones «superiores» propias del pensamiento creativo y del trabajo, deben convertirse en hábitos un conjunto mucho más complejo de actividades espirituales y corporales. Las operaciones que realizamos todo el tiempo sin pensar, como andar, comer, sujetar cosas y demás, deben aprenderse y convertirse en hábitos involuntarios. A través de los hábitos, un ser humano transforma su cuerpo en un medio móvil y fluido, un instrumento del alma, que nos sirve sin que tengamos que concentrarnos conscientemente en él. En pocas palabras; a través de los hábitos, el sujeto se apropia de su cuerpo. Como señala Alain en su comentario sobre Hegel:

> El momento de la liberación es el hábito… El cuerpo ya no es un ser hostil, que se subleva contra mí; él se encuentra penetrado por el alma, y deviene su instrumento; pero al mismo tiempo, el cuerpo es pensado como tal; el cuerpo está como fluido, y el pensamiento se expresa en él sin comprometer en estos actos la conciencia y la reflexión… [33] .

El acto de vivir (llevar una vida), nos dice Hegel, es para nosotros algo que debemos aprender como un hábito, comenzando con el nacimiento mismo. Recordemos cómo, segundos después del nacimiento, el bebé debe ser golpeado para que recuerde respirar (de otro modo, si olvidara respirar, moriría). Desde luego, como nos recuerda Hegel, un ser humano también puede morir a causa de un hábito: «los seres humanos incluso mueren como resultado del hábito; es decir, si se han acostumbrado totalmente a la vida, tullidos espiritual y físicamente» [34] . Nada le es dado «de manera natural» al ser humano, incluyendo el caminar y el ver:

> La forma del hábito abarca todas las clases y escalones de la actividad del espíritu; la más exterior, la determinación espacial del individuo de que se mantenga *erguido*, se ha hecho hábito por su voluntad: una *postura inmediata e inconsciente* que siempre sigue siendo *Cosa* de su voluntad permanente; el ser humano se mantiene en pie solamente porque quiere y en tanto quiere, y solo mientras él inconscientemente lo quiere. Igualmente *el ver*, etc., es el hábito concreto que une inmediatamente, en un simple acto, las múltiples determinaciones de la sensación, de la conciencia, de la intuición, del entendimiento, etcétera [35] .

El hábito es por lo tanto «voluntad» despersonalizada, una emoción mecanizada: una vez que me habitúo a estar de pie, lo hago sin desearlo conscientemente, puesto que mi voluntad está encarnada en el hábito. En el hábito, presencia y ausencia, apropiación y retiro, implicación y desimplicación, interés y desinterés, subjetivación y objetivación, consciencia e inconsciencia, están extrañamente entrelazados. El hábito es la inconsciencia necesaria para el funcionamiento mismo de la consciencia:

> Que el alma se hace así ser abstracto universal, y que lo particular de los sentimientos (también de la conciencia) se reduzca a una determinación que solamente *está-siendo* en ella, es el *hábito*. De esta manera el alma tiene en posesión el contenido, y de tal modo lo contiene en ella que en esas determinaciones no está como sentiente, no está distinguiéndose de ellas en relación a ellas abismada aún en ellas, sino que las tiene dentro de sí inconscientemente, sin sentirlas, y en ellas se mueve. Es libre respecto de ellas en tanto en ellas no se interesa ni se ocupa; *existiendo* en estas formas como posesión suya, el alma está abierta a otras actividades y ocupaciones tanto de la sensación como de la conciencia del espíritu en general. Este figurarse de lo particular o corporal de las determinaciones del sentimiento en el ser del alma aparece como una repetición de las mismas, y la generación del hábito como una ejercitación [36] .

Y lo mismo vale respecto a mis emociones: mostrarlas no es un acto puramente natural o espontáneo; aprendemos a llorar o reír en los momentos apropiados (recordemos que para los japoneses la risa funciona de un modo diferente que para nosotros en Occidente: reír puede ser

también un signo de vergüenza o pudor). La mecanización externa de las emociones –desde la antigua rueda tibetana de rezos, que reza en mi lugar, hasta la «risa enlatada» mediante la cual la televisión sustituye mis carcajadas, convirtiendo mi despliegue emocional bastante literalmente en un despliegue mecánico– se basa por lo tanto en el hecho de que la expresión de las emociones, incluyendo las más «sinceras», está siempre ya «mecanizada».

Sin embargo, el *lenguaje como medium* del pensamiento es el nivel más alto del hábito (y su autosubsunción) –en él llega a su límite la pareja de retiro y posesión–. La clave no está solo en que, para poder hablar un lenguaje «fluidamente», tengamos que dominar sus reglas mecánicamente, sin pensar; de manera mucho más radical, la codependencia de entendimiento e inconsciencia del hábito determina el acto mismo de comprensión: cuando escucho una palabra, no solo abstraigo inmediatamente de su sonido y «veo a través de él» su significado (como en la extraña sensación de ser consciente de la materialidad opaca de una palabra, que de repente parece tan intrusiva y obscena…), sino que es necesario hacerlo para percibir su significado.

Si para Hegel el hombre es fundamentalmente un ser de hábito; si los hábitos se hacen reales cuando se adoptan como reacciones automáticas que ocurren sin la participación consciente del sujeto; y si localizamos el núcleo de la subjetividad en su capacidad para realizar actos intencionales y alcanzar metas conscientemente, *entonces*, paradójicamente, el sujeto humano es en su parte más esencial un «sujeto que desaparece» [37] . La «espontaneidad irreflexiva del hábito» [38] da cuenta de la bien conocida paradoja de *elegir subjetivamente una necesidad objetiva*, de *desear que ocurra lo inevitable:* a través de esta elevación al hábito, una reacción que antes era algo impuesto exteriormente sobre mí ahora es internalizada, transformada en algo que yo realizo automática y espontáneamente, «desde dentro»:

> Un cambio venido de afuera se muda, si se repite, en una tendencia interna al sujeto. El cambio se transforma entonces en disposición, y la pasividad de la recepción se convierte en actividad. Así, el hábito aparece como ese proceso mediante el cual el hombre termina por *querer* lo que viene de afuera. A partir de entonces, la voluntad individual ya no se opone a la efectividad del mundo exterior, y ella aprende gradualmente a *querer lo que es* [39] .

Lo que hace al hábito tan central es la temporalidad que implica: tener un hábito implica una relación con el futuro que prescribe cómo reaccionaré a algún acontecimiento futuro. El hábito es una característica del organismo que economiza sus fuerzas, construyendo reservas para el futuro. Es decir, en sus hábitos la subjetividad «acepta sus modos futuros de ser, los modos en que devendrá efectivamente existente» [40] . Esto significa que el hábito también complica la relación entre posibilidad y realidad efectiva: es *stricto sensu* la *realidad efectiva de una posibilidad*. Esto significa que el hábito pertenece al nivel de la virtualidad (definida por Deleuze precisamente como la realidad efectiva de lo posible): el hábito existe efectivamente, es una capacidad de reaccionar de cierto modo, una capacidad que yo poseo plenamente aquí y ahora, y que simultáneamente es una posibilidad que apunta hacia una determinada reacción futura.

De este concepto de hábito se siguen interesantes consecuencias conceptuales. Ontológicamente, respecto a la oposición entre accidentes particulares y esencia universal, el hábito puede describirse como el «devenir-esencial del accidente» [41] : una vez que un accidente externamente causado se ha repetido suficientes veces, se eleva a la universalidad de la disposición interna del sujeto, a una característica que pertenece y define su esencia interior. Esta es la razón por la que nunca podemos determinar el comienzo exacto de un hábito, el punto en el que las manifestaciones externas se transforman en hábitos; una vez que un hábito se ha formado, sus orígenes se olvidan y aparece como si siempre hubiera estado ahí. La conclusión es clara y casi sartreana: el hombre no tiene sustancia permanente o esencia universal; es una criatura de hábitos, un ser cuya identidad se forma a través de la elevación de encuentros o accidentes externos contingentes a un hábito universal intern(alizad)o. ¿Significa esto que solo los humanos tienen hábitos? Aquí Hegel es mucho más radical, da un decisivo paso adelante y deja atrás la vieja oposición entre la naturaleza como plenamente determinada en su movimiento circular cerrado, y el hombre como un ser de apertura y libertad existencial: «para Hegel, la naturaleza siempre es *segunda naturaleza* » [42] . Todo organismo natural debe regular su interacción con el entorno y la asimilación del entorno en su ser, mediante procedimientos de hábito que se «reflejan» en el organismo, como sus disposiciones internas o sus interacciones externas.

A causa del estatuto virtual de los hábitos, adoptar un hábito (nuevo) no es simplemente cuestión de cambiar una propiedad real del sujeto; más bien implica una suerte de reflexividad, un cambio en la disposición del sujeto que determina su reacción a los cambios, un cambio en el tipo de transformaciones a las que el sujeto es sometido: «El hábito no introduce simplemente la mutabilidad en algo que de otro modo continuaría idéntico; sugiere un cambio dentro de una disposición, dentro de su potencialidad, dentro del carácter interno de aquello en lo que el cambio acaece, que a su vez no cambia» [43] . Esto es lo que Hegel quiere decir con la autodiferenciación como «asunción» de los cambios impuestos externamente, que pasan a ser autocambios, pasan de ser diferencia externa a diferencia interna; solo los cuerpos orgánicos se diferencian: un cuerpo orgánico mantiene su unidad internalizando un cambio impuesto externamente, convirtiéndolo en un hábito que le permite afrontar los cambios futuros.

Si este es el caso, sin embargo, si la totalidad de la naturaleza (orgánica, al menos) ya es segunda naturaleza, ¿en qué consiste la diferencia entre hábitos humanos y animales? La contribución más provocadora e inesperada de Hegel tiene que ver con esta misma cuestión de la génesis de los hábitos *humanos:* en su *Antropología* (que abre la *Filosofía del espíritu*) encontramos una única «genealogía de los hábitos» que recuerda a Nietzsche. Esta parte de la *Filosofía del espíritu* es uno de los tesoros inexplorados del sistema hegeliano, donde encontramos las huellas más claras de lo que no es otra cosa que el aspecto dialéctico-materialista de Hegel: el paso de la naturaleza al espíritu (humano) no se desarrolla aquí como una directa intervención externa del Espíritu, como la intervención de otra dimensión que perturba el equilibrio del circuito natural, sino como el resultado de un largo y tortuoso «abrirse paso» de la inteligencia (encarnada en el lenguaje), que surge de las tensiones y antagonismos naturales. Este paso no es directo, pues el Espíritu (en la forma de inteligencia humana mediada por el discurso) no domina directamente los procesos biológicos; la «base material» del Espíritu seguirá siendo siempre un hábito presimbólico (prelingüístico).

¿De modo que cómo surge el hábito? En su genealogía, Hegel concibe el hábito como el tercer y último momento del proceso dialéctico del Alma, cuya estructura sigue la tríada de concepto-juicio-silogismo. En el comienzo está el Alma y su unidad inmediata, en su concepto simple, el

«alma sentiente»: «En las sensaciones que surgen del encuentro del individuo con los objetos externos, el alma comienza a despertarse» [44] . El Yo es aquí un mero «Yo sentiente», todavía no es un sujeto opuesto a objetos, en la medida en que experimenta una sensación en la que los dos lados, sujeto y objeto, están inmediatamente unidos: cuando experimento una sensación táctil, se trata simultáneamente del rastro del objeto externo que estoy tocando y mi reacción interna a él; la sensación es un proceso con dos caras, en el que lo subjetivo y lo objetivo coinciden inmediatamente. Incluso en etapas posteriores del desarrollo del individuo, este «Yo sentiente» sobrevive bajo la forma de lo que Hegel llama «una relación mágica», refiriéndose a fenómenos que en el tiempo de Hegel se designaban con términos como «sonambulismo magnético» (hipnosis), y que son todos los fenómenos en los que mi Alma se vincula directamente (de un modo prerreflexivo, no pensante) a procesos externos, y resulta afectada por ellos. En vez de cuerpos que se influyen los unos a los otros a distancia (gravedad newtoniana), tenemos espíritus que se influyen a distancia. Aquí, el Alma queda en el nivel más bajo de su funcionamiento, inmersa directamente en su entorno. (Lo que Freud llamaba «sentimiento oceánico», la fuente de experiencia religiosa, es para Hegel una característica del nivel más bajo del Alma.) En este punto, el Alma carece de un claro autosentimiento, un sentimiento de sí mismo en cuanto distinto de la realidad externa. Esto ocurre en el siguiente momento, el del juicio (*Urteil;* Hegel moviliza aquí el juego de palabras de *Urteil* con *Ur-Teil*, un «dividir/división» originario):

> La totalidad que siente en tanto individualidad es esencialmente lo siguiente: distinguirse [dividirse] en sí misma y despertar *para el juicio dentro de sí*, con arreglo al cual esa totalidad tiene sentimientos *particulares* y como sujeto está referido a estas determinaciones suyas. El *sujeto* en cuanto tal las pone *dentro de él mismo* como sentimientos *suyos* [45] .

Todos los problemas surgen de este paradójico cortocircuito del sentimiento del Yo, que se convierte en un sentimiento específico más entre otros y simultáneamente contiene y reúne todos los sentimientos. Malabou resume maravillosamente esta paradoja del sentimiento del Yo:

> La posibilidad misma de la reunión de contenidos múltiples del sentimiento se vuelve ella misma un contenido objetivo. La forma exige ser el contenido de aquello de que es forma; la subjetividad no se habita, ella (se) atormenta. *El alma está poseída por la posesión de sí* [46] .

Esta es la característica crucial: la posibilidad misma debe hacerse real, convertirse en un hecho, o necesita hacerse parte de su propio contenido (o, por añadir una variación ulterior del mismo motivo, el marco debe convertirse en parte del contenido enmarcado). El sujeto es el marco/forma/horizonte de este mundo *y* parte del contenido enmarcado (de la realidad que observa), y el problema es que no puede verse o situarse dentro de su propio marco: puesto que todo lo que hay ya está dentro del marco, el marco como tal es invisible. La posibilidad de encontrarse a uno mismo dentro de la propia realidad debe seguir siendo una posibilidad; sin embargo, y ahí radica el punto crucial, esta posibilidad misma debe hacerse efectivamente real *qua posibilidad,* ser activa, ejercer influencia *qua posibilidad.*

Aquí hay un vínculo con Kant, con el viejo enigma de lo que Kant tenía exactamente en la cabeza con su concepto de «apercepción trascendental», de la autoconsciencia que acompaña a cada acto de mi consciencia (cuando soy consciente de algo, soy consciente del hecho de que soy consciente de ello). ¿No es un hecho obvio que esto es empíricamente falso, que yo no soy siempre reflexivamente consciente de mi consciencia? Los intérpretes de Kant intentan resolver este problema afirmando que todo acto consciente puede potencialmente hacerse autoconsciente: si lo deseo, siempre puedo volver mi atención hacia lo que estoy haciendo. No obstante, esta solución no es lo suficientemente sólida: la apercepción trascendental no puede ser un acto que nunca necesite ocurrir realmente y simplemente podría haber pasado en cualquier momento. La solución a este dilema está precisamente en el concepto de virtualidad en el sentido deleuziano, como realidad efectiva de lo posible, como una entidad paradójica cuya mera posibilidad produce o tiene efectos reales. ¿No es este Virtual lo simbólico como tal? Pensemos en el caso de la autoridad simbólica: para funcionar como una autoridad efectiva, debe permanecer no-plenamente-real, como una amenaza eterna.

Este es, por lo tanto, el estatuto del Yo: su autoconsciencia es, por decirlo así, la realidad efectiva de su propia posibilidad. Consiguientemente, lo que «acosa» al sujeto es su inaccesible Yo nouménico, la «Cosa que piensa», un objeto en el que el sujeto podría «encontrarse a sí mismo» [47] . Desde luego, para Kant, lo mismo vale para todo objeto de mi experiencia, que siempre es fenoménico, es inaccesible en su dimensión nouménica; sin embargo, con el Yo el *impasse* se acentúa: todos los otros objetos de

experiencia se me muestran fenoménicamente, pero en el caso del sujeto ni siquiera puedo obtener una experiencia fenoménica. Puesto que estoy tratando «conmigo mismo», en este caso único la autoexperiencia fenoménica equivaldría al acceso nouménico, es decir, si yo fuera capaz de experimentarme «a mí mismo» como un objeto fenoménico *eo ipso* me experimentaría a mí mismo como una Cosa en mi identidad nouménica.

El problema subyacente aquí es la imposibilidad de un sujeto que se objetive a sí mismo: el sujeto es singular *y es* el marco universal de «este mundo», pues cada contenido que percibe es «suyo»; de modo que ¿cómo puede el sujeto incluirse a sí mismo (contarse a sí mismo) en la serie de sus objetos? El sujeto observa la realidad desde una posición externa y es simultáneamente parte de esta realidad, sin siquiera ser capaz de alcanzar una visión «objetiva» de la realidad con él mismo incluido en ella. La cosa que acecha al sujeto es *él mismo* en su contraparte objetual, *qua* objeto. Hegel escribe: «El sujeto se encuentra… en la *contradicción* entre su totalidad sistematizada en su conciencia y la determinidad particular que, en esta, no es fluida y no esta coordinada y subordinada –[ese es] el *trastorno del espíritu [Verrücktheit]* » [48] . Esto debe leerse de un modo muy preciso. La idea de Hegel no es sencillamente que la locura señale un cortocircuito entre la totalidad y uno de sus momentos particulares, una «fijación» de la totalidad en este momento en que se ve privada de su fluidez dialéctica –aunque algunas de sus expresiones pueda parecer que apunten en esta dirección– [49] . La «determinación particular que, en sí, no es fluida» y se resiste a ser «reducida a su lugar y puesto correctos» es *el sujeto mismo*, o, más precisamente, la característica (significante) que le representa (mantiene su lugar) dentro de la totalidad estructurada («sistematizada»); y puesto que el sujeto no puede siquiera objetivarse, la «contradicción» aquí es absoluta [50] . Con esta fractura surge la posibilidad de la locura y, como lo expresa Hegel en términos protofoucaultianos, la locura no es un lapso accidental, una distorsión o una «enfermedad» del espíritu humano, sino que se inscribe en la constitución ontológica básica de un espíritu individual, puesto que ser humano implica estar potencialmente loco:

> Esta interpretación de la locura como una forma que acaece necesariamente o una etapa en el desarrollo del alma, naturalmente no debe entenderse como si estuviéramos afirmando que *todo* espíritu, *cada* alma, deba pasar a través de esta etapa de extremo desorden. Tal afirmación sería

> tan absurda como asumir que, porque en la Filosofía del Derecho el crimen se considera como una manifestación necesaria de la voluntad humana, entonces cometer un crimen es una necesidad inevitable para *todo* individuo. El crimen y la locura son *extremos* que el espíritu humano *en general* debe superar en el transcurso de su desarrollo [51] .

Aunque no sea una necesidad fáctica, la locura es una posibilidad formal constitutiva de la mente humana: es algo cuya amenaza debe superarse si queremos emerger como sujetos «normales», lo que significa que la «normalidad» solo puede surgir como la superación de esta amenaza. Esta es la razón por la que, como expresa Hegel un par de páginas después, la «demencia debe discutirse antes de la consciencia saludable e intelectiva, aunque tenga esa consciencia demente como su *presuposición* » [52] . Hegel evoca aquí la relación entre lo abstracto y lo concreto: aunque en el estado empírico de las cosas las determinaciones abstractas estén siempre ya insertas en un Todo concreto como su presuposición, la reproducción conceptual o deducción de este Todo debe progresar desde lo abstracto hacia lo concreto: los crímenes presuponen el imperio de la ley, solo pueden ocurrir como su violación, pero deben ser en todo caso comprendidos como actos abstractos que son «subsumidos» a través de la ley; las relaciones legales abstractas y la moralidad *de facto* están siempre inmersas en alguna totalidad concreta de Costumbres, pero, no obstante, la Filosofía del Derecho debe progresar desde los momentos abstractos de legalidad y moralidad al Todo concreto de las Costumbres (familia, sociedad civil, Estado). El punto de interés aquí no es solo el paralelismo entre locura y crimen, sino el hecho de que la locura se encuentra en un espacio abierto por la discordancia entre el desarrollo histórico real y su captación conceptual, es decir, en un espacio que socava la noción evolucionista vulgar del desarrollo dialéctico como una reproducción conceptual del desarrollo histórico factual que purifica a este último de sus insignificantes contingencias empíricas. En la medida en que la locura presupone *de facto* la normalidad aunque la preceda conceptualmente, se puede decir que el «loco» es precisamente un sujeto que quiere «vivir» –reproducir en la realidad efectiva– el orden conceptual, actuar como si la locura también precediera *efectivamente* a la normalidad.

Podemos ver ahora en qué sentido preciso los hábitos forman el tercer momento conclusivo de la tríada, su «silogismo»: *en un hábito, el sujeto encuentra un modo de «poseerse»,* de estabilizar su propio contenido interior «teniendo» como su propiedad un hábito, no una característica real

positiva, sino una entidad virtual, una disposición universal a (re)accionar de cierto modo. El hábito y la locura deben por lo tanto pensarse conjuntamente: el hábito es un modo de estabilizar el desequilibrio de la locura. Otro modo de enfocar el tema es a través de la relación entre alma y cuerpo como lo Interno y lo Externo, como una relación circular en la que el cuerpo expresa el alma y el alma recibe impresiones del cuerpo; el alma está siempre ya *incorporada* y el cuerpo siempre está impregnado de su alma:

> Por una parte, lo que el alma en cuanto yo sentiente encuentra en ella es la inmediatez natural, en cuanto vuelta en ella ideal y apropiada para sí. Por otra parte, inversamente, lo que pertenece originariamente al ser-para-sí –es decir, tal como se ha profundizado más tiempo en sí mismo, es el Yo de la conciencia y el espíritu libre– está determinado como *corporeidad (Leiblichkeit)* natural y, de ese modo, como sentido [53] .

De modo que, por un lado, a través de sentimientos y percepciones internalizo objetos que me afectan desde fuera: en un sentimiento, están presentes en mí no en su cruda realidad, sino «idealmente», como parte de mi mente. Por otro lado, a través de los gestos faciales, etc., mi cuerpo inmediatamente «da cuerpo» a mi alma interior, que lo impregna completamente. Sin embargo, si esta fuera toda la verdad, entonces el hombre habría sido simplemente un «prisionero de este estado de naturaleza» [54] , moviéndose en el bucle cerrado de la transparencia absoluta que proporciona el reflejo mutuo de cuerpo y alma [55] . Lo que ocurre con el momento del «juicio» es que el bucle de este círculo cerrado se rompe –no por la intrusión de un elemento externo, sino por una autorreferencialidad que pliega este círculo sobre sí mismo–. En otras palabras, el problema es que, «puesto que el individuo es solo lo que ha hecho, su cuerpo es también la expresión de sí mismo que él mismo ha producido» [56] . Esto significa que el proceso de autoexpresión corporal no tiene un referente preexistente como su punto de anclaje: todo el movimiento es completamente autorreferencial, solo mediante el proceso de «expresión» (externalización en signos corporales) se crea retroactivamente el Yo interior expresado (el contenido de estos signos), o como afirma concisamente Malabou: «La unidad psicosomática resulta de una autointerpretación independiente de cualquier referente» [57] . El reflejo

especular transparente de cuerpo y alma en la expresividad natural se convierte entonces en opacidad total:

> Que una obra se autosignifique implica que no hay un más allá de la obra, que ella es para sí misma su propio referente y que permite ver, al mismo tiempo que lo interpreta, lo que ella interpreta, en el movimiento de una misma manifestación… lo espiritual solo da su forma espiritual al sujeto singular, el cual, a su vez, lo esculpe [58] .

Lo que indica esta «falta de toda garantía ontológica al margen del juego de la significación» [59] es que el significado de nuestro discurso y gestos siempre es acosado por el espíritu de la ironía: cuando digo A, es siempre posible que lo haga para esconder el hecho de que yo soy no-A (Hegel se refiere al bien conocido aforismo de Lichtenberg: «Si alguien dijera que obras como un hombre honrado… yo veo por tu figura que te constriñes y que en el fondo de tu corazón eres un granuja» [60] . La ambigüedad es aquí total e indecidible, porque Lacan describe el engaño como algo específicamente humano, como la posibilidad de mentir bajo la apariencia de la verdad. Y por eso va incluso más allá de la cita de Lichtenberg; el reproche debería ser más bien: «¡Actúas como un hombre sincero para convencernos de que lo quieres decir irónicamente, y así ocultarnos el hecho de que tú realmente *eres* un hombre sincero!». Esto es lo que quiere decir Hegel con su afirmación de que «de la individualidad… ese signo es tanto el rostro de la individualidad como la máscara de que se puede despojar» [61] . En la fractura entre apariencia (máscara) y mi auténtica posición interior, la verdad puede estar tanto en mi posición interior como en mi máscara. Esto significa que, curiosamente, las emociones que expreso a través de la máscara (la persona falsa) que adopto, pueden ser más auténticas y veraces que lo que yo realmente siento. Cuando construyo una imagen falsa de mí mismo que me representa en una comunidad virtual en la que participo (en la interacción sexual virtual, por ejemplo, un hombre tímido a menudo asume la persona virtual de una mujer atractiva y promiscua), las emociones que siento y finjo como parte de mi persona virtual no son simplemente falsas: aunque (lo que yo considero) mi auténtico yo no las sienta, no obstante son en cierto sentido «verdaderas». Por ejemplo, ¿y si, en lo más profundo de mi ser, soy un pervertido sádico que sueña con golpear a otros hombres y violar a mujeres? En mi interacción en la vida real con otras personas, no se me permite expresar este yo auténtico, de modo que adopto una persona mucho más humilde y

educada; en este caso, ¿no está mi auténtico yo mucho más cerca de lo que adopto como una proyección ficcional, mientras que el yo de las interacciones en mi vida real es una máscara que esconde la violencia de mi auténtico yo?

El hábito proporciona una salida de esta situación. ¿Cómo? No como «expresión auténtica» del sujeto, sino localizando la verdad en la expresión «involuntaria»; recordemos el tema recurrente en Hegel de que la verdad está en lo que *dices*, no en lo que *quieres* decir. Consideremos de nuevo el estatuto enigmático de lo que llamamos «buena educación»: cuando al encontrarme con un conocido, digo «¡Me alegro de verte! ¿Qué tal estás hoy?» está claro para ambos que, en cierto modo, «no lo quiero decir en serio» [62] . Sin embargo, sería en todo caso erróneo etiquetar mi acto simplemente como «hipócrita», puesto que en cierto modo *quiero* decir eso que digo: el intercambio educado establece una suerte de pacto entre los dos; en el mismo sentido en que yo me río «sinceramente» a través de las risas enlatadas (siendo la prueba el hecho de que efectivamente «me siento» aliviado después de escucharlas). Esto nos trae una definición posible del loco como un sujeto incapaz de participar en esta lógica de las «mentiras sinceras», de modo que cuando un amigo le saluda con un «¡Me alegro de verte! ¿Cómo estás?», él estalla: «¿Realmente te alegras de verme, o solo estás fingiendo? ¿Y quién te dio derecho a indagar sobre cómo me encuentro?».

La misma superposición de apariencia con verdad está a menudo en funcionamiento en la autopercepción ideológica. Recordemos el brillante análisis de cómo en la revolución francesa de 1848, el Partido del Orden conservador-republicano funcionaba como una coalición de las dos ramas del realismo monárquico (orleanistas y legitimistas) en el «reino anónimo de la República» [63] . Los diputados parlamentarios del Partido del Orden consideraban su republicanismo como una farsa: en los debates parlamentarios frecuentemente incurrían en lapsus monárquicos y ridiculizaban la República para que se supiera que su auténtico objetivo era el de restaurar la monarquía. De lo que no eran conscientes era del hecho de que ellos mismos estaban engañados respecto al auténtico impacto social de su actitud. Lo que estaban haciendo efectivamente era establecer las condiciones del orden republicano burgués que tanto despreciaban (al garantizar, por ejemplo, la salvaguarda de la propiedad privada). De modo

que no es meramente que fueran realistas que llevaban una máscara republicana: aunque se percibieran a sí mismos como tales, su convicción realista más íntima e «interior» era la careta engañosa que ocultaba su auténtico papel social. En resumen, su realismo, lejos de ser la verdad oculta de su republicanismo público, era el sustento fantasmático de su auténtico republicanismo; era lo que añadía pasión a su actividad. ¿No es el caso, entonces, que los diputados del Partido del Orden estaban también *fingiendo fingir* ser republicanos, fingían ser lo que realmente eran?

La conclusión radical de Hegel es que el signo que estamos analizando en las expresiones corpóreas, «en verdad no significa nada» *(in Wahrheit nicht bezeichnet)* [64] . El hábito es por lo tanto un signo extraño que «significa el hecho de que no significa nada» [65] . Lo que Hölderlin propuso como la fórmula de nuestra indigente situación –puesto que los dioses nos han abandonado, somos «signos sin significado»– adquiere aquí una interpretación inesperadamente positiva. Y deberíamos tomar la fórmula de Hegel literalmente: la «nada» en ella tiene un peso positivo; es decir, el signo de que «en verdad, nada significa» es lo que Lacan llama el *significante*, aquello que representa al sujeto para otro significante. La «nada» es el vacío del sujeto mismo, de modo que la ausencia de una referencia final significa que la ausencia misma es la referencia final, y esta ausencia es el sujeto mismo. Por ello Malabou escribe: «El espíritu no es lo expresado por sus expresiones; es aquello que originalmente aterroriza al espíritu» [66] . La dimensión del acoso, el vínculo entre espíritu en cuanto luz de la Razón y espíritu en cuanto fantasma obsceno, es crucial: espíritu o Razón están, y por una necesidad estructural, acechados siempre por las apariciones obscenas de su propio espíritu.

> El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad –una riqueza inagotable de muchas representaciones, múltiples, ninguna de las cuales le pertenece– o no está presente. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí –puro yo– en representaciones fantasmagóricas, es noche en su totalidad, donde aquí corre una cabeza ensangrentada –allá otra horrible aparición blanca, que de pronto está aquí ante él, e inmediatamente desaparece–. Se vislumbra esta noche cuando uno mira a los seres humanos a lo ojos –a una noche que se vuelve horrible [67] .

De nuevo, no deberíamos dejarnos cegar por el poder poético de esta descripción, sino leerla con precisión. Lo primero que hay que notar es cómo los objetos que flotan libremente alrededor de esta «noche del

mundo» son *membra disjecta,* objetos parciales, objetos separados de su Todo orgánico; ¿no hay aquí un extraño eco entre este pasaje y la descripción de Hegel del poder negativo del Entendimiento que es capaz de abstraer una entidad (un proceso, una propiedad) de su contexto sustancial y tratarlo como si tuviera una existencia propia? «La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que solo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro» [68] . Es por lo tanto como si, en el abominable escenario de la «noche del mundo», encontráramos algo así como *el poder del Entendimiento en su estado natural,* el espíritu en la forma de un *protoespíritu.* Esta, quizá, sea la definición más precisa del horror: cuando un estado superior del desarrollo violentamente se inscribe en el estado inferior, en su fundamento/presuposición, donde no puede sino aparecer como un desastre monstruoso, una desintegración del orden, una terrorífica combinación antinatural de elementos naturales.

En el contexto de la ciencia contemporánea, nos encontramos este horror en su estado más puro cuando las manipulaciones genéticas se tuercen y generan objetos nunca vistos en la naturaleza, monstruos como cabras con una oreja gigante en vez de cabeza, o con una cabeza de un solo ojo; accidentes sin sentido que no obstante están en contacto con nuestras fantasías más reprimidas y desatan así interpretaciones salvajes. El Yo puro como lo «interior de la naturaleza» [69] representa este cortocircuito paradójico de lo supernatural (espiritual) en su estado natural. ¿Por qué ocurre? La única respuesta coherente es *materialista: porque el espíritu es parte de la naturaleza,* y puede acaecer o surgir solo mediante una monstruosa autoaflicción (distorsión, *dérangement*) de la naturaleza. Ahí radica el paradójico filo materialista del espiritualismo barato: el espíritu siempre es acosado por espíritus precisamente porque el espíritu es parte de la naturaleza, porque el espíritu no interviene en la naturaleza (que ya está constituida, ya-hecha en algún otro lado) pero debe surgir de la naturaleza a través de su distorsión; no hay espíritu (Razón) sin espíritus (fantasmas obscenos).

Desde este punto de vista deberíamos (re)leer la merecidamente famosa descripción del camarero en *El ser y la nada* de Sartre. Este camarero

realiza con una teatralidad exagerada los gestos propios de su personaje, «interpretando ser un camarero en un café»:

> Sus movimientos son rápidos y decididos, demasiado precisos en ocasiones, en otras demasiado rápidos. Acude a los clientes con un paso demasiado ligero. Se inclina en exceso hacia delante; su voz y su mirada expresan un excesivo interés por la comanda del cliente. Finalmente vuelve, tratando de imitar en su caminar la rigidez inflexible de una especie de autómata… [70] .

La tesis ontológica que subyace al texto de Sartre (que «el camarero del café puede no ser inmediatamente un camarero de café en el sentido en que este tintero *es* un tintero»), ¿no apunta hacia la tesis clásica de Lacan de que un loco no es solo el mendigo que piensa que es un rey, sino también el rey que piensa que es un rey? Debemos ser muy precisos en esta lectura: como advierte Robert Bernasconi en su comentario, hay mucho más en la tesis de Sartre que una simple idea sobre la *mauvaise foi* y la autoobjetivación (para encubrir –o escapar de– el vacío de esta libertad, un sujeto se aferra a una firme identidad simbólica); lo que hace Sartre es mostrar cómo, a través de la misma exageración de sus gestos, a través de esta misma sobreidentificación con el papel, el camarero señala la distancia que le separa de dicho rol, y así afirma su subjetividad. Es cierto, este camarero francés

> juega a ser camarero actuando como un autómata, del mismo modo en que el papel de un camarero en los Estados Unidos, por una extraña inversión, es el de jugar a actuar como si se fuera nuestro amigo. Sin embargo la idea de Sartre es que, sea cual sea el juego que se le pida jugar al camarero, la regla que acaba por seguir el camarero es que debe romper las reglas, y hacerlo siguiéndolas de un modo exagerado. Es decir, el camarero no solo sigue simplemente las reglas no escritas, que sería una obediencia a un cierto tipo de tiranía, sino, en vez de ello, se excede a la hora de seguir estas reglas. El camarero logra rechazar el intento de reducirlo a ser nada más que un camarero, no mediante la renuncia a su papel, sino subrayando el hecho de que está interpretándolo hasta el punto que escapa de él. El camarero hace esto sobreactuando lo que hace, haciendo demasiado. El camarero francés, en vez de desaparecer en el papel, exagera los movimientos que hicieron de él algo así como un autómata, de un modo que atrae la atención sobre sí; del mismo modo que el típico camarero norteamericano no es tanto alguien amigable como sobreamigable. Sartre utiliza la misma palabra, *trop*, que le vimos utilizar en *La náusea* para expresar esta superfluidad humana [71] .

Y es crucial suplementar esta descripción con su opuesto simétrico: uno se identifica *auténticamente* con su propio papel precisamente cuando no se «sobreidentifica» con él, sino que acompaña el juego de rol, el seguimiento de las reglas, con pequeñas violaciones o idiosincrasias designadas para

señalar que, por debajo del papel, hay una persona real que no puede ser directamente identificada con él o reducida a él. En otras palabras, es totalmente erróneo leer la conducta del camarero como un caso de *mauvaise foi:* este acto exagerado abre, de un modo negativo, el espacio para su auténtico yo, puesto que su mensaje es «No soy lo que estoy jugando a ser». La verdadera *mauvaise foi* consiste precisamente en embellecer mi juego de interpretar el papel con detalles idiosincrásicos; es este «toque personal» el que proporciona el espacio para la falsa libertad, permitiéndome acomodarme a mi autoobjetivación en el papel que estoy interpretando. (¿Y qué ocurre con aquellos raros y extraños momentos en una cafetería americana, cuando repentinamente sospechamos que la amistosidad del camarero es genuina?) [72] .

Esto nos lleva de vuelta a nuestra pregunta original: ¿en qué consiste la diferencia entre los hábitos animales y humanos? Solo los humanos, los seres espirituales, son acosados por espíritus; ¿por qué? No porque a diferencia de los animales tengan acceso a la universalidad, sino porque esta universalidad es para ellos *simultáneamente necesaria e imposible;* es decir, es un problema. En otras palabras, mientras que para los sujetos humanos el lugar de la universalidad está prescrito, no obstante este debe permanecer vacío y nunca puede ser llenado con su contenido «correcto». La especificidad del hombre tiene que ver con la relación entre esencia universal y sus accidentes: para los animales, los accidentes siguen siendo meros accidentes; solo el ser humano postula la universalidad como tal y se relaciona con ella, y puede por lo tanto elevar reflexivamente los accidentes a la esencia universal. *Esta es la razón por la que* el hombre es un «ser genérico» (Marx): por parafrasear la definición de Heidegger del *Dasein,* el hombre es un ser para el que su género es un problema para sí mismo: «El hombre puede "hacer presente el género" hasta el punto de que el hábito es el elemento imprevisto del género» [73] .

Esta fórmula abre un vínculo inesperado a la noción de *hegemonía* tal como es desarrollada por Ernesto Laclau: hay siempre una fractura entre la universalidad del género humano y los hábitos particulares que llenan su vacío; los hábitos son siempre «inesperados», contingentes, accidentes elevados a una necesidad universal. El predominio de uno u otro hábito es el resultado de una lucha por la hegemonía, una lucha sobre qué accidente ocupará el lugar vacío de la universalidad. Respecto a la relación entre

universalidad y particularidad que está presente en la «contradicción» de la condición humana, un sujeto humano percibe la realidad desde un punto de vista subjetivo singular y, simultáneamente, se percibe a sí mismo como incluido en esta misma realidad como una parte, como un objeto en ella; esto significa que el sujeto debe presuponer la universalidad (hay un orden universal, alguna suerte de «gran cadena del ser», del que él es parte), mientras que, simultáneamente, para él es siempre imposible llenar completamente esta universalidad con su contenido particular, armonizar el Universal y el Particular (puesto que su aproximación a la realidad está marcada para siempre –coloreada, torcida, distorsionada– por esta perspectiva singular). La universalidad es siempre simultáneamente *necesaria* e *imposible.*

El concepto de Laclau de hegemonía ofrece una matriz ejemplar de la relación entre universalidad, contingencia histórica y el límite de un Real imposible –y habría que tener siempre en cuenta que estamos tratando con un concepto distinto cuya especificidad es a menudo desconocida (o reducida a alguna vaga generalidad cuasigramsciana) por aquellos que se refieren a ella–. La característica clave del concepto de hegemonía reside en la conexión contingente entre las diferencias intrasociales (elementos *dentro* del espacio social) y el límite que separa a la sociedad misma de la no-sociedad (caos, decadencia completa, la disolución de todos los vínculos sociales); el límite entre lo social y su exterioridad, lo no-social, solo puede articularse bajo la forma de una diferencia (mapeándose a sí mismo sobre una diferencia) entre elementos dentro del espacio social. En otras palabras, el antagonismo radical solo puede ser representado de un modo distorsionado, a través de diferencias particulares internas al sistema. Las diferencias externas también son siempre internas, y además, el vínculo entre la diferencia interna y externa es en última instancia contingente, el resultado de la lucha política por la hegemonía.

El habitual contraargumento antihegeliano es, desde luego, que esta fractura irreductible entre lo universal (el marco) y su contenido particular es lo que caracteriza a la subjetividad finita kantiana. ¿No es la «universalidad concreta» hegeliana la expresión más radical de la fantasía de reconciliación plena entre lo universal y lo particular? ¿No es su característica básica la autogeneración de todo el contenido particular a partir del automovimiento de la universalidad misma? Contra este reproche común, debemos insistir en la cercanía del concepto de hegemonía en

Laclau con el concepto hegeliano de «universalidad concreta». En la última, la diferencia específica se superpone con la diferencia constitutiva del género mismo, igual que, en el concepto de hegemonía de Laclau, la fractura antagonista entre sociedad y su límite externo, la no-sociedad, está mapeada sobre una diferencia estructural intrasocial. El propio Laclau rechaza la «reconciliación» hegeliana entre universal y particular en nombre de la fractura que separa para siempre al universal vacío o imposible del contenido particular contingente que lo hegemoniza. Pero si echamos un vistazo detallado al pensamiento hegeliano, veremos que –en la medida en que cada especie particular no «encaja» en su género universal– cuando llegamos finalmente a una especie particular que encaja plenamente con su concepto, ese concepto universal se transforma en otro concepto. Ningún Estado histórico existente encaja plenamente en el concepto del Estado; la necesidad de un paso dialéctico del Estado («espíritu objetivo», historia) a la Religión («espíritu absoluto») implica el hecho de que el único Estado existente que efectivamente encaja en su concepto es una comunidad religiosa, que precisamente ya no es un Estado. Aquí encontramos la paradoja auténticamente dialéctica de la «universalidad concreta» como historicidad: en la relación entre un género y su subespecie, una de estas subespecies siempre será el elemento que niega la característica universal del género. Diferentes naciones tienen diferentes versiones de balompié; los americanos no tienen (o tenían) fútbol, porque «el béisbol *es* su fútbol». De ahí también la famosa afirmación de Hegel de que la gente moderna no reza por la mañana, porque leer el periódico *es* su rezo matutino. Del mismo modo, en los Estados «socialistas» en desintegración, los clubs culturales y de escritores actuaban como partidos políticos. Del mismo modo, la «mujer» se convierte en una de las subespecies del hombre, o el *Daseinsanalyse* heideggeriano en una de las subespecies de la fenomenología, «subsumiendo» la universalidad precedente.

El punto imposible de «autoobjetivación» sería precisamente el punto en el que la universalidad y su contenido particular están plenamente armonizados –en resumen, donde no habría lucha por la hegemonía–. Y esto nos lleva de vuelta a la locura: su definición más sucinta es la de una armonía *directa* entre universalidad y sus accidentes, una cancelación de la fractura que separa a las dos; para el loco, el objeto –que es su representante imposible dentro de la realidad objetual– pierde su carácter virtual y se hace una parte plena e integral de aquella realidad. En contraste con la locura, el

hábito evita esta trampa de la identificación directa gracias a su carácter virtual: la identificación del sujeto con un hábito no es una identificación directa con alguna característica positiva, sino una identificación con una disposición, con una virtualidad. El hábito es el resultado de una lucha por la hegemonía: es *un accidente elevado a una «esencia», a la necesidad universal*, un accidente destinado a llenar su lugar vacío.

[1] Por ejemplo, la discusión de Levinas –y después, de Marion– sobre el Dios «más allá del Ser» simplemente reduce el ser al dominio de la realidad positiva, incluyendo su horizonte ontológico-trascendental, y no logra plantear correctamente la cuestión fenomenológica acerca de cómo es que la dimensión divina «más allá del ser» aparece dentro de un cierto horizonte de la apertura del ser.

[2] Una explicación sólida y equidistante de esta polémica se encuentra en Roy Boyne, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, Londres, Unwin Hyman, 1990.

[3] Jacques Derrida, «*Cogito* and the History of Madness», en *Writing and Difference*, trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 59 [ed. cast.: *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 85].

[4] *Ibid.*, pp. 55-56 [ed. cast.: pp. 78-79].

[5] *Ibid.*, p. 58 [ed. cast.: p. 81].

[6] *Ibid.*, p. 59 [ed. cast.: p. 84].

[7] *Ibid.*, p. 60 [ed. cast.: p. 86].

[8] *Ibid.*

[9] Recordemos que Freud, en su análisis del paranoico juez Schreber, señala que el «sistema» paranoide no equivale a la locura, sino a un desesperado intento de escapar de la locura –la desintegración del universo simbólico– a través de un universo *ersatz* del sentido.

[10] Michel Foucault, *Madness and Civilization*, trad. Richard Howard, Londres, Tavistock, 1967, p. x.

[11] Michel Foucault, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961, p. vii [ed. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, trad. Juan José Utrilla, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1967]; según la traducción de R. Boyne, *Foucault and Derrida*, cit., pp. 55-56.

[12] Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trad. Alan Sheridan, Harmondsworth, Penguin, 1977, p. 301 [ed. cast.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Madrid, Siglo XXI de España, 1978].

[13] R. Boyne, *Foucault and Derrida*, cit., p. 118.

[14] «La lectura… no puede transgredir legítimamente el texto, llevándolo hacia algo otro que él… No hay nada fuera del texto» (Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976, p. 158 [ed. cast.: *De la gramatología*, trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti, México D.F., Siglo XXI de México, 1998]).

[15] Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, trad. Donald F. Bouchard y Sherry Simon, Oxford, Blackwell, 1977, p. 33.

[16] Michel Foucault, «Mon corps, ce papier, ce feu», en *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, p. 602.

[17] *Ibid.*, p. 584.

[18] Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, Nueva York, Little & Brown, 1991, p. 416 [ed. cast.: *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, trad. Sergio Balari, Barcelona, Paidós,

1995].

[19] Véase Jacques Lacan, «Television», *October* 40 (primavera de 1987).

[20] La obra principal de Nicolas Malebranche es *De la recherche de la vérité,* París, Vrin, 1975 (publicado originalmente en 1674-1675).

[21] Respecto a esta ambigüedad, véase Paul Virilio, *The Art of the Motor,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.

[22] Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 118.

[23] *Ibid.*, pp. 118-119.

[24] Véase G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History – Introduction: Reason in History,* trad. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 176-190.

[25] G. K. Chesterton, *Orthodoxy,* San Francisco, Ignatius Press, 1995, p. 45.

[26] Catherine Malabou, *The Future of Hegel,* Londres, Routledge, 2005, p. 117 [ed. cast.: *El porvenir de Hegel,* trad. Cristóbal Durán, Lanús, La Cebra/Palinodia, 2013]. (De aquí en adelante me apoyaré extensamente en este libro).

[27] *Ibid.*, p. 26.

[28] Le debo esta observación a Caroline Schuster, de Chicago.

[29] Los zombies, estas figuras auténticamente *un-heimlich*, sin-sentido y siniestras, deben situarse de manera opuesta a los alienígenas que invaden el cuerpo de un terrestre: mientras que los aliens se ven y actúan como humanos, pero en realidad son ajenos a la especie humana, los zombies son humanos que ya no parecen ni actúan como humanos. En el caso de un alienígena, sin embargo, repentinamente somos conscientes de que alguien cercano a nosotros –esposa, hijo, padre– ha sido colonizado por un alienígena; en el caso de un zombie, el shock está en el hecho de que esta extraña criatura es alguien personalmente cercano a nosotros.

[30] Hay, no obstante, una gran diferencia entre los movimientos lentos y autómatas, como de zombies, y la sutil plasticidad de los hábitos, su refinado saber hacer; sin embargo, los hábitos surgen solo cuando el nivel del hábito se ve suplementado por el nivel de la consciencia y el discurso. Lo que proporciona el «ciego» comportamiento zombie es, por decirlo así, la «base material» para la refinada plasticidad de los hábitos: la materia de la que están hechos estos mismos hábitos.

[31] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind,* trad. William Wallace; Adiciones, trad. A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1971, §410 Observación.

[32] *Ibid.*, §410.

[33] Alain, *Idées: Introduction à la philosophie*, París, Flammarion, 1983, p. 200; según la traducción en C. Malabou, *The Future of Hegel,* cit., p. 36 [ed. cast.: p. 75].

[34] G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trad. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 195 (§151).

[35] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind,* §410 Adición [versión castellana parcial: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana, Madrid, Alianza,1997, p. 466].

[36] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind,* §410 Adición [ed. cast. cit.: pp. 464-465].

[37] C. Malabou, *The Future of Hegel,* cit., p. 75.

[38] *Ibid.*, p. 70.

[39] *Ibid.*, pp. 70-71 [ed. cast. cit.: p. 139].

[40] *Ibid.*, p. 76.

[41] *Ibid.*, p. 75.

[42] *Ibid.*, p. 57.

[43] Félix Ravaisson, *De l’habitude,* París, Fayard, 1984, p. 10; según la traducción en C. Malabou, *The Future of Hegel,* cit., p. 58.

[44] C. Malabou, *The Future of Hegel,* cit., p. 32.

[45] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, §407 [ed. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana, Madrid, Alianza,1997, p. 461].

[46] C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 35 [ed. cast.: p. 74].

[47] Hume extrajo gran utilidad –demasiada– de su observación respecto al hecho de que, en la introspección, todo lo que percibo en mí mismo son mis ideas particulares, sensaciones, emociones, nunca mi propio «Yo».

[48] Según la cita de C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 35 [ed. cast.: p. 74]; traducción modificada a partir de G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, §408.

[49] ¿No es la fijación paranoide un cortocircuito similar, en el que la totalidad de mi experiencia se «fija» de modo no-dialéctico en un momento particular, es decir, en la idea de mi perseguidor?

[50] En un examen más detallado, queda claro que el concepto hegeliano de locura oscila entre los dos extremos que podríamos quizá denominar, en referencia al concepto benjaminiano de violencia, locura constitutiva y locura constituida. En primer lugar, está la locura constitutiva: la «contradicción» radical de la propia condición humana, entre el sujeto como «nada», como la puntualidad evanescente, y el sujeto como «todo», como el horizonte de su mundo. Después, está la locura «constituida»: la fijación directa en, o identificación con, una característica particular como un intento de resolver (o más bien reducir) la contradicción. De un modo similar a la ambigüedad del concepto lacaniano del *objet petit a*, la locura nombra al mismo tiempo la contradicción o vacío y el intento de resolverla.

[51] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, §408 Adición.

[52] *Ibid.*

[53] *Ibid.*, §401; traducción modificada según C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., pp. 32-33.

[54] C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 67.

[55] La fisionomía y la frenología quedan en este nivel, como lo hacen las ideologías New Age contemporáneas que nos instan a expresar o realizar nuestro auténtico Yo.

[56] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 185-186.

[57] C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 71.

[58] *Ibid.*, p. 72 [ed. cast.: p. 138].

[59] *Ibid.*, p. 68.

[60] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 192.

[61] *Ibid.*, p. 190.

[62] Si mi interlocutor sospecha que yo estoy realmente interesado, podría incluso verse desagradablemente sorprendido, como si estuviera apuntando a algo demasiado íntimo que no me concierne; o, por parafrasear el viejo chiste freudiano, «¿¡Por qué me estás diciendo que te alegras de verme, si realmente te alegras de verme!?».

[63] Véase Karl Marx, «Class Struggles in France», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 10, Londres, Lawrence & Wishart, 1978, p. 104.

[64] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, cit., p. 191; traducción modificada según C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 67.

[65] C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 67.

[66] *Ibid.*, p. 68.

[67] G. W. F. Hegel, «Jenaer Realphilosophie», en *Frühe politische Systeme*, Fráncfort, Ullstein, 1974, p. 204; traducción citada a partir de Donald Phillip Verene, *Hegel's Recollection*, Albany, SUNY Press, 1985, pp. 7-8. Hegel menciona también el «abismo nocturno en el que se guarda un mundo infinito de numerosas imágenes y representaciones, sin que estén en la conciencia» (G. W. F. Hegel, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes/Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, vol. 3,

trad. y ed. M. J. Petry, Dordrecht, D. Reidel 1978 [ed. cast: *Filosofía real,* trad. Jose María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 154]).

[68] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit,* cit., p. 19 [ed. cast. cit.: *Fenomenología del espíritu,* trad. Wenceslao Roces, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 23-24].

[69] Una extraña expresión, puesto que para Hegel la naturaleza, precisamente, no tiene interior: su estatuto ontológico es el de la externalidad, no solo externalidad respecto a algún *interior* que se presupone, sino externalidad respecto a sí mismo.

[70] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness,* Londres, Methuen, 1957, p. 59.

[71] Robert Bernasconi, *How to Read Sartre,* Londres, Granta, 2006, p. 38.

[72] Sartre también llama la atención sobre una distinción crucial entre esta suerte de «interpretación de un papel» y la «interpretación de un personaje» en el teatro, donde el sujeto meramente imita los gestos de un camarero para el disfrute de los espectadores o como parte de una performance preparada: en clara oposición a la imitación teatral, el camarero que «interpreta el ser un camarero» realmente es un camarero. Como dijo Sartre, el camarero «realiza» la condición de ser un camarero, mientras que un actor que interpreta a un camarero sobre el escenario se ve «irrealizado» en su papel. En términos lingüísticos, lo que explica esta diferencia es el estatuto performativo de mis actos: en el caso de un actor, se suspende la «eficacia» performativa. Un psicótico es precisamente aquel que no ve (o, más bien, «siente») esta diferencia: para él, tanto el camarero real como el actor simplemente están «interpretando un papel».

[73] C. Malabou, *The Future of Hegel,* cit., p. 74.

VI. «No solo como sustancia, sino también como sujeto»

Universalidad concreta

> La gran originalidad de Hegel es que muestra exactamente cómo una interpretación que apunta precisamente a la universalidad, que no concede papel alguno a la singularidad del exegeta, una interpretación, sin duda, que rechaza ser plástica, en el sentido de «universal e individual», sería en realidad particular y arbitraria [1] .

La apuesta es muy clara en este pasaje del innovador libro de Catherine Malabou sobre Hegel. Toda interpretación es parcial, está «inmersa» en la posición subjetiva del intérprete, en última instancia contingente; sin embargo, lejos de bloquear el acceso a la verdad universal del texto interpretado, la plena aceptación de esta contingencia y de la necesidad de trabajar a través de ella es el único modo en que el intérprete puede acceder a la universalidad del contenido del texto. La posición contingente subjetiva del intérprete proporciona el ímpetu, el ansia o urgencia que sostiene una interpretación auténtica. Si queremos alcanzar directamente la universalidad del texto interpretado, tal y como es «en sí», puenteando, borrando o abstrayendo la posición comprometida del intérprete, entonces tenemos que admitir la derrota y aceptar el relativismo historicista, o elevarla a un En-sí universal fijo que es efectivamente una lectura particular y arbitraria del texto. En otras palabras, la universalidad a la que llegamos de este modo es una universalidad *abstracta,* una universalidad que excluye, más que abarcar, la contingencia del particular. La auténtica «universalidad concreta» de un gran texto histórico como *Antígona* (o la Biblia o una obra de Shakespeare) radica en la totalidad misma de sus lecturas históricamente determinadas. La característica crucial que debe tenerse en cuenta aquí es el modo en que la *universalidad concreta no es auténtica universalidad concreta si no incluye en sí misma la posición subjetiva de su intérprete-lector como el punto particular y contingente desde el que la universalidad es percibida*. Es decir, en el despliegue hegeliano de un proceso de cognición, el sujeto de cognición no es solo el *medium* universal de reflexión en el que acaecen pensamientos particulares, una suerte de receptáculo que contiene, como su contenido particular, pensamientos

acerca de objetos determinados. También es cierto lo opuesto: el objeto de cognición es un En-sí universal, y el sujeto representa precisamente lo que la palabra «subjetivo» significa en su uso habitual, como cuando hablamos de «percepciones subjetivas que distorsionan el modo en que una cosa es en realidad». Por lo tanto la auténtica particularidad de un Concepto universal no es simplemente una de sus especies, que puede, como tal, ser aprehendida por un sujeto neutral que observa esta universalidad (como cuando al reflexionar sobre el concepto de Estado veo que el estado en el que vivo es una especie particular, y que hay también otros tipos de estados); más bien la auténtica particularidad es, principalmente, *la posición subjetiva particular desde la que el concepto universal es aceptable para mí* (en el caso del Estado: el hecho de que yo sea miembro de algún estado particular, enraizado en su estructura ideológica particular, «colorea» mi concepto universal del Estado). Y, como Marx sabía muy bien, esta dialéctica vale también para el surgimiento de la universalidad misma: solo en una constelación histórica específica, particular, puede aparecer «como tal» la dimensión universal de un Concepto. El ejemplo de Marx es el del trabajo: solo en el capitalismo, en el que intercambio mi fuerza de trabajo por dinero en cuanto mercancía universal, me relaciono con mi profesión específica como una forma contingente particular de empleo; solo aquí el concepto abstracto de trabajo se convierte en un hecho social, a diferencia de las sociedades medievales en las que el trabajador no elige su campo de trabajo como una profesión, puesto que él directamente «nace» en ella. (Lo mismo vale respecto a Freud y su descubrimiento de la función universal del complejo de Edipo.) En otras palabras, la fractura entre un concepto universal y su forma histórica particular aparece solo en una cierta época histórica. Lo que esto significa es que pasamos realmente de la universalidad abstracta a la concreta solo cuando el sujeto cognoscente pierde su posición externa y él mismo se ve capturado por el movimiento de su contenido; solo de este modo la universalidad del objeto de cognición pierde su carácter abstracto y entra en el movimiento de su contenido particular.

La universalidad concreta, por lo tanto, debería distinguirse estrictamente del historicismo. En relación con el concepto de derechos humanos, una lectura sintomal marxista puede identificar convincentemente el contenido particular que le da un giro ideológico burgués específico: los derechos humanos universales son efectivamente los derechos de los propietarios

masculinos blancos para intercambiar libremente en el mercado, explotar a los trabajadores y las mujeres, así como para ejercer la dominación política. La identificación del contenido particular que hegemoniza la forma universal es, sin embargo, solo la mitad de la historia. La otra mitad, no menos crucial, consiste en plantear una pregunta mucho más difícil respecto al surgimiento mismo de la forma de la universalidad. ¿Cómo y bajo qué condiciones históricas específicas se convierte la Universalidad abstracta en un «hecho de la vida (social)»? ¿Bajo qué condiciones los individuos se experimentan a sí mismos como sujetos de derechos humanos universales? Esta es la clave del análisis de Marx del fetichismo de la mercancía: en una sociedad en la que predomina el intercambio de mercancías, en su vida diaria los individuos se relacionan consigo mismos, así como con los objetos que encuentran, como encarnaciones contingentes de nociones abstractas y universales. Lo que yo soy, en términos de mi trasfondo social o cultural concreto, se percibe como contingente, puesto que lo que me define en última instancia es la capacidad universal abstracta de pensar y/o trabajar. Cualquier objeto que pueda satisfacer mi deseo es vivido como contingente, puesto que mi deseo se concibe como una capacidad formal abstracta, indiferente hacia la multitud de objetos particulares que podrían satisfacerlo pero nunca lo consiguen plenamente. La noción moderna de una profesión, como acabamos de decir, implica que me percibo como un individual que no «nace directamente en» su papel social. Lo que yo devendré depende del juego mutuo entre circunstancias sociales contingentes y mi libre albedrío. El individuo contemporáneo tiene una profesión –es electricista o profesor o camarero–, pero carecería de sentido afirmar que un siervo medieval era campesino de profesión. El punto crucial aquí es que, en las condiciones sociales específicas del intercambio de mercancías dentro de una economía global de mercado, la «abstracción» se convierte en una característica directa de la vida social real. Tiene un impacto sobre el modo en que los individuos se comportan y se relacionan con su destino y con sus entornos sociales. Marx comparte la idea de Hegel sobre cómo la Universalidad deviene «para sí» solamente en la medida en que los individuos ya no identifican plenamente el núcleo de su ser con su situación social particular: se viven siempre «fuera de quicio» respecto a su situación. En otras palabras, en una estructura social dada, la Universalidad deviene «para sí» solamente en aquellos individuos que carecen de un lugar propio en ella. El modo de aparición de una Universalidad abstracta, su

entrada en la existencia realmente efectiva, produce violencia, provoca una disrupción en el antiguo equilibrio orgánico.

Por consiguiente, no se trata solo de que toda universalidad sufra la presencia de un contenido particular que la contamina; sino que también toda posición particular se ve acechada por su universalidad implícita, que la socava. El capitalismo no es solamente En-sí universal, es Para-sí universal, en la medida en que es el tremendo poder corrosivo que socava todos los mundos de la vida particulares, culturas y tradiciones, atravesándolos, absorbiéndolos en su vórtice. Carece de sentido preguntar «¿Es genuina esta universalidad o meramente una máscara para intereses particulares?». Esta universalidad es directamente real como universalidad, como la fuerza negativa de mediación y destrucción de todo contenido particular. Y la misma lógica vale para la lucha emancipatoria: la cultura particular que intenta desesperadamente defender su identidad debe reprimir la dimensión universal que está activa en sí misma, es decir, la fractura entre lo particular (su identidad) y el universal que lo desestabiliza desde dentro. Por esto mismo fracasa el argumento de «deja en paz nuestra cultura». Dentro de cada cultura particular, los individuos *sí* sufren y *sí* protestan (las mujeres sí protestan cuando son forzadas a pasar por la ablación, por ejemplo), y *estas protestas contra los límites parroquiales de la propia cultura se formulan desde el punto de vista de la universalidad.* La universalidad real no es el sentimiento «profundo» de que las diferentes culturas en última instancia comparten los mismos valores básicos, etc.; *la universalidad real «aparece» (se hace realmente existente) como experiencia de la negatividad, de la inadecuación-a-sí, de una identidad particular.* La «universalidad concreta» no tiene que ver con la relación de un particular con el Todo, el modo en que se relaciona con otros y con su contexto, sino más bien con *el modo en que se relaciona consigo mismo,* el modo en que su propia identidad particular está dividida desde dentro. El problema de la universalidad (¿cómo puedo estar seguro de que lo que yo percibo como universalidad no está coloreado por mi identidad particular?), de este modo, desaparece: «universalidad concreta» significa precisamente que mi identidad particular se ve corroída desde dentro, que la tensión entre particularidad y universalidad es inherente a mi identidad particular; o por decirlo en términos más formales, que la diferencia específica se superpone con la diferencia genérica.

En resumen, una universalidad llega a ser «para sí» solo *a través de* o *en el lugar de* una *particularidad frustrada*. La universalidad se inscribe en una identidad particular como su incapacidad para devenir plenamente ella misma: yo soy un sujeto universal en la medida en que no puedo devenir plenamente yo mismo en mi identidad particular; esta es la razón de que el sujeto universal moderno esté por definición «fuera de quicio»; carece de un lugar propio en el edificio social. Esta tesis debe tomarse literalmente: no se trata solo de que la universalidad se inscribe en mi identidad particular como su ruptura, su carácter de estar-fuera-de-quicio; la universalidad «en sí» no es en su realidad efectiva *nada más* que este corte que bloquea desde dentro todas y cada una de las identidades particulares. Dentro de un orden social dado, una exigencia de universalidad puede provenir solamente de un grupo al que se le impide desarrollar plenamente su identidad particular; las mujeres frustradas en su esfuerzo por desarrollar su identidad femenina, un grupo étnico al que se le impide afirmar su identidad, etc. Esta es también la razón por la que, para Freud, «todo tiene una connotación sexual»; la razón por la que la sexualidad puede infectarlo todo: no porque sea el componente «más fuerte» en la vida de las personas, ejerciendo una hegemonía sobre el resto de aspectos, sino porque es aquel aspecto más radicalmente frustrado en su exigencia de desarrollarse plenamente, marcado por esa «castración simbólica» en virtud de la cual, como afirmaba Lacan, no hay relación sexual. Cada universalidad que surge, que es postulada «como tal», da testimonio de una cicatriz en alguna particularidad, y permanece para siempre vinculado a esta cicatriz.

Recordemos el paso de Krzysztof Kieslowski del documental a la ficción: no tenemos simplemente dos especies de cine; documental y ficción. El cine de ficción surgió de las limitaciones inherentes al cine documental. El punto de partida de Kieslowski fue el mismo que para todos los directores de los países «socialistas»: el notorio desajuste entre la monótona realidad social y las imágenes luminosas y optimistas que impregnaban los medios oficiales fuertemente censurados. La reacción inicial de Kieslowski al hecho de que la realidad social polaca estaba, como él mismo decía, «no representada» fue, por supuesto, llevar a cabo una representación más adecuada de la vida real en toda su monotonía y ambigüedad. En resumen: adoptar un auténtico enfoque documental. Pero Kieslowski pronto rechazó esta opción, por razones mejor expresadas en el final del documental *El primer amor* (*Pierwsza Miłość*, 1974). En ella la cámara sigue a una joven

pareja a lo largo del embarazo de la joven, la boda y el nacimiento del bebé, y acaba mostrando al padre con el recién nacido en brazos y llorando. Kieslowski reaccionó a la obscenidad de tal intrusión injustificada en la vida íntima de otros con el «terror de las lágrimas reales»: hay un dominio de intimidad fantasmática señalado por un cartel de «¡Prohibido el paso!» y que solo puede ser tratado mediante la ficción. Esta es también la razón por la que el personaje de Véronique en *La doble vida de Verónica* rechaza al titiritero: él quiere indagar demasiado en la vida de ella, por lo que, después de que él le desvele la historia de la doble vida que ella vive, Véronique se siente profundamente herida y hacia el final de la película escapa de nuevo con su padre [2] . «Universalidad concreta» es un nombre para este proceso a través del cual la ficción hace estallar al documental *desde dentro*, para el modo en que la aparición del cine de ficción resuelve el punto muerto inherente al cine documental [3] . Otro ejemplo en la historia del cine nos lo proporciona uno de sus grandes misterios: el repentino eclipse del wéstern a mediados de la década de 1950. Parte de la respuesta radica en el hecho de que en ese mismo momento la *space opera* surgía como género; de modo que podríamos aventurar la hipótesis de que la *space opera* ocupó el lugar del wéstern a finales de 1950. La clave dialéctica se encuentra aquí en que el wéstern y la *space opera* no son dos subespecies del género «de aventuras». Más bien deberíamos cambiar la perspectiva y empezar *solo* con el wéstern; en el transcurso de su desarrollo, el wéstern se encuentra en un callejón sin salida, y para sobrevivir tiene que «reinventarse» a sí mismo como *space opera;* esta es por tanto una subespecie del wéstern, del mismo modo que para Kieslowski la ficción es una subespecie del documental.

¿No se cumple el mismo patrón con el paso del Estado a la comunidad religiosa en Hegel? No son simplemente dos especies del género de las «grandes comunidades socioideológicas»; se trata más bien de que el Estado, en sus formas particulares, no puede nunca desenredar el nudo irresoluble inscrito en su concepto (es decir, no puede representar y totalizar de manera adecuada a la comunidad, del mismo modo que para Kieslowski el documental no puede representar adecuadamente el núcleo de la realidad social) y de este modo el Estado necesita sobrepasar otro concepto, el de la Iglesia. La Iglesia es, en este sentido, «más Estado que el propio Estado»; hace efectivo el concepto del Estado cambiando a otro concepto. En todos estos casos la universalidad se encuentra en el encadenamiento o

superposición de particularidades: A y B no son partes (especies) de la universalidad que los abarca (A no puede devenir plenamente A y hacer efectivamente real su concepto, sin pasar a B, que es formalmente su subespecie), sino subespecies que socavan la especie misma en la que se subsumen formalmente. Cada especie contiene una subespecie que, precisamente en la medida en que hace efectivamente real el concepto de esta especie, hace estallar su marco: la *space opera* es «un wéstern en el nivel de su concepto», y por eso mismo ya no es un wéstern. En lugar de una universalidad subdividida en dos especies, obtenemos una especie particular que genera otra especie como su propia subespecie, y la universalidad verdadera («concreta») no es otra cosa que este movimiento en el que una especie engendra una subespecie que niega su propia especie. La misma mediación dialéctica entre universal y particular también se puede formular en términos de un concepto universal y sus ejemplos. La diferencia entre el uso idealista y el materialista de los ejemplos es que en el enfoque idealista platónico los ejemplos son siempre imperfectos, nunca expresan a la perfección aquello que deberían ejemplificar, mientras que para un materialista siempre hay más en el ejemplo que en lo que ejemplifica; es decir, el ejemplo siempre amenaza con socavar aquello de lo que debería ser ejemplo, ya que da cuerpo a lo que el concepto ejemplificado reprime o no puede hacer frente. (En esto consiste el procedimiento materialista de Hegel en la *Fenomenología:* cada «figura de la conciencia» primero se ejemplifica y a continuación resulta socavada por su propio ejemplo.) Por ello, el enfoque idealista siempre exige una gran cantidad de ejemplos –puesto que ningún ejemplo se ajusta realmente, es necesario enumerar un gran número de ellos para indicar la riqueza trascendente de la Idea que ejemplifican, la Idea como punto fijo de referencia para todos los ejemplos «flotantes»–. Un materialista, por el contrario, tiende a volver obsesivamente al mismo ejemplo: es el ejemplo particular el que sigue siendo el mismo en todos los universos simbólicos, mientras que el concepto universal que se supone que ejemplifica cambia constantemente de forma, de modo que obtenemos una multitud de nociones universales que circulan en torno a un único ejemplo. ¿No es esto lo que hace Lacan, volviendo una y otra vez a los mismos casos (el juego de adivinanzas con los cinco sombreros, el sueño de la inyección de Irma, etc.) cada vez que proporciona una nueva interpretación? El ejemplo materialista

es por consiguiente un *Singular universal:* una entidad singular que persiste como universal a través de todas sus interpretaciones.

Esta dialéctica alcanza su apogeo cuando el universal como tal, a diferencia de su contenido particular, llega al ser, adquiere existencia real; este es el surgimiento de la subjetividad que se describe en la teoría hegeliana del concepto como el primer momento de su «lógica subjetiva». Debemos hacer antes dos observaciones preliminares. En primer lugar habría que destacar la paradoja de la diferencia fundamental entre la lógica de la Esencia y la lógica del Concepto: precisamente porque la lógica de la Esencia es la lógica del Entendimiento (y como tal se adhiere a oposiciones fijas, siendo incapaz de comprender su propia automediación) se traduce en una enloquecida danza de autodestrucción en la que se disuelven todas las determinaciones fijas. La lógica del concepto, por el contrario, es la lógica de las automediaciones fluidas que, precisamente por esta razón, es capaz de generar una estructura estable. En segundo lugar, el término «lógica subjetiva» está plenamente justificado en el sentido preciso de que para Hegel el «Concepto» no es la típica universalidad abstracta que designa una característica común a una multiplicidad empírica; el «Concepto» *original es el «yo», el sujeto.* Hegel ofrece la presentación más concisa de la «subjetividad» del Concepto al principio de su «Lógica subjetiva», donde define en primer lugar la individualidad como «el reflejo del concepto a partir de su determinabilidad *en sí misma.* Es en la auto*mediación* del concepto, en la medida en que su *otredad* se ha convertido de nuevo en un *otro,* donde el concepto se ha reafirmado a sí mismo como autoidéntico, pero en la determinación de la negatividad absoluta» [4] .

Es fácil ver cómo la universalidad y la particularidad están presentes en todo Concepto: cada Concepto es por definición universal, designa una característica particular abstracta –no sumada a su universalidad, sino en virtud de ella–. «Humano» es un Concepto universal, que designa la dimensión universal de todos los seres humanos, y como tal es particular, o determinado; designa cierta característica, desechando todo el resto (no solo hay seres que no son humanos, sino que todo ser humano tiene un número infinito de otras propiedades que también pueden designarse por otros Conceptos determinados). La universalidad y la particularidad son por lo tanto dos aspectos del mismo Concepto: su propia universalidad «abstracta» la hace particular. Un Concepto es por lo tanto una unidad inmediata de indeterminación y determinación: es elevado por encima –o sustraído de– el

tejido de la realidad espacio-temporal, y simultáneamente es una determinación fija abstracta. ¿Por qué y cómo es subjetivo el concepto? Primero, en el sentido simple de que es postulado como tal solo en la mente de un sujeto, un ser pensante que posee el poder de abstracción: solo un ser pensante puede sustraer o abstraer de la multitud empírica una única característica unificadora y designarla como tal. Afirmemos entonces, de un modo mucho más radical: el paso a la individualidad es *el paso del Concepto subjetivo al Sujeto (el mí mismo, el Yo) como un Concepto puro.* ¿Qué puede significar esto? ¿No es el sujeto en su singularidad lo que Kierkegaard subraya como la singularidad irreductible a toda mediación universal?

En un Concepto determinado, la universalidad y la particularidad coexisten inmediatamente; es decir, la universalidad del Concepto «pasa» inmediatamente a su determinación particular. El problema aquí no es el de cómo reconciliar o «sintetizar» los opuestos (los aspectos universal y particular de un Concepto), sino, por el contrario, cómo separarlos, cómo separar la universalidad de su «otredad», de sus determinaciones particulares. La contradicción absoluta entre universalidad y particularidad solo puede resolverse (su superposición inmediata solo puede ser mediada), cuando la universalidad del Concepto es afirmada o postulada (o aparece) como tal, en oposición a su otredad, a toda determinación particular. En este movimiento el concepto retorna «*a sí mismo* a partir de su determinabilidad», se reafirma a sí mismo «como autoidéntico, pero en la determinación de la negatividad absoluta» –negando absolutamente todo contenido positivo, toda determinación particular–. El Yo puro (el *cogito* cartesiano, o la apercepción trascendental kantiana) solo es esta negación absoluta de todo contenido determinado: es el vacío de la abstracción radical de *todas* las determinaciones, la forma del «yo pienso» vaciada de todos los pensamientos determinados. Lo que ocurre aquí es aquello que Hegel mismo denomina «milagro»: esta universalidad pura, vaciada de todo contenido, es simultáneamente la singularidad pura del «Yo»; se refiere al yo-mismo como el único punto evanescente que excluye todos los demás, que no puede ser reemplazado por cualesquiera otros; mi yo es, por definición, solo yo y nada más. El Yo es, en este sentido, la coincidencia de la universalidad pura con la singularidad pura, la coincidencia de la abstracción radical con la singularidad absoluta [5] . Y esto es también a lo que apunta Hegel cuando dice que en el «Yo» el concepto llega a existir

como tal: el concepto universal existe en la forma del Yo en la que la singularidad absoluta (soy yo, solo yo) se superpone con la abstracción radical (como Yo puro, soy totalmente indistinguible de todos los otros Yoes) [6] . En los parágrafos 1343 y 1344 de la *Ciencia de la lógica*, añade las «malas noticias» que acompañan a las «buenas noticias» del retorno-a-sí-mismo del concepto desde su otredad: «la individualidad no es solo el retorno del concepto a sí mismo; sino inmediatamente su pérdida»; es decir, bajo el disfraz del Yo individual, el concepto no solo retorna a sí mismo (a su universalidad radical), liberándose de la otredad de todas las determinaciones particulares; simultáneamente emerge como un «esto» realmente existente, un individuo empírico contingente inmediatamente consciente de sí mismo, un «ser-para-sí»:

> A través de la individualidad, donde el Concepto es interno a sí mismo, se hace externo *a sí* y entra en la realidad efectiva… El individuo, por lo tanto, como negatividad autorrelacionada, es identidad inmediata de lo negativo consigo mismo; es un *ser-para-sí*. O es la abstracción la que determina el Concepto, según su momento ideal de *ser*, como un *inmediato*. De este modo, el individuo es un *uno* o *esto* cualitativo [7] .

Encontramos ya aquí el movimiento supuestamente «ilegítimo» que va de las determinaciones conceptuales a la existencia real, cuya versión más conocida ocurre al final de la *Lógica*, cuando la Idea se libera a sí misma en la Naturaleza como su externalidad. Evitemos la malinterpretación idealista típica: desde luego, este movimiento especulativo no «crea» al individuo de carne y hueso, sino que «crea» el «Yo», el punto vacío de referencia autorrelacionado que el individuo experimenta como «sí mismo», como el vacío en el núcleo de su ser.

Esta es la primera tríada teórica del concepto; una vez que esto se logra y la universalidad singular del Sujeto está en su lugar, nos enfrentamos al proceso opuesto: no U-P-Y, sino U-Y-P; no la contradicción entre Universal y Particular resuelta por el Yo, sino la contradicción entre el Universal y el Yo resuelto por el Particular. Es decir, ¿cómo puede el Yo puro salir del abismo de negatividad radical autorrelacionada en el que la universalidad y la singularidad coinciden inmediatamente, excluyendo todo contenido determinado? Aquí entramos en el dominio práctico de la voluntad y la decisión: el sujeto como Concepto puro debe determinarse libremente a sí mismo, postular algún contenido particular determinado que contará como «suyo». Y lo que no deberíamos olvidar es que este contenido determinado

(como la expresión de la libertad del sujeto) es irreductiblemente arbitrario: está fundamentado en última instancia solo en el «Es así porque así lo quiero» del sujeto, el momento de pura elección o decisión subjetiva que estabiliza un mundo. En su *Lógicas de los mundos,* Badiou propone el concepto de «punto» entendido como una decisión simple dentro de una situación, reducida a una elección entre *Sí* y *No.* Se refiere implícitamente al *point de capiton* de Lacan, desde luego –¿y no implica esto que no hay ningún «mundo» fuera del lenguaje, ningún mundo cuyo horizonte de significado no esté determinado por un orden simbólico?–. El paso hacia la verdad es por lo tanto el paso del lenguaje («los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo») a la *letra,* a los «matemas» que atraviesan diagonalmente una multitud de mundos. El relativismo posmoderno es precisamente el pensamiento de la *multitud* irreductible de *mundos,* cada uno de ellos sostenido por un juego del lenguaje específico, de modo que cada mundo «es» la narración que sus miembros se relatan a sí mismos acerca de ellos, sin ningún terreno compartido, ningún lenguaje común; y el problema de la verdad es cómo establecer algo que –por servirnos de la lógica modal, ahora tan de moda– permanece idéntico en todos los mundos posibles.

Hegel, Spinoza… y Hitchcock

Llegados a este punto, el contraste entre Hegel y Spinoza aparece en toda su pureza: el Absoluto de Spinoza es una Sustancia que se «expresa» en sus atributos y modos sin el *point de capiton* subjetivante. Es verdad, la famosa proposición de Spinoza *omnis determinatio est negatio* puede sonar hegeliana, pero los dos modos opuestos en los que puede leerse (dependiendo de a qué se refiera *negatio*) son ambos decididamente antihegelianos: (1) si se refiere al Absoluto mismo, hace una afirmación teológico-negativa; toda determinación positiva del Absoluto, todo predicado que le atribuyamos, es inadecuado, fracasa a la hora de aprehender su esencia y lo niega; (2) si se refiere a las cosas empíricas particulares, hace una afirmación acerca de su naturaleza transitoria; toda entidad diferenciada de otras mediante una determinación particular, tarde o temprano se unirá al abismo caótico desde el que resurgirá, pues toda determinación particular es una negación, no solo en el sentido de que

implicará la negación de otras determinaciones particulares (si una rosa es roja, no es azul, verde o amarilla), sino que de un modo mucho más radical se refiere a su inestabilidad a largo plazo. ¿No es acaso la idea de Hegel que estas dos lecturas son de hecho idénticas, algo como: «el Absoluto no es una entidad positiva que persiste en su identidad impermeable más allá del mundo transitorio de las cosas finitas; el único Absoluto auténtico no es sino este mismo proceso del surgimiento y decadencia de todas las cosas particulares»? Tal visión sigue siendo, sin embargo, demasiado cercana a una sabiduría heraclítea oriental que tiene que ver con el eterno flujo de la generación y corrupción de todas las cosas bajo el sol; en términos más filosóficos, tal visión se basa en la univocidad del ser.

En defensa de Spinoza, se podría afirmar definitivamente que la Sustancia no es simplemente el eterno proceso generativo que continúa sin ninguna interrupción o corte, sino que es, por el contrario, la universalización de un corte o caída *(clinamen):* la Sustancia no es sino el constante proceso de «caer» (en entidades determinadas/particulares); todo lo que hay, es una caída (si se nos permite leer la famosa proposición del *Tractatus* de Wittgenstein –*«Der Welt ist was der Fall ist»* – más literalmente de lo que él habría querido, asignando a *«der Fall»* también el significado inglés de «caída», *fall*). No hay ninguna Sustancia que caiga, se curve, interrumpa el flujo, etc.; la sustancia simplemente *es* la capacidad infinitamente productiva de tales caídas/cortes/interrupciones, estos son su única realidad [8] . En esta lectura de Spinoza, la Sustancia y el *clinamen* (la curvatura de la Sustancia que genera entidades determinadas) directamente coinciden; en su identidad especulativa definitiva, la Sustancia no es más que el proceso de su propia «caída», la negatividad que empuja hacia la determinación productiva; o, en términos lacanianos, la Cosa es directamente el *objet a*.

Sin embargo, el problema con tal universalización del *clinamen* (lo que el último Althusser llamaba «materialismo aleatorio») es que «renormaliza» el *clinamen* y lo convierte así en su opuesto: si todo lo que hay son interrupciones o caídas, entonces se pierde el aspecto clave de la sorpresa, de la intrusión de una contingencia inesperada, y nos encontramos en un universo aburrido y plano cuya contingencia es totalmente predecible y necesaria. Cuando Quentin Meillassoux insiste en la contingencia como única necesidad, se encuentra en la misma situación. Su error es concebir la afirmación de la contingencia según el lado masculino de las fórmulas

lacanianas de la sexuación, es decir, de acuerdo a la lógica de la universalidad y su excepción constitutiva: todo es contingente, *con la excepción de la contingencia misma, que es absolutamente necesaria;* la necesidad se convierte entonces en la garantía externa de la contingencia universal. Lo que deberíamos oponer a esta universalización de la contingencia, no es la universalización de la necesidad (todo lo que es, es necesario, excepto por esa necesidad, que es contingente), sino el no-Todo «femenino» de la contingencia: no hay nada que no sea contingente, que es la razón de que *no* -Todo [*not* -All] sea contingente. Simultáneamente, está el no-Todo de la necesidad: no hay nada que no sea necesario, y por ello *no* -Todo es necesario. «*No* -Todo es necesario» significa que, de vez en cuando, se da un encuentro contingente que socava la necesidad predominante (el espacio de posibilidades sostenido por esta necesidad), de modo que en él ocurre lo «imposible» [9] . La clave es que, si debe haber un momento de sorpresa en el corte o caída, solo puede ocurrir en el contexto de un flujo continuo, como *su* interrupción.

En contraste con Spinoza, para el que no hay Significante-Amo que realice un corte y señale una conclusión «poniendo el punto en la i», sino solo una cadena continua de causas, el proceso dialéctico hegeliano implica cortes, interrupciones repentinas del flujo continuo, inversiones que retroactivamente reestructuran todo el campo. Para entender adecuadamente esta relación entre un proceso continuo y sus cortes o finales, debemos ignorar la estúpida idea de una «contradicción» en el pensamiento de Hegel, entre método (el proceso sin fin) y sistema (el fin); tampoco es suficiente con imaginar los cortes como momentos dentro de un proceso omniabarcador, como diferencias internas que surgen y desaparecen. Un paralelismo con el flujo del discurso podría ser de alguna ayuda aquí: el flujo del discurso no puede continuar indefinidamente, debe haber *le moment de conclure,* como el punto que finaliza una frase. Solo el punto al final fija o determina retroactivamente el significado de la frase. Sin embargo, es crucial añadir que este punto no es una simple fijación que elimina todo el riesgo, aboliendo toda ambigüedad y apertura. Es, por el contrario, el puntuar mismo, su corte, el que libera el significado y la interpretación: el punto siempre ocurre contingentemente, como una sorpresa, genera un plusvalor; ¿por qué *aquí* ? ¿Qué significa esto?

Este elemento de sorpresa surge en su estado más puro en la tautología. El propio Hegel analiza la tautología recurriendo a la expectación y la

sorpresa; el exceso es aquí la falta, que aparece inesperadamente: «Una rosa es… una rosa». Esperamos algo, una determinación, un predicado, pero lo que obtenemos es solo la repetición del sujeto, que llena la expresión de significado virtual. Lejos de aclarar las cosas, la tautología da nacimiento al espectro de una cierta profundidad imponderable que escapa a las palabras; lejos de ser un índice de perfección, apunta a un lado oculto obsceno y contingente. ¿Cuándo decimos que «la ley es la ley»? Precisamente cuando la ley se descubre como algo injusto, arbitrario, etc., y entonces añadimos: «Pero, pese a todo, la ley es la ley». El corte final es simultáneamente apertura, lo que desencadena un nuevo proceso de interpretación infinita. Y, desde luego, lo mismo vale para el final absoluto, la conclusión del sistema de Hegel.

La consecuencia de afirmar la univocidad radical del ser es que deben abandonarse todas las distinciones entre «esencial» y «secundario», entre «efectivamente real» y «virtual», etc. Respecto a la distinción marxista clásica entre base y superestructura, esto significa que la esfera de la producción económica ya no es de ningún modo más «real» que la ideología o la ciencia, no tiene prioridad ontológica sobre ellas e incluso deberíamos abandonar el concepto de «determinación en última instancia» de toda la vida social por la economía. Con respecto al tema de la realidad virtual, esto significa que no es suficiente con decir que la realidad se ve siempre suplementada por la virtualidad; deberíamos abandonar la distinción misma y afirmar que toda la realidad es virtual. En la economía, deberíamos abandonar también la distinción entre la «economía real» (la producción de bienes materiales) y la «economía virtual» (especulación financiera sin ninguna base en la producción real): toda la economía, por muy real que sea, ya es virtual. Tal universalización directa es sin embargo demasiado rápida. Si lo que experimentamos como realidad debe conservar su consistencia, debe entonces ser suplementada por una «ficción» virtual; esta paradoja, conocida ya por Bentham, fue hermosamente expresada por Chesterton: «La literatura y la ficción son dos cosas completamente diferentes. La literatura es un lujo, la ficción es una necesidad» [10] . Sin embargo, fue también Bentham quien vio claramente que sin embargo podemos (y deberíamos) distinguir claramente entre realidad y ficción –ahí reside la paradoja que intentaba capturar con su concepto de las ficciones: aunque podemos distinguir claramente entre realidad y ficción, sencillamente no podemos abandonar la ficción y quedarnos solo con la

realidad; si abandonamos la ficción, la realidad misma se desintegra, pierde su consistencia ontológica.

Hace unos pocos años, apareció una caricatura en un periódico alemán que retrataba a cinco hombres que respondían a la pregunta: «¿Qué te gustaría hacer durante tus vacaciones de verano?». Cada uno de ellos daba una respuesta diferente (leer un buen libro, visitar un país lejano, descansar en una playa soleada, divertirse comiendo y bebiendo con los amigos…), pero, en un bocadillo por encima de todos ellos se veía aquello con lo que realmente soñaban; la imagen de una mujer desnuda. La idea está clara. Bajo la apariencia de los intereses civilizados, solo hay una cosa: sexo. La caricatura está formalmente mal construida: todos sabemos que «en realidad siempre estamos pensando en *eso* », pero la pregunta es ¿de qué manera exacta, qué funciona como la causa-objeto de nuestro deseo, qué marco de fantasía sostiene nuestro deseo? Un modo de aclarar esta cuestión sería invertir la caricatura y hacer que cada hombre diera la misma respuesta –«¡Quiero tener un montón de sexo!»– y colocar las ideas no sexuales (descansar en una playa soleada, etc.) en el bocadillo de la viñeta, para representar sus pensamientos íntimos, proporcionándonos así una pista de qué modo preciso de *jouissance* está operando. Un hombre sueña con tener sexo en un lugar lejano y exótico, como un templo hindú, rodeado de estatuas eróticas; otro sueña con hacer el amor sobre la arena de una playa aislada (quizá con un giro exhibicionista, como ser observado en secreto por un grupo de niños que juegan cerca), etcétera.

En sus mejores momentos, el cine juega con este papel de la ficción (o fantasía) como un suplemento a la realidad que garantiza su coherencia. No solo se trata de la importancia de los efectos especiales para presentar un mundo de fantasía como una realidad: el cine obtiene su mejor resultado cuando, mediante las sutilezas de la *mise en scène,* hace que el espectador tenga una experiencia de la realidad misma como algo fantasmático. En la escena final de *Los hijos de los hombres,* de Alfonso Cuarón, se montan en un pequeño bote Theo y Kee, una mujer joven y negra, inmigrante ilegal, que ha dado a luz al primer niño nacido en años, la última esperanza para toda la humanidad. Theo lleva a Kee y a su bebé más allá de la boya que marca el punto de encuentro con el *Tomorrow,* un barco laboratorio que lleva a bordo al científico independiente que está trabajando en resolver el problema de la infertilidad. Kee ve que hay gotas de sangre en el bote, y Theo admite que recibió un disparo durante la huida. A medida que el

Tomorrow surge entre la espesa niebla, Theo pierde la consciencia y se desploma hacia un lado del bote. La belleza de este final es que, aunque haya sido rodado de modo realista como un acontecimiento diegético real, podría leerse también como la fantasía del Theo moribundo, a quien se aparece el barco mágicamente entre la niebla mística; en realidad, simplemente están solos en un bote a la deriva, yendo hacia ninguna parte.

Un procedimiento mucho más complejo es el de la llamada «elipsis hitchcockiana», cuyo caso ejemplar es el asesinato de Townsend en el edificio de la ONU, en *Con la muerte en los talones* [11] . Roger Thornhill (papel interpretado por Cary Grant) llega a la ONU, vigilado en secreto por el asesino Valerian. En el vestíbulo, Thornhill le pide a un dependiente que llame a Townsend, y este llega al poco tiempo. Cuando los dos hombres están cara a cara, vemos a Valerian observándolos desde el pasillo y poniéndose sus guantes –una indicación de que está a punto de asesinar a alguien; no sabemos todavía a quién planea asesinar, aunque probablemente asumimos que es Thornhill, puesto que el grupo de Valerian ya ha intentado asesinarle la tarde anterior–. Los tres personajes se sitúan en línea, con Thornhill y Townsend uno frente al otro, y Valerian detrás de Townsend, de modo que este último funciona también como un obstáculo, evitando un enfrentamiento directo entre Thornhill y Valerian, los auténticos oponentes. Thornhill repentinamente saca de su bolsillo la fotografía que encontró en la habitación de hotel de «Kaplan» y en la que aparecen Townsend y Vandamm (la mente criminal de la película) junto con otros. Señalando a Vandamm, Thornhill le pregunta a Townsend «¿Conoce a este hombre?». Pero no hay tiempo para que Townsend pueda responder: en un breve plano borroso, vemos un cuchillo volando hacia él, y después el rostro de Townsend retorciéndose en un gesto de dolor y sorpresa mientras cae en brazos de Thornhill. Le sigue otro breve plano de Valerian huyendo de la escena, antes de que la cámara vuelva a Thornhill y Townsend, quien acaba desplomándose, mostrando el gran cuchillo clavado en su espalda. Confundido, Thornhill automáticamente agarra el cuchillo y lo arranca. En ese mismo momento un fotógrafo toma una foto de Thornhill sujetando el cuchillo por encima del cuerpo de Townsend, creando obviamente la impresión de que él es el asesino. Al darse cuenta de esto, Thornhill arroja el cuchillo y huye en la confusión –actuando claramente como un sospechoso.

Lo que es destacable de esta escena es que no vemos realmente cómo se lleva a cabo el asesinato; no solo que no veamos nunca a Townsend y Valerian en el mismo plano, sino que la continuidad misma de la acción está rota: vemos lo que ocurre antes (los preparativos de Valerian) y después (Townsend cayendo en brazos de Thornhill), pero no vemos a Valerian arrojando el cuchillo, ni siquiera su rostro cuando decide actuar; solo vemos su efecto, la expresión de sorpresa en el rostro de Townsend. La cadena causal parece interrumpida en esta «abstracción hitchcockiana»: el claro vínculo entre Valerian y la muerte de Townsend, desde luego, solo es sugerido, pero al mismo tiempo la impresión inmediata es que Townsend cae muerto porque ha visto algo terrorífico y/o prohibido, algo que no deberíamos ver, en la fotografía que le ha mostrado Thornhill (¡lo cual en cierto modo es cierto!), de modo que el repentino gesto de Thornhill de llevar la mano a su bolsillo y sacar la fotografía se hace equivalente al gesto amenazador de sacar una pistola. Este efecto se refuerza por la disposición espacial de la escena, que claramente emplea la división, clásica en Hitchcock, entre el espacio de la realidad ordinaria (el concurrido vestíbulo del edificio de la ONU, con grupos de personas hablando en el fondo) y el espacio de una protorrealidad obscena y subterránea en la que acecha el peligro (el sótano en *Psicosis;* en *Vértigo,* la habitación oscura detrás del espejo, en el recibidor de la floristería desde donde Scottie observa a Madeleine por el quicio de la puerta, etc.). En otras palabras, es como si la única realidad de la escena fuera la del gran *hall* en el que se reúnen Thornhill y Townsend, mientras que Valerian opera desde otro espacio espectral, que no es visible para ninguno de ellos, interrumpiendo la cadena causal normal de la realidad cotidiana y desposeyendo así a Thornhill del acto que se le atribuye (o, más bien, atribuyéndole un acto que no era suyo).

¿Por qué se necesita este suplemento ficcional? ¿Qué vacío llena? Para garantizar la consistencia simbólica de nuestra «esfera» de vida (por usar la expresión de Sloterdijk), algo –algún resto excrementicio– debe desaparecer. La paradoja del ecologismo radical, que culpa a la humanidad de perturbar la homeostasis natural, es que en él tiene lugar una inversión autorrelacionante de esta lógica de la exclusión: el «excremento», el elemento destructivo que debe desaparecer para que pueda reestablecerse el equilibrio, es en última instancia *la humanidad misma*. Como resultado de su arrogancia, su voluntad de dominar y explotar la naturaleza, la humanidad se ha convertido en la mancha de un idílico cuadro naturalista

(como en aquellas narraciones en las que la catástrofe ecológica se contempla como una venganza de la Madre Tierra, o Gaia, por las heridas que le habría causado la humanidad). ¿No es esta la prueba definitiva de la naturaleza ideológica de la ecología? Lo que esto significa es que no hay nada más distante de una ecología realmente radical que la imagen de una naturaleza pura e idílica, limpia de toda suciedad humana. Quizá, para romper con esta lógica, debamos cambiar las coordenadas mismas de la relación entre humanidad y naturaleza prehumana: la humanidad *es* la antinaturaleza, y *desde luego* interviene en el ciclo natural, perturbando o controlándolo «artificialmente», posponiendo la degeneración inevitable, ganando tiempo para sí misma. No obstante, la humanidad como tal sigue siendo parte de la naturaleza, pues «no hay naturaleza». Si la Naturaleza, entendida como el ciclo equilibrado de la Vida, es una fantasía humana, entonces la humanidad es (lo más cercano a) la naturaleza precisamente cuando establece brutalmente su separación de la naturaleza, impone sobre ella su propio orden temporal y limitado, creando su propia «esfera» dentro de la multiplicidad natural [12] . ¿No encontramos una lógica similar en el imaginario radical-revolucionario? En una canción destinada a formar parte de *La medida [Die Maßnahme]*, pero que después fue desechada, Brecht propone identificar al agente revolucionario con el caníbal que devoró al último de los caníbales para poder eliminar el canibalismo; el Coro canta sobre el deseo de ser el último resto de suciedad en la habitación, que, en un gesto final de autoeliminación, dejará limpio todo el lugar.

El cine en su peor versión intenta llenar este vacío no por medio de la ficción, sino retratando directamente la suciedad excluida. Por ejemplo, el momento de mayor vulgaridad en *La lista de Schindler* ocurre cuando Spielberg no pudo resistir la tentación de poner en escena directamente el momento de la transformación ética de Schindler, del frío manipulador que se aprovecha del infortunio ajeno, al sujeto abrumado por un sentido de responsabilidad hacia los judíos. La transformación ocurre cuando Schindler, dando un paseo matutino con su amante por un monte de Cracovia, observa a las unidades alemanas que entran en el gueto judío. El momento de consciencia ética se ve acompañado por planos de una pequeña niña judía que lleva un abrigo rojo (el resto de la imagen es en blanco y negro). Este retrato es en verdad obsceno y blasfemo: transgrede de un modo vulgar el misterio abismal del surgimiento repentino de la bondad, intentando establecer un vínculo causal allí donde debería dejarse abierto un

vacío. Se produce una vulgaridad similar en *Pollock,* una película que igualmente cedió a la tentación, mostrando el momento mismo de la invención del *action painting:* un ebrio Pollock accidentalmente deja caer un hilo de pintura en el lienzo, y sorprendido por la compleja y extrañamente atractiva mancha que resulta, tiene la idea de una nueva técnica. El valor de esta vulgar explicación del misterioso momento de creación artística es similar a la irónica explicación de Jonathan Swift sobre el origen del lenguaje: en un primer momento, para informar a otros sobre objetos ausentes, la gente llevaba sobre sus espaldas pequeñas réplicas de todos los objetos, hasta que alguien tuvo la ingeniosa idea de reemplazar los modelos por palabras que designarían a los objetos.

La relación entre realidad y ficción vale también respecto a sustancia y sujeto: es verdad, la sustancia es siempre ya un sujeto, surge solo retroactivamente y a través de su mediación subjetiva; sin embargo, deberíamos distinguirlas. El sujeto, constitutivamente, siempre viene en segundo lugar; refiere a una Sustancia ya dada, introduciéndola en distinciones y ficciones abstractas, desgarrando su unidad orgánica. Esta es la razón de que, aunque podemos interpretar la sustancia spinoziana como el «sujeto en funcionamiento», en Spinoza no hay un sujeto distanciado de la Sustancia.

Si el límite tiene prioridad sobre lo que está más allá de él, entonces todo lo que hay es realidad (fenoménica) y su limitación. No hay nada más allá del límite, o más precisamente, lo que está más allá del límite coincide con el límite mismo; esta coincidencia del límite con su más allá significa que el Más Allá siempre ha pasado ya por el devenir que genera las entidades determinadas (fenoménicas). En otras palabras, el Más Allá es como el Ser de Hegel: siempre ya reflejado/mediado, atravesado por el devenir. El límite no es por consiguiente meramente negativo, sino que es la negatividad productiva que genera la realidad determinada; o dicho de otro modo, la negación es siempre ya la negación de la negación, el movimiento productivo de su propio desaparecer.

¿Qué está más allá del límite, más allá de la pantalla que nos niega (nos protege de) cualquier acceso directo al En-sí? Solo hay una respuesta convincente: lo que está «realmente» más del límite, del otro lado de la pantalla, no es sino *la propia realidad que encontramos frente a la pantalla.* Pensemos en el escenario de un teatro y toda la maquinaria entre bambalinas que genera la ilusión teatral: lo que explica realmente la ilusión

teatral no es esta maquinaria, sino el marco que separa el espacio «mágico» del escenario de la realidad «ordinaria» fuera del escenario; si queremos descubrir el misterio de la ilusión buscando entre bambalinas, nos encontraremos exactamente la misma realidad ordinaria que existe en la platea. (La prueba es que, incluso si la maquinaria entre bastidores es totalmente visible, como ocurre en algunos teatros, la realidad teatral sigue generándose.) Lo que cuenta es que una parte de la realidad ordinaria es separada del resto por un marco que la designa como un espacio mágico de ilusión. Tenemos una y la misma realidad, separada de sí misma (o más bien redoblada) por una pantalla. Esta inversión-en-sí-misma por medio de la cual la realidad se encuentra a sí misma sobre un escenario fantasmático, es lo que nos impulsa a abandonar la univocidad del ser: el campo de (lo que percibimos como) la realidad está siempre atravesado por un corte que inscribe la apariencia en la apariencia misma. En otras palabras, si hay un campo de la realidad, entonces no es suficiente con afirmar que la realidad es inherentemente fantasmática, que siempre está constituida por un marco trascendental; este marco debe inscribirse a sí mismo en el campo de la realidad, bajo la forma de una diferencia entre realidad «ordinaria» y la realidad etérea: en nuestra experiencia de la realidad (estructurada por la fantasía), una parte de la realidad debe aparecérsenos como «fantasmática» y no como una «realidad real».

Recordemos la escena de *Vértigo*, en la que Scottie y Judy tienen su primera cita (en Ernie’s, al igual que con Madeleine), y la pareja no consigue tener una conversación significativa. De repente, la mirada de Scottie se fija en algún punto detrás de Judy, y vemos que está mirando a una mujer vagamente similar a Madeleine, vestida con la misma falda gris. Cuando Judy se da cuenta de lo que atrae la mirada de Scottie, se muestra profundamente dolida. El momento crucial es cuando vemos, desde el punto de vista de Scottie, a las dos mujeres en el mismo plano: Judy a la derecha, cerca de él, y la mujer de gris a la izquierda, en el fondo. De nuevo, tenemos la realidad vulgar al lado de una aparición etérea del ideal. La separación entre el plano de Midge y el retrato de Carlotta aquí se externaliza en dos personas diferentes: el primer plano de Judy y la momentánea aparición espectral de Madeleine por detrás –con la ironía ulterior, que Scottie ignora, de que la Judy vulgar *es* de hecho la Madeleine que él busca desesperadamente entre las fugaces apariciones de desconocidas–. Este breve instante en el que Scottie se engaña pensando

que lo que ve es Madeleine, es el momento en el que *aparece el Absoluto:* aparece «como tal» en el dominio mismo de las apariencias, en aquellos momentos sublimes en los que una dimensión suprasensible «brilla a través» de nuestra realidad ordinaria. Cuando Platón introduce tres niveles ontológicos (las Ideas, sus copias materiales, y las copias de estas copias) y desecha el arte como la «copia de una copia», lo que se pierde es que la Idea solo puede surgir de la distancia que separa nuestra realidad material ordinaria (el segundo nivel) de su copia. Cuando copiamos un objeto material, *lo que* realmente copiamos, aquello a lo que se refiere nuestra copia, nunca es este objeto particular mismo, sino su Idea. Es similar a una máscara que engendra una tercera realidad, un fantasma en la máscara que no es el rostro escondido tras ella. En este sentido, la Idea es la apariencia *como* apariencia (tal como decían Hegel y Lacan): la Idea es algo que *aparece* cuando la realidad (la copia de primer-nivel o imitación de la Idea) es ella misma copiada. Es eso que es más en la copia que el original mismo. No sorprende que Platón reaccionara con tanto pánico ante la amenaza que suponía el arte: como señaló Lacan en su *Seminario XI*, el arte (como copia de una copia) no compite con los objetos materiales como copias «directas» y de primer-nivel de la Idea; más bien compite con la propia Idea suprasensible. Deberíamos tomar este re-doblarse de la realidad en el sentido fuerte, como una característica fundamental de la ontología de nuestro mundo: todo campo de la realidad contiene una parte enmarcada, separada, que no es percibida y vivida como plenamente real, sino como ficción.

¿Demuestra este corte en la univocidad del ser, esta necesidad de suplementar la «realidad ordinaria» con la ficción, que la carencia, la falta, es primordial respecto a la curvatura? Uno puede generar fácilmente la curvatura a partir de la falta y viceversa. Por un lado, podemos percibir la curvatura (el movimiento de rotación de la pulsión) como un medio de evitar el punto muerto de la falta primordial. Lo que viene antes es la falta: el Objeto incestuoso del deseo siempre está en falta, elude la aprehensión del sujeto, y todo lo que el deseo puede alcanzar son metonimias de la Cosa, nunca la Cosa misma. Sin embargo, este fracaso repetido por alcanzar la Cosa puede trocarse en éxito si la fuente del goce se define no en alcanzar la Cosa, sino en la satisfacción que conlleva el esfuerzo repetido por llegar a ella. Esto nos lleva de vuelta a la pulsión freudiana, cuyo objetivo no es su meta (el objeto), sino el intento repetido por alcanzarlo

(por ejemplo, lo que provoca satisfacción en la pulsión oral no es su objeto [la leche], sino el acto repetido de succionar). Podemos entonces pensar la curvatura, su movimiento circular, como ontológicamente secundario, como un modo de convertir el fracaso del deseo en éxito.

Por el otro lado, de un modo deleuziano, podemos pensar la experiencia misma de la falta como una suerte de ilusión de perspectiva, un reconocimiento erróneo del movimiento de rotación de la pulsión. El deseo surge de una lectura teleológica errónea de la pulsión, como si su movimiento circular no trajera satisfacción por sí mismo, sino que debe entenderse como una reacción a cierta falta originaria [13] . ¿Qué viene primero entonces, la falta o la curvatura? ¿Hegel o Spinoza? Esta elección es una trampa que debe evitarse: deberíamos insistir en que la alternativa «falta o curvatura» es una especie de difracción originaria, un paralaje sin ninguna prioridad.

Es precisamente a propósito del tema del *clinamen* como puede formularse la separación entre Hegel y Spinoza. La Sustancia de Spinoza puede concebirse como la fuerza productiva que genera la multiplicidad de *clinamina*, y que como tal es una entidad virtual totalmente inmanente a sus productos, presente y efectivamente real solo en sus productos: en los *clinamina*. Para Hegel, no obstante, la pluralidad realmente existente de clinamina presupone un «clinamen» mucho más radical –una inversión o negatividad– en la Sustancia misma (por eso la Sustancia debe concebirse también como sujeto). Por expresarlo en términos gnósticos, la Caída, la brecha entre Dios y la realidad, presupone una inversión previa en Dios mismo. El ejemplo de las modernidades alternativas debe ayudarnos a aclarar esto: para un spinoziano, la pluralidad de modernidades expresa el poder productivo de la Sustancia social capitalista, mientras que para un hegeliano hay una pluralidad de modernidades porque la Sustancia social capitalista es en sí misma «pervertida», antagonista. Así que, ¿por qué hay algo en vez de nada? Porque la nada misma está dividida en dos (el «falso» y «verdadero» vacío, por decirlo con los términos de la física cuántica). Es esta tensión o fractura en el vacío la que impulsa la generación de *algos* [14] .

¿Cómo debemos pensar conjuntamente los dos momentos de la negatividad unidos en la palabra alemana *Verneinung*, el *«ver-»* freudospinoziano (*clinamen* y otras formas de desplazamiento) y el más

radical *«nein»* hegeliano (corte, negación, vacío)? ¿Y si las dos dimensiones se juntan en la fórmula de Lacan $-*a*, que reúne el vacío o negatividad del sujeto y la mancha que emborrona la realidad? *«Ver-»* representa la distorsión anamórfica de la realidad, la mancha que inscribe al sujeto en la realidad, y *«nein»* es la fractura, el agujero en la realidad. Son dos caras de la misma moneda, o más bien los lados opuestos de una banda de Möbius: la correlación del lugar vacío y el objeto excesivo. No hay ninguna fractura sin una prolongación o distorsión de la realidad (ningún sujeto sin su contraparte objetual), y viceversa, toda distorsión anamórfica de la realidad da testimonio de un sujeto.

¿Es entonces posible describir algún tipo de estructura subyacente que nos permita generar la alternativa de la falta y la curvatura? Se da el caso aquí, quizá, de que la distinción entre los dos vacíos, el «falso» y el «real», puede ser de alguna utilidad en la medida en que representa una estructura mínima del desequilibrio, una brecha que separa una cosa de sí misma y que puede operativizarse tanto como vacío «falso» (el reposo total como el objetivo inalcanzable); o como el vacío «real» (el equilibrio del movimiento circular). Quizá esta fractura que separa los dos vacíos sea la definición definitiva (o una de ellas, al menos) del universo: una suerte de dislocación ontológica originaria o *différance* en virtud de la cual, por muy en reposo que puedan parecer las cosas *sub specie aeternitatis*, el universo está fuera de quicio *[out of joint]*, y *eppur si muove* [15] . Así que no es entonces suficiente con decir, en una lectura radical de Spinoza, que la Sustancia no es sino el proceso de su *clinamen;* entonces la Sustancia sigue siendo Una, una Causa inmanente a sus efectos. Deberíamos dar un paso más e invertir la relación: no hay Sustancia, solo lo Real como la fractura absoluta, la no-identidad, y los fenómenos (modos) particulares son Unos, muchos intentos de estabilizar esta fractura. (Lo que esto significa, también, es que lo Real en su vertiente más radical no es un encuentro contingente: el encuentro consiste en cómo lo Real –lo Real de la fractura absoluta– retorna dentro de la realidad constituida como su punto sintomal de imposibilidad.)

Esta noción de los dos vacíos, sin embargo, nos lleva de vuelta a Hegel, a la fractura entre Sustancia y Sujeto a la que se alude en la famosa proposición sobre el ser Absoluto, que es «no *solo* una Sustancia, sino *también* un Sujeto». La totalidad hegeliana no es el ideal de un Todo orgánico, sino un concepto crítico –localizar un fenómeno en su totalidad no significa ver la armonía oculta del Todo, sino incluir en un sistema todos

sus «síntomas», antagonismos e inconsistencias como partes integrantes–. En esta lectura, el «falso vacío» designa el Todo orgánico existente, con su engañosa estabilidad y armonía, mientras que el auténtico vacío integra en este Todo todos los excesos desestabilizadores que son necesarios para su reproducción (y que finalmente conllevan su ruina). El proceso dialéctico hegeliano funciona por tanto como un socavamiento repetido de un «falso vacío» por uno «verdadero», como un cambio repetido de la Sustancia al Sujeto. En su aspecto más radical, esta fractura aparece como el contraste ético mínimo entre el budismo y la dialéctica hegeliana, entre el logro del reposo (el Vacío originario, la Simetría, equilibrio, armonía, o como se le quiera llamar) y el persistente *eppur si muove.* El budismo proporciona una respuesta radical a *la* pregunta «¿Por qué hay algo y no más bien nada?»: solo *hay* Nada, nada «existe realmente», todos los «algos», todas las entidades determinadas, solo surgen desde una subjetiva ilusión de perspectiva. El materialismo dialéctico aquí va un paso más allá: *incluso no existe la Nada;* si por «Nada» queremos decir el abismo primordial en el que todas las diferencias son eliminadas. Lo que «hay» en última instancia es solo la Diferencia absoluta, la Fractura que se repele a sí misma.

Para entender el vínculo radical entre el sujeto y la nada (el Vacío), deberíamos ser bien precisos a la hora de leer la famosa afirmación de Hegel acerca de la sustancia y el sujeto: no es suficiente con subrayar que el sujeto no es una entidad autoidéntica positivamente existente, ni que representa la incompletitud de la sustancia, su antagonismo y movimiento internos, la Nadeidad que obstaculiza la sustancia desde dentro, destruyendo su unidad, dinamizándola; una idea mejor expresada por la afirmación de Hegel acerca de la «inquietud» de la unidad sustancial; el Yo es esta misma inquietud *(«eben diese Unruhe ist das Selbst»).* El problema es que esta noción del sujeto todavía presupone el Uno sustancial como punto de partida, incluso si este Uno es siempre ya distorsionado, fracturado, etc. Y es esta misma presuposición la que debería abandonarse: al comienzo (incluso si se trata de uno mítico) no hay Uno sustancial, sino la Nadeidad misma; cada Uno viene después, surge de la autorrelación de esta Nada. En otras palabras, la Nada como negación no es primordialmente la negación de algo, de una entidad positiva, sino la negación de sí misma.

Hegel expresó esta idea esencial al comienzo del segundo libro de su *Lógica* (sobre la «Esencia»), donde trata la lógica de la reflexión [16] . Hegel comienza con la oposición, constitutiva del concepto de esencia,

entre esencia y su aparecer en el ser ilusorio *(Schein):* «La inmediatez de la determinabilidad en el ser ilusorio sobre la esencia es consiguientemente nada más que la propia inmediatez de la esencia» [17] . Por debajo del flujo del ser ilusorio (o aparecer: *Schein*), no hay ninguna Esencia sustancial autoidéntica: la inmediatez del aparecer ilusorio se superpone a la inmediatez de la sustancia no-ilusoria, de su «auténtico» ser; o en términos lacanianos, «la esencia es esta estructura en la que lo más interior se junta con lo más exterior» [18] . Lo que esto significa es que todo lo que hay es un flujo del ser ilusorio, el pasar de sus determinaciones, y la nada por debajo de él:

> Estos dos momentos, esto es, la nulidad, pero como persistente *[Bestehen],* y el ser, pero como un momento, o la negatividad en sí y la inmediatez reflexionada, que constituyen los momentos de la apariencia, son por lo tanto *momentos de la esencia;* lo que tenemos aquí no es un despliegue ilusorio del ser *en* la esencia, o un despliegue ilusorio de la esencia *en* el ser; el ser aparente en esencia no es el ser ilusorio de un otro, sino que es *el ser aparente mismo, el ser aparente de la esencia en sí.* El ser aparente es la esencia misma en la determinabilidad del ser [19] .

Hegel ya había hecho esta afirmación en su *Fenomenología*, donde afirmaba que la esencia suprasensible es apariencia como apariencia; es aquello que en la copia es más que el original mismo.

El Sujeto hegeliano

Esto nos lleva de vuelta a la afirmación sobre la sustancia y el sujeto desde la «Introducción» a la *Fenomenología:* Hegel no afirma simplemente que la «Sustancia es Sujeto»; lo que afirma es que no deberíamos concebir el Absoluto «*solo* como Sustancia, sino *también* como Sujeto». El Sujeto por lo tanto no es meramente un momento subordinado de la Sustancia, de la totalidad sustancial; pero tampoco la Sustancia es directamente el Sujeto, de modo que no deberíamos afirmar su inmediata identidad. («la Sustancia –el Origen de todo, su principio fundador– es el poder productivo de la negatividad autorrelacionada, que es el núcleo de la subjetividad»; esto es, la Sustancia en su existencia efectiva no es sino *el trabajo del sujeto*). El sujeto está siempre relacionado con algún contenido sustancial heterogéneo, siempre llega después, como la negación o mediación de este contenido, como su división o distorsión, y este carácter secundario debe mantenerse

hasta el final; el sujeto nunca debería ser elevado directamente a Principio fundamentador de toda la realidad.

Esta «constricción» del sujeto (que la idea «Sustancia = Sujeto» de Hegel funciona como un «juicio infinito» de dos términos incompatibles y no como una plena subjetivación de la Sustancia, ni como la afirmación directa del Sujeto como el fundamento productivo de toda la realidad, como el agente que «absorbe» o se apropia de todo lo que hay) *no* debería leerse como un compromiso a medias, en el sentido de que «demasiada subjetividad es autodestructiva, de modo que debemos mantener una justa medida». Tal posición de compromiso no es solo filosóficamente ingenua, sino completamente errónea: *el movimiento hacia la «constricción» del sujeto equivale a la plena afirmación de la subjetividad*, puesto que en lo más elemental el «sujeto» no es un agente sustancial que genera toda la realidad, sino precisamente el momento del corte, fracaso, finitud, ilusión, «abstracción». «No solo como Sustancia, sino también como Sujeto» *no* significa simplemente que la Sustancia sea «en realidad» una fuerza de automediación subjetiva, etc., sino que la Sustancia es en sí misma ontológicamente fallida, incompleta. Esto es lo que Hegel afirmaba claramente, contra la tradición «subjetivista» que tiene su culmen en el concepto de Fichte de la autopostulación del Yo absoluto: el sujeto no viene antes, no es un nuevo nombre para el Uno que lo fundamenta todo, sino el nombre para la imposibilidad interna o autobloqueo del Uno.

Lo que esto significa es que la ilusión es necesaria, que es inherente a la verdad: *la vérité surgit de la méprise* («la verdad surge del malentendido»), como afirmó Lacan en su momento más hegeliano, y esto es lo que el spinozista no puede aceptar. Lo que el spinozista puede pensar, y de hecho piensa, es la necesidad del error; lo que no puede aceptar es el error o la malinterpretación como inmanente a la verdad y previa a ella. Epistemológica y ontológicamente, el proceso debe comenzar con el error, y la verdad solo puede surgir después, como un *error repetido*, por decirlo así. ¿Por qué? Porque, como hemos visto respecto al Entendimiento y la Razón, la verdad (Razón) no es una corrección del error (de las abstracciones unilaterales del Entendimiento); la verdad es *el error como tal*, lo que efectivamente hacemos cuando cometemos (nos percibimos cometiendo) un error, de modo que ese error está en la mirada misma que percibe el acto como un error. En otras palabras, la «Sustancia como Sujeto» de Hegel debería leerse entonces de un modo homólogo a la

relectura de Lacan de la famosa fórmula de Freud *wo es war soll ich werden*, que tampoco debería interpretarse como la exigencia de una simple subjetivación de la sustancia inconsciente («Yo debería apropiarme de mi inconsciente»), sino como el reconocimiento de mi lugar en él, del reconocimiento de cómo el sujeto existe solo a través de la inconsistencia del inconsciente.

Por recapitular: el lema hegeliano de la Sustancia como Sujeto significa que el Absoluto en cuanto Real no es simplemente diferente o diferenciado de las entidades finitas; el Absoluto *no es sino* esta diferencia. En su aspecto más elemental, lo Real es la no-identidad misma: la imposibilidad de que X sea (devenga) «plenamente él mismo». Lo Real no es el intruso u obstáculo externo que impide que se haga efectiva la identidad de X consigo mismo, sino la imposibilidad absolutamente inmanente de esta identidad. No se trata de que X no pueda realizarse plenamente a sí mismo como X porque un obstáculo externo lo impide; la imposibilidad llega antes, y el obstáculo externo en última instancia solo materializa esta imposibilidad. Como tal, lo Real es opaco, inaccesible, fuera de alcance, *e innegable*, imposible de sortear o eliminar; en él coinciden la falta y el exceso. Esta superposición *parece* ajena a la dialéctica: su coincidencia de opuestos parece no ser de la misma naturaleza que las inversiones y mediaciones del proceso dialéctico. Lo Real es más bien el Fondo opaco-indeterminado, abismal, prelógico, que siempre está ya ahí, presupuesto por todo proceso propiamente dialéctico. No debe sorprender que el filósofo que viene a la mente inmediatamente sea Schelling, quien, en su crítica de la filosofía «negativa» de Hegel, concibió el Fundamento prelógico del Ser como una positividad que es opaca y simultáneamente inevitable. ¿Pero es realmente así?

La apuesta hegeliana es que el proceso dialéctico retroactivamente postula su Fondo como un signo de su propia incompletitud. Es decir, en Hegel el comienzo tiene el estatuto de lo Real lacaniano, que es siempre perdido, dejado atrás, mediado, etc., y a la vez algo de lo que nunca podemos librarnos, algo que continúa acosándonos, que insiste eternamente. Por ejemplo, la *jouissance* como Real está perdida para aquellos que moran en el orden simbólico, nunca es dada directamente, y así sucesivamente; sin embargo, la pérdida misma de goce genera su propio goce, un plus-de-goce *(plus-de-jouir)*, de modo que la *jouissance* es simultáneamente algo que está siempre perdido y algo de lo que nunca podemos librarnos. Lo que

Freud llamaba la compulsión de la repetición está fundamentada en este estatuto radicalmente ambiguo de lo Real: lo que se repite es lo Real mismo, que, perdido desde el mismo comienzo, persiste en volver una y otra vez.

¿No tiene el comienzo hegeliano el mismo estatuto, especialmente cuando Hegel se ocupa del comienzo de la filosofía? Parece repetirse una y otra vez: espiritualidad oriental, Parménides, Spinoza; todos representan el gesto inaugural de la filosofía, que debe dejarse atrás si se desea progresar en el largo camino de la Sustancia al Sujeto. Sin embargo, este comienzo no es un obstáculo que nos empuje hacia atrás, sino el motivo mismo o el instigador del «desarrollo»: el desarrollo auténtico, el paso a un nuevo nivel, ocurre solo mediante explicaciones que estabilizan el gesto inaugural una y otra vez. El comienzo es por lo tanto aquello que Fichte llamaba *Anstoss:* al mismo tiempo obstáculo e incitación. El gesto inaugural siempre se repite bajo formas diferentes: el comienzo oriental (China e India, la primera versión de *El ser y la nada*) representa el abismo prefilosófico de la mitología caótica; Parménides representa el comienzo como tal de la filosofía, la ruptura con la mitología y la afirmación conceptual del Uno, mientras que Spinoza designa el comienzo moderno (la Sustancia como el receptáculo de la proliferación de multiplicidades).

¿Por qué Parménides, que afirma que solo existe el Ser o el Uno, no es oriental? ¿Por qué es el primer filósofo occidental? La diferencia no está en el nivel del contenido, sino en el nivel de la forma: Parménides afirma lo mismo que los orientales, pero lo *dice en* una forma conceptual. Al afirmar que «el Ser es y el no-Ser no es», al afirmar la unidad de ser y pensar, introduce en el Uno la diferencia, una mínima mediación formal, mientras que el Uno oriental es totalmente abismal, es o no es [20] . La diferencia entre el pensamiento oriental y el de Parménides es por lo tanto la diferencia entre el En-sí y el Para-sí: Parménides es el primer «dogmático» en el sentido de Chesterton. Chesterton escribió *Ortodoxia* como una respuesta a los críticos de su libro anterior, *Herejes* (1908); en el último párrafo de las «Consideraciones a modo de conclusión sobre la importancia de la Ortodoxia», el último capítulo de *Herejes*, afirma:

> Las verdades se convierten en dogmas a partir del momento en que se discuten. Así, todo hombre que pronuncia una duda define una religión. Y el escepticismo de nuestro tiempo no destruye realmente las creencias, sino que más bien las crea. Les otorga sus límites y su forma simple y desafiadora. Nosotros, que somos liberales, defendimos una vez el liberalismo como

> obviedad. Ahora se ha cuestionado, y lo defendemos fieramente como fe. Los que creemos en el patriotismo, creíamos que el patriotismo era razonable y no le dábamos más importancia. Pero ahora sabemos que no es razonable, y sabemos que debe ser bueno. Nosotros, que somos cristianos, nunca supimos del gran sentido común filosófico inherente a ese misterio hasta que los autores anticristianos nos lo señalaron. La gran marcha de la destrucción mental proseguirá. Todo será negado. Todo se convertirá en credo. Es una postura razonable negar los adoquines de la calle; será dogma religioso afirmar su existencia [21] .

Esta es una idea profundamente hegeliana: no debería confundirse el dogma con la aceptación inmediata y prerreflexiva de una actitud. Los cristianos medievales no eran «dogmáticos» (al igual que carece de sentido afirmar que los antiguos griegos creían «dogmáticamente» en Zeus y el resto de divinidades del Olimpo: sencillamente estas formaban parte de su mundo de vida), se convirtieron en «dogmáticos» solo cuando la Razón moderna comenzó a dudar de las verdades religiosas. Una postura «dogmática» está siempre mediada por su opuesto, y esta es la razón de que el fundamentalismo contemporáneo sea «dogmático»: se aferra a artículos de fe contra la amenaza del racionalismo secular moderno. En resumen, «dogma» es ya el resultado de la descomposición de un Todo orgánico sustancial. Hegel describe esta descomposición como un movimiento doble. En primer lugar, está la «autonomización» de lo que eran originalmente solo predicados accidentales de la Sustancia; recordemos el famoso pasaje de la *Fenomenología:*

> El círculo que descansa cerrado en sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que solo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro [22] .

En segundo lugar, está la opuesta autonomización de la unidad sustancial misma: la Sustancia ya no funciona como el receptáculo, la unidad mediadora, de su contenido particular, sino que más bien se postula o afirma como la unidad negativa de ese contenido, como el poder de destrucción de todas sus determinaciones particulares; esta negatividad está en la base de la libertad espiritual, puesto que el espíritu es, «formalmente hablando, *libertad*, la negatividad absoluta del concepto, o autoidentidad. Considerado como este aspecto formal, podría retirarse abstrayéndose de todo lo exterior y de su propia externalidad, su misma existencia» [23] . Esta negatividad autorrelacionada de la sustancia, su autocontracción en un

punto vacío, es *la singularidad* como lo opuesto a la particularidad. El giro especulativo consiste aquí en pensar los dos movimientos conjuntamente: los accidentes de una sustancia pueden alcanzar una existencia propia, escindidos de su Todo sustancial, solo en la medida en que la Sustancia misma se reduce o contrae hasta la singularidad. La fractura –la disolución de los vínculos– entre la Sustancia y sus accidentes (determinaciones particulares) presupone la «contradicción» radical, en el corazón mismo de la sustancia, entre su plenitud y su vacío, entre su carácter omniabarcador y su autorrelación omniexcluyente, entre S y $ (el sujeto como Sustancia «barrada», y la Sustancia desposeída de su contenido). La expresión concreta de este vínculo es la identidad especulativa entre el sujeto (el vacío de la negatividad autorrelacionada) y un aspecto accidental de la Sustancia autonomizado en un «órgano sin cuerpo»: este «objeto parcial» es el correlato del sujeto «puro». El sujeto debe oponerse aquí a lo que habitualmente nos referimos como «persona»: la «persona» representa la riqueza sustancial de un Yo, mientras que el sujeto es esta sustancia contraída al punto singular de la autorrelación negativa. Deberíase tener en cuenta que las dos parejas, sujeto-objeto y persona-cosa, forman un cuadrado semiótico greimasiano. Es decir, si tomamos al «sujeto» como punto de partida, tiene dos opuestos: su contrario (contraparte) es, desde luego, el «objeto», pero su «contradicción» es la «persona» (la riqueza «patológica» de la vida interior como opuesta al vacío de la subjetividad pura). De modo simétrico, la contraparte opuesta a una «persona» es una «cosa», y su «contradicción» es el sujeto. «Cosa» es algo inmerso en un mundo de la vida concreto, en el que tiene eco toda la riqueza de sentido del mundo de vida, mientras que «objeto» es una «abstracción», algo extraído de su inmersión en el mundo de la vida.

El sujeto no es el correlato de una cosa (o, más precisamente, un cuerpo): una persona habita un cuerpo, mientras que el sujeto es el correlato de un objeto (parcial), de un órgano sin cuerpo. Contra el concepto típico de la persona-cosa como totalidad del mundo-de-la-vida del que se extrapola la pareja sujeto-objeto, debería insistirse entonces en la pareja sujeto-objeto (en lacaniano: $-*a*, el sujeto barrado emparejado con el *objet petit a*) como originaria; la pareja persona-cosa es su «domesticación» secundaria. Lo que se pierde en el paso de sujeto-objeto a persona-cosa es la relación replegada, propia de la banda de Möbius: «personas» y «cosas» son parte de la misma realidad, mientras que el objeto es el equivalente imposible del

sujeto mismo. Llegamos al objeto cuando recorremos hasta el final el lado del sujeto (de su representación significativa) por la banda de Möbius, y nos encontramos en el otro lado del mismo lugar en el que empezamos. Deberíamos rechazar por lo tanto el tópico de la personalidad como una unidad alma-cuerpo o un Todo orgánico que es desmembrado en el proceso de reificación y alienación: el sujeto surge de la persona como producto de la reducción violenta del cuerpo de la persona a un objeto parcial [24] .

De modo que cuando Hegel escribe que el concepto es un «concepto subjetivo libre que es para sí y por lo tanto posee *personalidad;* el concepto práctico, objetivo, determinado en y para sí que, como persona, es subjetividad atómica impenetrable», podría parecer que estuviera creando un cortocircuito carente de sentido entre el dominio abstracto-lógico de los conceptos, de las determinaciones conceptuales, y el dominio psicológico de la personalidad, de las personas efectivamente reales [25] . Sin embargo, en una mirada más cercana, podemos ver claramente a lo que apunta: la personalidad en su «subjetividad atómica impenetrable», el abismo o vacío del «Yo» más allá de todas mis propiedades positivas, es una singularidad *conceptual:* es la abstracción «realmente existente» del concepto; es decir, en ella el poder negativo del concepto adquiere existencia real, deviene «para sí». Y el $ de Lacan, el «sujeto barrado», es precisamente esta singularidad conceptual, una singularidad privada de todo contenido psicológico. En este preciso sentido Hegel escribe: «El individuo singular es, en sus propios términos, la transición de la categoría, de su concepto a la realidad externa; ella misma es un puro esquema» [26] . Cada palabra está elegida con todo su peso en esta proposición precisa y condensada. El sujeto en su carácter único, lejos de representar la singularidad de la existencia irreductible a todo concepto universal (una idea variada hasta la saciedad por Kierkegaard en su crítica de Hegel), representa precisamente lo opuesto: el modo en que la universalidad de un concepto pasa a la «realidad externa», adquiere existencia efectiva como parte de esta realidad temporal. El giro propiamente dialéctico aquí es, desde luego, que la universalidad adquiere existencia efectiva bajo la forma de su opuesto, la retracción de la multiplicidad de la realidad en una singularidad pura. Puesto que la realidad externa se define por sus coordenadas espacio-temporales, el sujeto en su realidad efectiva debe existir en el tiempo, como la autosubsunción del espacio en el tiempo; y puesto que él o ella es el

concepto que adquiere existencia temporal, esta temporalidad puede ser solo la de un «esquema» en el sentido kantiano del término, es decir, la forma temporal *a priori* que media entre la universalidad conceptual atemporal y la «realidad externa» espacio-temporal. De modo que, puesto que la realidad externa es correlativa al sujeto que la constituye trascendentalmente, este sujeto es el «esquema puro» de esta realidad; *no* simplemente su horizonte trascendental, el marco de las categorías *a priori* de la Razón, sino su *esquema*, la forma *a priori* de la finitud temporal misma, *el horizonte temporal del a priori atemporal mismo.* Ahí reside la paradoja (que Heidegger fue el primero en identificar, en su libro *Kant y el problema de la metafísica*): el Yo puro como agente de la síntesis trascendental no está «por encima» de las categorías atemporales de la razón, sino que es el «esquema» de la finitud temporal que define el campo de su aplicación.

¿Pero no es este sujeto el que, a través de la síntesis trascendental, «sutura» la realidad en un Todo consistente, una nueva versión de la Identidad que acoge a su opuesto? ¿No se convierte aquí la negatividad radical en el fundamento de una nueva identidad? Hay un paralelismo entre la crítica de Foucault a la lectura del *cogito* en Derrida, y la crítica «posmoderna» estándar del concepto hegeliano de contradicción, de la serie diferencia-oposición-contradicción. Para Foucault, Descartes progresa (y siguiéndole, Derrida) desde la locura hasta la duda universal como una versión más «radical» de la locura, y puede así autocancelarla en el *cogito* racional. El contraargumento de Foucault es que la locura no es menos sino *más* radical que el concepto de duda universal, que el paso de la locura al sueño silenciosamente *excluye* el insoportable exceso de la locura. De un modo análogo, Hegel parece «radicalizar» la diferencia convirtiéndola en oposición, y después radicalizar la oposición convirtiéndola en contradicción; sin embargo este «progreso» cancela lo que es auténticamente problemático en el concepto de diferencia para un filósofo monista: el concepto de heterogeneidad radical, de una otredad externa totalmente contingente que no puede relacionarse dialécticamente con la interioridad introspectiva del Uno. Con el paso de la diferencia (externa simple, de unidades *indiferentes*) a la oposición (que relaciona esencialmente las unidades opuestas) y después a la contradicción (en la que la fractura es postulada *dentro* del Uno, como su división inherente, o autoinconsistencia), el camino está listo para la autosubsunción de la

diferencia y el retorno del Uno capaz de internalizar y así «mediar dialécticamente» todas las diferencias.

Laclau sigue también esta línea de crítica cuando, al tratar con lo Real, parece oscilar entre el concepto formal de lo Real como antagonismo y el concepto más «empírico» de lo Real como aquello que no puede reducirse a una oposición formal: «la oposición A-B nunca devendrá plenamente A-*no* A. La "B-idad" de B será finalmente no-dialectizable. El "pueblo" será siempre algo más que lo opuesto al poder. Hay un Real del "pueblo" que se resiste a la integración simbólica» [27] . La pregunta crucial, desde luego, es: ¿cuál es exactamente el carácter de este exceso de «pueblo» que es «más que el puro opuesto del poder», *qué* es lo que en el «pueblo» se resiste a la integración simbólica? ¿Es simplemente la riqueza de sus determinaciones (empíricas u otras)? Si este es el caso, entonces *no* estamos tratando con un Real que se resista a la integración simbólica, porque lo Real aquí es precisamente el antagonismo A-*no* A, de modo que «aquello que es en B más que *no* A» no es lo Real en B, sino las determinaciones simbólicas de B. Puesto que Laclau, desde luego, admite plenamente que toda Uno-idad está dividida por una fractura inherente, el dilema es este: ¿es la inherente imposibilidad del Uno que alcanza la plena autoidentidad el resultado de que siempre esté afectado por Otros heterogéneos, o es el ser-afectado-por-Otros del Uno una indicación de cómo está fracturado u obstaculizado en sí mismo? El único modo de «salvar lo Real» es afirmar la primacía de la división interna: el hecho originario es el impedimento interno del Uno; los Otros heterogéneos meramente materializan –u ocupan el lugar de– ese impedimento; razón por la que, incluso si son aniquilados, la imposibilidad (de que el Uno alcance su autoidentidad plena) permanece. En otras palabras, si la intrusión de los Otros heterogéneos fuera el hecho originario, la aniquilación de estos obstáculos externos permitiría al Uno lograr su plena autoidentidad [28] .

Saber Absoluto

Solo este concepto especulativo de identidad nos permite aprehender plenamente el impulso de la crítica hegeliana de Kant, esto es, su rechazo de la necesidad de un marco formal-trascendental *a priori* como medida o modelo que nos permite juzgar desde fuera la validez de todo contenido

(cognitivo, ético o estético): «no necesitamos importar criterios o recurrir al uso de brillantes ideas y razonamientos durante el desarrollo de la investigación; es precisamente al obviarlos cuando podemos contemplar la materia en cuestión tal como es *en y para sí* » [29] . Esto es lo que Hegel quiere decir por idealismo «absoluto»: no la capacidad mágica del Espíritu para generar todo contenido, sino la completa pasividad del Espíritu: adoptando la posición del «Saber Absoluto», el sujeto no pregunta si el contenido (algún objeto particular de investigación) cumple con alguna medida a priori (de verdad, bondad, belleza); deja que el contenido se mida él mismo, por sus propias medidas inmanentes, y así se autoautoriza. La posición del «Saber Absoluto», por lo tanto, coincide plenamente con el pleno historicismo (absoluto): no hay ningún «gran Otro» trascendental, no hay criterios que podamos aplicar a los fenómenos históricos para juzgarlos; todos estos criterios deben ser inmanentes a los fenómenos mismos. En este contexto puede entenderse la afirmación «casi kafkiana» (Pippin) en la *Estética* de Hegel de que el retrato de una persona puede ser «más individuo que el individuo real mismo» [30] : lo que esto implica es que una persona nunca es plenamente «ella misma», nunca coincide con su concepto.

Este concepto de Saber Absoluto ya está en la definición de Hegel de Autoconciencia, en el paso de la Conciencia a la Autoconciencia (en la *Fenomenología*). La Conciencia experimenta primero un fracaso al aprehender el En-sí: el En-sí repetidamente evita al sujeto, todo contenido que se supone perteneciente al En-sí se muestra como colocado ahí por el sujeto mismo, de modo que el sujeto se ve crecientemente inmerso en la red de sus propias fantasmagorías. El sujeto pasa de la actitud de la Conciencia a la de la Autoconciencia cuando asume reflexivamente este fracaso como un resultado positivo, convirtiendo el problema en su propia solución: el mundo del sujeto *es* el resultado de su propio «postular» [31] . Este es el modo también en el que Hegel resuelve la contradicción aparente entre la reflexividad del arte moderno y el auge de la «naturaleza muerta» o el paisaje, es decir, reproducciones de la naturaleza en su estado más «carente de espíritu»: su solución es que el objeto principal de atención es la pintura del paisaje, no el paisaje natural como tal [32] –estas pinturas son retratos del pintar mismo, una contraparte visual a los poemas o novelas que tienen a la escritura como protagonista, pues lo que admiramos en el cuadro de un

pez muerto sobre una mesa de cocina es el artificio mismo de la pintura, su técnica [33] .

Dicho sea de paso, un pez muerto es un buen ejemplo por otro motivo, bastante diferente: lo siniestro de sus ojos, que nos miran fijamente. Esa mirada nos lleva a una consecuencia ulterior que Hegel bosqueja, más atrevida, casi surrealista. Incluso cuando un cuadro muestra objetos naturales, siempre tiene que ver con el espíritu, con la aparición material del espíritu. Hay, no obstante, un órgano privilegiado del cuerpo humano en el que el espíritu reverbera casi directamente: el ojo como la «ventana al alma humana», ese objeto que, cuando miramos en su interior, nos enfrenta con el abismo de la vida interior de la persona. La conclusión a partir de estas dos premisas es que, en la medida en que el arte crea objetos naturales que están «animados» *(beseelt)* y en una pintura todos los objetos se ven bañados de significado humano, es como si el tratamiento artístico transformara cada superficie visible en un ojo. Cuando observamos una pintura, contemplamos un «Argos de mil ojos» [34] . La obra de arte se convierte entonces en una monstruosidad, una multiplicidad de ojos que nos contemplan desde todas partes –de ahí que se pueda decir que la belleza artística es, como afirmaba Lacan en su *Seminario XI,* un intento de cultivar o domar esta dimensión traumática de la mirada del Otro, «poner a descansar la mirada».

Y el punto de fuga de estas transformaciones, ¿no es lo que Hegel llama «Saber Absoluto» (*Wissen,* no *Erkenntnis* o conocimiento), el punto en que el sujeto se tropieza con el límite final, la limitación como tal, que ya no puede transformarse en una autoafirmación productiva? El Saber Absoluto, por lo tanto, «no significa "saberlo todo". Más bien significa reconocer las propias limitaciones» [35] . El «Saber Absoluto» es el reconocimiento final de una limitación que es «absoluta» en el sentido de que no es determinada o particular, no es un límite «relativo» u obstáculo a nuestro conocimiento que podamos ver y encontrar claramente como tal. Es invisible «como tal» porque es la limitación de todo el campo –ese cierre del campo que desde dentro del campo mismo (y siempre estamos por definición dentro de él, porque en cierto modo este campo «es» nosotros mismos) no puede por más que aparecer como su opuesto, como la apertura del campo–. El nudo dialéctico nos detiene aquí: el sujeto no puede seguir jugando el juego de la «experiencia de la conciencia» comparando el Para-nosotros con el En-sí y

así subvirtiéndolos a ambos, puesto que ya no hay ninguna forma del En-sí disponible como medida de la verdad del Para-nosotros.

Sorprendentemente, aquí Hegel se suma a la crítica de Fichte a la Cosa en sí de Kant. El problema del En-sí debería transformarse radicalmente: si por el En-sí entendemos la X trascendente a la que se refieren nuestras representaciones, entonces esta X solo puede ser un vacío de Nada; esto, sin embargo, no implica de ningún modo que no haya nada real, que haya solo representaciones subjetivas. Todo ser determinado es relacional, las cosas solo son lo que son en relación con la otredad, o como afirmaba Deleuze, la distorsión de perspectiva está inscrita en la identidad misma de la cosa. Lo Real no está ahí fuera como una X inaccesible y trascendente que nunca es alcanzada por nuestras representaciones; lo Real es aquí inconsistente, en cuanto obstáculo o imposibilidad que hace de nuestras representaciones algo fallido. Lo Real no es el En-sí, sino el obstáculo que distorsiona nuestro acceso al En-sí, y esta paradoja proporciona la clave para lo que Hegel llama «Saber Absoluto».

El Saber Absoluto lleva entonces al extremo la imposibilidad de un metalenguaje. En nuestra experiencia cotidiana, nos apoyamos en la distinción entre el Para-nosotros y En-sí, intentamos trazar la línea entre cómo se nos aparecen las cosas y cómo son en sí mismas, al margen de su relación con nosotros. Distinguimos propiedades secundarias de las cosas (que existen solo para nosotros, como su color o gusto) de sus propiedades primarias (forma, etc.), que caracterizan las cosas tal como son en sí mismas. Y al final de este camino está el puro formalismo matemático de la física cuántica como el único (y totalmente contraintuitivo) En-sí accesible para nosotros. Este resultado final, sin embargo, hace simultáneamente visible la paradoja que subyace a todas las distinciones entre el En-sí y el Para-nosotros: lo que postulamos como el «En-sí» de las cosas es producto del trabajo de siglos de investigación científica; en resumen, se necesita una gran cantidad de actividad subjetiva (de experimentación, creación de nuevos conceptos, etc.) para llegar a lo que es «objetivo». Los dos aspectos, el En-sí y el Para-sí, están dialécticamente mediados; como decía Hegel, ambos (junto con su distinción) «caen en la conciencia». Lo que Hegel llama «Saber Absoluto» es el punto en el que el sujeto asume plenamente esta mediación, el punto en que abandona el proyecto insostenible de adoptar una posición desde la que pueda comparar su experiencia subjetiva y el modo en el que las cosas son independientemente de su experiencia; en

otras palabras, el Saber Absoluto es un nombre para la aceptación de la limitación absoluta del círculo de nuestra subjetividad, de la imposibilidad de salir de ella. Aquí, sin embargo, deberíamos añadir una cualificación crucial: esta aceptación no equivale a ningún tipo de solipsismo subjetivista (individual o colectivo). Debemos desplazar el En-sí, del «afuera» fetichizado (con respecto a la mediación subjetiva) hacia la fractura misma entre lo subjetivo y lo objetivo (entre el Para-nosotros y el En-sí, entre las apariencias y las Cosas en sí mismas). Nuestro saber es irreductiblemente «subjetivo» no porque estemos separados para siempre de la realidad-en-sí, sino precisamente porque somos parte de esta realidad, porque no podemos salir de ella y observarla «objetivamente». Lejos de separarnos de la realidad, la misma limitación de nuestro saber, su carácter inevitablemente distorsionado, inconsistente, atestigua nuestra inclusión en la realidad.

Es un lugar común oponer el «rídiculo» Saber Absoluto de Hegel a un enfoque más escéptico que reconoce el exceso de realidad sobre toda conceptualización. ¿Y si, no obstante, es Hegel quien es mucho más modesto? ¿Y si su Saber Absoluto es la afirmación de un cierre radical: no hay meta-lenguaje, no podemos subir sobre nuestros propios hombros y ver nuestras limitaciones, no podemos relativizar o historizarnos a nosotros mismos? Lo que realmente es arrogante, como Chesterton dejó meridianamente claro, es precisamente esta autorrelativización, la actitud de «conocer las propias limitaciones», de no estar de acuerdo con uno mismo; como en la típica idea «sabia» según la cual solo podemos acercarnos a la realidad asintóticamente. Aquello de lo que nos priva el Saber Absoluto de Hegel es precisamente esta mínima autodistancia, la capacidad de ponernos a «distancia segura» de nuestro propio lugar.

Esto nos lleva a la difícil pregunta planteada por Catherine Malabou en *El porvenir de Hegel* –el de la historicidad del propio sistema de Hegel–. Hay pasajes en Hegel (no demasiados, pero suficientemente numerosos como para considerarlos sistemáticos) que explícitamente contradicen la noción de «fin de la historia», demostrando que de ningún modo pensó que, en su momento histórico, la historia hubiera llegado a un fin. En el final mismo de todo su «sistema», la conclusión a las *Lecciones de historia de la filosofía*, afirma categóricamente que este es, *por el momento*, el estado del conocimiento: «*Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist* für jetzt *damit geschlossen* » [36] . «Este es ahora el punto de vista de nuestro tiempo, y la serie de formaciones

espirituales está por lo tanto, de momento, cerrada»). Notemos la triple relativización histórica *(ahora, nuestro tiempo, de momento),* una insistencia especial que hace de la afirmación algo casi sintomático. Una cosa es segura: Hegel definitivamente se aplicó también a sí mismo las frases bien conocidas del «Prefacio» a su *Filosofía del derecho:*

> En lo que concierne al individuo, cada uno es, sin más, hijo de su tiempo; de modo que la filosofía es también el propio tiempo aprehendido en el pensamiento. Es insensato tanto pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su mundo presente, como que cada individuo deje atrás a su época o salte sobre Rodas. Si efectivamente su doctrina va más lejos que esto, y erige un mundo como debe ser, ciertamente es posible, pero solo en su intención, en el inestable elemento de la opinión, con el cual se deja plasmar cualquier cosa [37] .

Son abundantes las pruebas de que esta no era solo una concesión formal. En la Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* concluye que «por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica» [38] , y hace una afirmación similar acerca de Rusia: ambos son estados «inmaduros», que no han alcanzado todavía la realización plena de su forma histórica. Incluso en su muy denostada filosofía de la naturaleza, reconoce sus propias limitaciones, históricamente condicionadas: «debemos estar satisfechos con lo que podemos, de hecho, comprender en el presente. Hay mucho que no puede ser comprendido aún» [39] . En todos estos casos Hegel, «por un momento, [adopta] un punto de vista externo con respecto a la historia (de alcance universal) que está narrando, y anuncia que estará disponible en alguna etapa posterior de una historia (universal), más articulada»; ¿cómo puede, desde tal posición, hacer esto? [40] . ¿De dónde viene este exceso de recordatorios del sentido común historicista que relativiza las ideas especulativas más elevadas? Está claro que aquí no hay lugar para ellos *dentro* de la narración filosófica hegeliana.

¿Es *esta* entonces la tarea de una auténtica «inversión materialista de Hegel»: introducir esta autorrelativización *en* el «sistema» mismo? ¿Reconocer huellas que para nosotros, hoy, *siguen siendo* rastros ilegibles; reconocer la irreductible distorsión de paralaje entre narraciones múltiples (de aquellos en el poder, de los oprimidos…) que no pueden juntarse, etc.? ¿Y si en realidad esta conclusión va demasiado deprisa, por convincente que pueda parecer *prima facie* ? ¿Y si no hay una oposición externa entre el Sistema «eterno» del Saber y su (auto)relativización historicista? ¿Y si esta

relativización no viene de fuera, sino que está inscrita en el corazón mismo del Sistema? El auténtico «no-Todo» no debe buscarse por consiguiente en la renuncia a la sistematicidad que pertenece al proyecto de «dialéctica negativa», en la afirmación de la finitud, la dispersión, la hibridación, la contingencia, la multitud, etcétera, sino *en la ausencia de toda limitación externa que nos permitiría construir y/o validar elementos con respecto a una medida externa*. Leído de este modo, el famoso «cierre del sistema hegeliano» es estrictamente correlativo a (el anverso de) su completa (auto)relativización: el «cierre» del Sistema *no* significa que no haya nada fuera del Sistema (la idea de Hegel como el individuo que afirmaba haber alcanzado el «conocimiento absoluto de todo»); significa que *somos siempre incapaces de «reflexivizar» este Afuera, inscribirlo dentro del Adentro,* incluso de modo puramente negativo (y engañosamente modesto o autocrítico) de reconocer que la realidad es una Otredad absoluta que elude por siempre nuestro alcance conceptual.

A lo largo de su libro *Persistence of Subjectivity*, Pippin distingue entre el Hegel real, históricamente limitado, y aquel al que denomina (en alguna ocasión) el «Hegel eterno». Con esta expresión no se refiere a una verdad eterna transhistórica de Hegel, sino más bien al modo en que cada época poshegeliana debe reinventar la posición de «Saber Absoluto» y así poder formular la pregunta: ¿Cómo habría conceptualizado Hegel nuestra situación, cómo puede uno ser hegeliano hoy en día? Por ejemplo, Pippin es plenamente consciente de que la respuesta de Hegel a la crisis social de su tiempo (su concepto de monarquía constitucional organizada en «estamentos») no sería «operativa» hoy en día, no cumple la tarea de llevar a cabo la «reconciliación» de *nuestros* antagonismos; sin embargo, lo que podemos elaborar es una «reconciliación» hegeliana (mediación dialéctica) de las tensiones *de hoy*. O, en el caso del arte abstracto (posiblemente el ejemplo más brillante de Pippin): desde luego Hegel no lo predijo, puesto que no hay una teoría del arte abstracto en la estética de Hegel. Sin embargo, el concepto (y posibilidad) del arte abstracto se puede extrapolar fácil y convincentemente a partir de las reflexiones de Hegel sobre el declive de la importancia del arte en el «reflexivo» mundo moderno, entendiéndolo como una «reflexivización» del arte mismo, como el arte que se cuestiona y que problematiza sus propios procedimientos y condiciones de posibilidad.

La cuestión es entonces si esta distinción entre el Hegel «real» (algunas de cuyas soluciones están obviamente caducadas) y el Hegel «eterno» introduce un formalismo kantiano, en términos de la distinción entre Saber Absoluto como procedimiento formal de la autorreflexión totalizada, y sus ejemplificaciones contingentes, empírica e históricamente condicionadas. ¿No es profundamente antihegeliana esta idea de una forma independiente de su contenido accidental? En otras palabras, ¿no equivale esta solución a una «historización» de Hegel cuyo anverso es la «infinitud espuria» del conocimiento reflexivo? En cada época la humanidad intenta reformular su autonomía, aprehender una situación; al final fracasa, pero el proceso continúa y las reformulaciones van mejorando.

¿Cómo podemos salir de este punto muerto? ¿Cómo superar la alternativa entre afirmar la filosofía de Hegel como el momento de Saber Absoluto en el sentido ingenuo del término (con Hegel, la historia alcanzó su final y básicamente «supo todo lo que podía saberse»), o la no menos ingenua historización evolucionista de Hegel en la que, si por un lado se abandona el contenido obviamente condicionado históricamente del pensamiento de Hegel, por el otro lado se conserva la noción de un «Hegel eterno» como una especie de Idea reguladora a la que acercarse una y otra vez? La salida auténticamente dialéctica es concebir la fractura que separa al Hegel «eterno» del Hegel «empírico» no como una tensión dialéctica, no como la brecha entre el Ideal inaccesible y su realización imperfecta, sino como una distancia vacía, puramente formal; como un índice de su *identidad*. Es decir, la idea fundamental de Hegel no es que, pese a nuestra limitación y nuestra inmersión en un contexto histórico contingente, nosotros –o el propio Hegel, al menos– podamos superar de algún modo esta limitación y lograr el acceso al Saber Absoluto (a lo cual el relativismo historicista responde que nunca podemos alcanzar esta posición, que solo podemos apuntar a ella como a un Ideal imposible). Lo que él llama Saber Absoluto es, por el contrario, el signo mismo de nuestra inmersión total –estamos *condenados* al Saber Absoluto, no podemos *escapar* de él, puesto que «Saber Absoluto» significa que no hay ningún punto de referencia externo desde el que podamos percibir la relatividad de nuestro punto de vista «meramente subjetivo».

¿Qué ocurre entonces si concebimos el Saber Absoluto de Hegel como un «poner el punto sobre la i», el momento final de la metafísica tradicional y, a la vez, el momento de apertura del amplio campo del pensamiento

poshegeliano? Es como si Hegel, al cerrar su sistema, abriera el campo para todas las negaciones de su pensamiento. El mejor modo de resumir el momento hegeliano de cierre final es repitiendo la fórmula utilizada por el joven György Lukács en su *Teoría de la novela:* «El camino ha acabado, el viaje comienza». El círculo se ha cerrado, hemos llegado al final, las posibilidades inmanentes se han agotado y, al mismo tiempo, todo está abierto. Esta es la razón por la que ser hegeliano hoy no significa asumir la carga innecesaria de algún pasado metafísico, sino recuperar la capacidad de comenzar desde el principio.

Puede leerse la fórmula del Saber Absoluto como un juicio infinito cuya verdad reside en la disonancia ridícula entre sus dos polos: el conocimiento del Absoluto, la mente de Dios, la verdad última acerca del universo; todo ello lo expresó aquel individuo contingente, el profesor Hegel de Alemania. Quizá deberíamos leer este juicio infinito como el famoso lema «el Espíritu es un hueso»: el «Saber Absoluto» no es la suma del conocimiento que el individuo Hegel aseguraría haber alcanzado, sino un nombre paradójico para el absurdo que supone afirmar eso mismo, o por parafrasear el chiste de Rabinovitch una vez más: «Poseo el Saber Absoluto»; «¡Pero eso es absurdo, ningún ser finito puede poseerlo!»; «Bueno, es que el Saber Absoluto es la demostración de ese límite».

Se trata de otro ejemplo más en el que debemos arrancar la piel «falsa» de Hegel-el-Idealista-Absoluto, para poder extraer el «núcleo racional» de la dialéctica de Hegel: Hegel *efectivamente* escribe y suena como si estuviera afirmando ingenuamente un «Saber Absoluto» (y la idealista astucia de la razón, etc.), pero este desvío a través de una falsa apariencia es necesario, pues la demostración de Hegel solo puede hacerse mediante el patente absurdo de este punto de partida. Lo mismo vale para nuestra (re)afirmación del materialismo dialéctico; que el «materialismo dialéctico» estalinista sea –filosóficamente hablando– la imbecilidad encarnada, no está tan fuera de lugar como el *lugar mismo de esta argumentación:* en ella concebimos la identidad de nuestra posición hegeliano-lacaniana y la filosofía del materialismo dialéctico como polos opuestos en un juicio infinito hegeliano, una identidad especulativa de lo más alto y lo más bajo, como la fórmula de la frenología «el Espíritu es un hueso». ¿En qué consiste entonces la diferencia entre la lectura «más alta» y la «más baja» del materialismo dialéctico? El Cuarto Maestro de acero [41] cometió un serio error filosófico cuando ontologizó la diferencia entre materialismo

dialéctico e histórico, concibiéndolo como la diferencia entre *metaphysica universalis* y *metaphysica specialis*, la ontología universal y su aplicación al dominio especial de la sociedad. Todo lo que uno debe hacer para pasar de lo «más bajo» a lo «más alto» es *desplazar esta diferencia entre lo universal y lo particular a lo particular mismo:* el «materialismo dialéctico» proporciona otra visión sobre la humanidad, diferente del materialismo histórico. La relación entre materialismo histórico y dialéctico es la de un paralaje: son sustancialmente lo mismo, el desplazamiento de uno a otro es meramente de perspectiva. Introduce temas como la pulsión de muerte o el núcleo «inhumano» de lo humano, que llegan más allá del horizonte de la *praxis* colectiva de la humanidad; la fractura entre materialismo histórico y dialéctico se ve así afirmada como inherente a la humanidad misma, como la fractura entre la humanidad y *su propio* exceso inhumano.

¿El estreñimiento de la Idea?

Esta concepción del Saber Absoluto nos permite evitar la trampa en la que incluso Jameson cae cuando identifica el *narcisismo* como aquello que «a veces podría sentirse como algo repulsivo en el sistema hegeliano» [42] , o en resumen, como la debilidad central del pensamiento de Hegel expresada en su afirmación de que la razón debería encontrarse a sí misma en el mundo realmente existente:

> Buscamos por todo el mundo, y por el espacio exterior, y terminamos únicamente alcanzándonos a nosotros mismos, viendo únicamente nuestro rostro persistir a través de la multitud de diferencias y formas de otredad. Sin encontrar verdaderamente al no-yo, sin enfrentarnos cara a cara con la otredad radical (o algo incluso peor, nos descubrimos en una dinámica histórica en la cual es precisamente la diferencia y la otredad lo que resulta erradicado de un modo inexorable): tal es el dilema de la dialéctica hegeliana, un dilema al que las filosofías contemporáneas de la diferencia y de la otredad parece que solo son capaces de enfrentarse con evocaciones e imperativos místicos [43] .

Consideremos la dialéctica hegeliana en su versión más «idealista», esto es, en el nivel que parece confirmar la acusación de narcisismo: el concepto de asunción *(Aufhebung)* de toda la realidad material inmediata. La operación fundamental de la *Aufhebung* es la reducción: lo asumido sobrevive, pero en una versión «resumida» (como en la edición simplificada

de un texto clásico), arrancada de su contexto de mundo-de-la-vida, reducido a su característica esencial; todo el movimiento y la riqueza de su vida se ve reducida a una marca fija. No se trata de que después de que la abstracción de la Razón realice su trabajo mortificador con sus categorías fijas o determinaciones conceptuales, la «universalidad concreta» especulativa de algún modo nos devuelva a la exuberancia de la Vida; sino que una vez que pasamos de la realidad empírica a su *Aufhebung* conceptual, la inmediatez de la Vida se pierde para siempre. No hay nada más ajeno a Hegel que lamentar la pérdida de la riqueza de la realidad cuando la aprehendemos conceptualmente; recordemos su celebración sin ambigüedades del poder absoluto del Entendimiento en su Prefacio a la *Fenomenología:* «El separar los elementos es una muestra de la fuerza del Entendimiento, el más sorprendente y grandioso de todos los poderes, o más bien el poder absoluto». Esta celebración no está matizada, puesto que la intención de Hegel no es que este poder acabe sin embargo siendo «subsumido» en un momento subordinado de la totalidad unificadora de la Razón. El problema con el Entendimiento es más bien que no desata su poder al final, que se toma a sí mismo como externo a la Cosa. La idea habitual es que es meramente *nuestro* Entendimiento («la mente») el que separa en su imaginación aquello que en la «realidad» está junto, de modo que el «poder absoluto» del Entendimiento es simplemente el poder de nuestra imaginación, que de ningún modo tiene que ver con la realidad de la cosa analizada. No pasamos del Entendimiento a la Razón cuando esta acción de analizar o desgarrar es superada en una síntesis que nos trae de vuelta a la riqueza de la realidad, sino cuando este poder de «desgarrar» es transferido; de estar «meramente en nuestra mente», a las Cosas mismas, como su poder inherente de negatividad.

Esto también puede decirse acerca del concepto auténticamente dialéctico de abstracción: lo que hace infinita a la «universalidad concreta» de Hegel es que *incluye las «abstracciones» en la realidad concreta misma, como sus elementos constituyentes inmanentes.* Por decirlo de otro modo: ¿cuál es para Hegel el movimiento elemental de la filosofía con respecto a la abstracción? Consiste en desechar la típica noción empirista que considera la abstracción como un paso atrás respecto de la riqueza de la realidad empírica concreta, con su multiplicidad irreductible de características: la vida es verde, los conceptos son grises; diseccionan, mortifican, la realidad concreta. (Esta noción de sentido común incluso tiene su versión

pseudodialéctica, según la cual tal «abstracción» es una característica del Entendimiento, mientras que la «dialéctica» recupera el rico tapiz de la realidad.) El pensamiento filosófico como tal comienza cuando somos conscientes de que ese *proceso de «abstracción» es inherente a la realidad:* la tensión entre la realidad empírica y sus determinaciones «abstractas» conceptuales es inmanente a la realidad, es una característica de las «Cosas mismas». Ahí radica el acento antinominalista del pensamiento filosófico; por ejemplo, la idea básica de la «crítica de la economía política» de Marx es que la abstracción del valor de una mercancía es su constituyente «objetivo». Es la vida sin teoría la que es gris; es una realidad plana y estúpida; la teoría le da «verdor», le da vida, extrayendo la compleja red de mediaciones y tensiones que la animan.

Este es el modo en que deberíamos distinguir la «infinitud auténtica» de la «infinitud espuria (o mala)»: la mala infinitud es el proceso asintótico de descubrir siempre nuevas capas de realidad; la realidad es postulada como el En-sí que nunca puede aprehenderse totalmente, solo podemos acercarnos a él gradualmente, pues todo lo que podemos hacer es discernir características particulares «abstractas» de la plenitud trascendente e inaccesible de la «Cosa real». El movimiento de la «infinitud real» es exactamente el opuesto: incluye el proceso de «abstracción» en la «Cosa misma». Esto nos lleva, inesperadamente, a la pregunta: ¿qué implica el autodespliegue dialéctico de un concepto? Imaginemos, como punto de partida, que estemos atrapados en una situación empírica confusa y compleja que intentamos entender, a la que queremos llevar algo de orden. Puesto que nunca comenzamos desde el punto cero de la experiencia pura preconceptual, comenzamos con un movimiento doble. Aplicamos a la situación los conceptos universales abstractos a nuestra disposición, y analizamos la situación comparando sus elementos entre sí y con nuestras experiencias previas, generalizando y formulando universales empíricos. Antes o después, seremos conscientes de las inconsistencias existentes dentro de los esquemas conceptuales que estamos utilizando para entender la situación: algo que podría haber sido una especie subordinada, ahora parece abarcar y dominar todo el campo; chocan diversas clasificaciones y categorizaciones sin que podamos decidir cuál es más «verdadera», etcétera. Espontáneamente, desechamos tales inconsistencias como señales de la deficiencia de nuestro entendimiento: la realidad es demasiado compleja para nuestras categorías abstractas, nunca seremos capaces de

desplegar una red conceptual capaz de capturar su diversidad. Entonces, si tenemos un sentido teórico refinado, tarde o temprano advertiremos algo extraño e inesperado: no es posible distinguir claramente las inconsistencias de nuestro concepto de objeto de las inconsistencias que son inmanentes al objeto mismo. La «Cosa misma» es inconsistente, llena de tensiones; oscila entre sus diferentes determinaciones, y el despliegue de estas tensiones, esta lucha, es lo que hace que esté «viva». Tomemos en cuenta un estado político particular: cuando deja de funcionar es como si sus características particulares (específicas) estuvieran en tensión con la Idea universal del Estado. O consideremos el *cogito* cartesiano: la diferencia entre yo mismo como persona particular inmersa en un mundo de vida particular, y yo como un Sujeto abstracto, es parte de mi identidad particular, puesto que actuar como un Sujeto abstracto es una característica que define a los individuos en la sociedad occidental moderna. Aquí, una vez más, lo que parece un conflicto entre dos «abstracciones» en nuestra mente se revela como una tensión en la Cosa misma.

Un caso similar de «contradicción» hegeliana puede encontrarse en el concepto de «liberalismo», tal como funciona en el discurso contemporáneo: sus muchos significados giran alrededor de dos polos opuestos: el liberalismo económico (individualismo de libre mercado, oposición a toda regulación estatal fuerte, etc.) y el liberalismo político progresista (donde el acento se pone sobre la equidad, solidaridad social, permisividad, etc.) –en los EEUU, los republicanos son más liberales en el primer sentido, y los demócratas en el segundo–. La clave, por supuesto, está en que, si bien no se puede decidir mediante un análisis detallado cuál sea el liberalismo «auténtico», tampoco puede resolverse el problema intentando proponer una suerte de síntesis dialéctica «superior», o «evitar la confusión» trazando una clara distinción entre los dos sentidos del término. La tensión entre los dos significados es inherente al contenido que «liberalismo» intenta designar; es constitutiva del concepto mismo, puesto que esta ambigüedad, lejos de señalar la limitación de nuestro conocimiento, señala la «verdad» más íntima del concepto de liberalismo. Lo que ocurre aquí no es que las «abstracciones» pierdan su carácter abstracto y se vean ahogadas en la realidad concreta; *siguen siendo* «abstracciones» y se relacionan entre sí *como* «abstracciones».

En la década de 1960, un teórico «progresista» de la educación creó polémica cuando publicó los resultados de un sencillo experimento: pidió a

un grupo de niños de cinco años que hicieran un dibujo de ellos mismos jugando en casa; dos años después, le pidió al grupo que hiciera lo mismo, después de que hubieran pasado por un año y medio de escuela primaria. La diferencia era chocante: los autorretratos de los niños de cinco años eran exuberantes, vívidos, llenos de color, lúdicamente surrealistas, pero dos años después los autorretratos eran mucho más envarados y apagados, además de que un gran número de niños espontáneamente eligió usar solo un lápiz negro corriente, aunque hubiera disponibles de otros colores. Como era de esperar, este experimento se invocó como una prueba de la «opresión» del aparato escolar, de cómo el adoctrinamiento y disciplina escolar estaban aplastando la espontánea creatividad infantil, etc. Desde un punto de vista hegeliano deberíamos, por el contrario, celebrar este desplazamiento desde la colorida vivacidad al orden gris como una indicación de progreso espiritual: no se pierde nada en la reducción de la vívida coloración a la gris disciplina, todo está por ganarse. El poder del espíritu radica precisamente en progresar desde la «verde» inmediatez de la vida a su «gris» estructura conceptual, y reproducir en este medio reducido las determinaciones esenciales para las que estamos cegados en nuestra experiencia inmediata.

La misma mortificación ocurre en la memoria histórica y los monumentos del pasado; lo que sobrevive a la historia son objetos privados de su alma. Veamos el comentario de Hegel acerca de la Grecia clásica: «Las estatuas son ahora solo piedras a las que ha abandonado el alma viviente, igual que los himnos son palabras de las que se ha ido la creencia» [44] . Como con el paso del Dios sustancial al Espíritu Santo, la reanimación auténticamente dialéctica debe buscarse en este mismo *medium* de «grises» determinaciones conceptuales: «El entendimiento, a través de la forma de universalidad abstracta, da [a las variedades de lo sensorial], por decirlo así, una *rigidez* del ser… pero al mismo tiempo a través de esta simplificación las *anima espiritualmente* y así las afila» [45] . Esta «simplificación» es precisamente lo que Lacan, al referirse a Freud, expresó como la reducción de una cosa a *le trait unaire* (*der einzige Zug*, el trazo unario): nos enfrentamos con una suerte de epitomización por medio de la cual una multitud de propiedades se reduce a una sola característica dominante, de modo que obtenemos «una forma concreta en la que predomina una determinación, estando presentes los otros solo como un

perfil borroso» [46] : «El contenido ya es la realidad efectiva reducida a una posibilidad *(zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit)*, su inmediatez es superada, y la forma encarnada queda reducida a las abreviadas y simples determinaciones del pensamiento» [47] .

El enfoque dialéctico a menudo se concibe como un modo de localizar el fenómeno-a-ser-analizado en la totalidad a la que pertenece, inmerso como está en su rico contexto histórico, y de este modo romper el hechizo de la fetichización de la abstracción. Esta es, sin embargo, una de las peores trampas: para Hegel el auténtico problema es el contrario; el hecho de que, cuando observamos una cosa, vemos *demasiado* en ella, caemos bajo el hechizo de la riqueza de los detalles empíricos que evita que podamos percibir claramente la determinación conceptual que forma el núcleo de la cosa. El problema por lo tanto no consiste en cómo aprehender la riqueza de las determinaciones, sino precisamente en cómo *abstraer* a partir de ellas, cómo restringir nuestra mirada y aprender a aprehender solo la determinación conceptual.

La solución de Hegel aquí es muy precisa: la reducción al «trazo unario» significante reduce o contrae la realidad efectiva en la posibilidad, en el sentido estrictamente platónico en el que el concepto (Idea) de una cosa siempre tiene una dimensión deontológica en él, que designa *lo que la cosa tiene que devenir para ser plenamente lo que es.* «Potencialidad», por tanto, no es simplemente un nombre para designar la esencia de una cosa como potencialidad que deviene real en la multitud de cosas empíricas de cierto género (la Idea de una silla es una potencialidad que deviene realmente existente en las sillas empíricas). Las múltiples propiedades reales de una cosa no se ven simplemente reducidas al núcleo interno de la «realidad auténtica» de la cosa; lo que es más importante es que un nombre acentúa (perfila) el potencial interior de la cosa. Cuando llamo a alguien «mi profesor», con ello perfilo aquello que espero de él; cuando me refiero a una cosa como «silla», perfilo el modo en el que pretendo utilizarla. Cuando observo el mundo que me rodea a través de las lentes de un lenguaje, percibo la realidad existente a través de las lentes de las potencialidades escondidas o latentes en el mismo. Solo a través del lenguaje la potencialidad aparece «como tal» o deviene realmente existente *como potencialidad:* es el apelativo de una cosa lo que trae a la luz («postula») sus potenciales.

Una vez que entendemos la *Aufhebung* de este modo, podemos ver inmediatamente qué es lo que falla en una de las principales razones pseudofreudianas para despreciar a Hegel: la idea de que el Sistema de Hegel es la más alta y sobredimensionada expresión de la economía oral. ¿No es la Idea hegeliana un tragón voraz que «devora» todo objeto que se encuentra por delante? No sorprende que Hegel se percibiese a sí mismo como cristiano: para él, la transustanciación del pan en cuerpo de Cristo señala que el sujeto cristiano puede integrar y digerir a Dios sin resto alguno. ¿No es el proceso hegeliano de concebir o aprehender acaso una versión sublimada de la digestión? Escribe Hegel:

> Si el hombre hace algo, lo realiza, alcanza un fin; es preciso para ello que la cosa actúe y se comporte así en sí, en su concepto. Si como una manzana, consumo su determinación orgánica concreta particular [su autoidentidad] y la asimilo. Que pueda hacerlo, implica que la manzana en sí, antes de que la tome, está en su naturaleza determinada como cosa destructible y que sea también en homogeneidad con los órganos de la digestión, para que pueda hacérmela homogénea [48] .

Lo que describe aquí, ¿no es una versión inferior del proceso cognitivo, en el que, como Hegel gusta en señalar, solo podemos aprehender el objeto si este mismo objeto ya «quiere estar con o cabe nosotros»? Deberíamos extender esta metáfora hasta el final: la típica lectura crítica concibe la hegeliana Sustancia-Sujeto absoluta como si estuviera totalmente *estreñida,* como si no pudiese evitar retener dentro de sí el contenido ingerido. O, como afirmaba Adorno en uno de sus afilados comentarios (y que, como ocurre demasiado a menudo, yerra en el diagnóstico), el sistema de Hegel «es el estómago convertido en mente», fingiendo que se ha tragado la totalidad de la Otredad indigerible [49] . Pero ¿qué hay del inevitable contramovimiento, la defecación hegeliana? ¿No es el sujeto de lo que Hegel llama «Saber Absoluto» también un sujeto completamente *vaciado,* un sujeto reducido al papel de puro observador (o más bien, registrador) del automovimiento del contenido mismo?

> Por consiguiente, lo más rico es lo más concreto y lo más *subjetivo,* y lo que se retira a la profundidad más simple, es lo más poderoso y lo más invasor. La cumbre más alta y más afinada es la pura personalidad, que, sola, por medio de la absoluta dialéctica, que es su naturaleza, lo *comprende todo igualmente en sí* [50] .

En este estricto sentido, el sujeto es la sustancia abolida o purificada, una sustancia reducida a la vacuidad de la forma vacía de negatividad

autorrelacionada, un sustancia privada de toda la riqueza de la «personalidad». En lacaniano, el movimiento de la sustancia al sujeto es el movimiento de S a $; el sujeto es la sustancia barrada. (Adorno y Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración*, afirmaban que el Yo destinado a la mera supervivencia debe sacrificar todo contenido que haría de la supervivencia algo que mereciera la pena; este movimiento es el que Hegel afirma.) Schelling se refirió a este mismo movimiento como *contracción* (de nuevo, con una connotación excrementicia): el sujeto es la sustancia contraída.

¿Nos empuja la posición subjetiva final del Sistema hegeliano a darle la vuelta a la metáfora digestiva? El caso supremo (y para muchos el más problemático) de este contramovimiento ocurre al final mismo de la *Lógica*, cuando, después de que se completara el despliegue conceptual que cierra el círculo de la Idea absoluta, la Idea «se libera libremente» (a través de su decisión o resolución) en la Naturaleza; la deja ir, la descarta, la empuja lejos de sí, y así la libera [51] . Esta es la razón de que para Hegel la filosofía de la naturaleza no sea una re-apropiación violenta de su externalidad; más bien implica la actitud pasiva de un observador: «la filosofía, por decirlo así, simplemente tiene que contemplar cómo la propia naturaleza asume su externalidad» [52] .

El movimiento lo realiza Dios mismo, que adoptando la forma de Cristo como mortal finito también «se libera libremente» en la existencia temporal. Y lo mismo vale para el primer arte moderno, respecto al cual Hegel explica el auge de las pinturas de «naturaleza muerta» (no solo paisajes, flores, etc., sino también alimentos y animales muertos) del siguiente modo: precisamente porque en el desarrollo del arte la subjetividad ya no necesita lo visual como el principal medio de expresión –habiéndose desplazado el acento hacia la poesía como un medio más directo de expresar la vida interior del sujeto–, lo natural se «libera» de la carga de tener que expresar la subjetividad, y de este modo ya puede ser estudiado y retratado visualmente en sus propios términos. Es más, como algunos perspicaces lectores de Hegel ya han señalado, la subsunción del arte en las ciencias filosóficas (en el pensamiento conceptual), es decir, el hecho de que ya no esté obligado el arte a servir como medio principal de expresión del espíritu, le confiere una cierta libertad, permitiéndole valerse por sí mismo. ¿No es esta la definición misma del nacimiento del arte

moderno, como una práctica que ya no está subordinada a la tarea de representar la realidad espiritual?

El modo en que la abolición se relaciona con la asunción no es en los términos de una simple sucesión u oposición externa: no es «primero comes, después cagas». La defecación es la *conclusión* inmanente de todo el proceso: sin ella estaríamos tratando con una «infinitud espuria» de un infinito proceso de asunción. El proceso de asunción solo puede alcanzar su fin en este contramovimiento:

> Contrariamente a lo que uno podría imaginar inicialmente, estos dos procesos de asunción y abolición son completamente interdependientes. Considerando el último momento del espíritu absoluto *(Filosofía),* uno puede advertir inmediatamente la sinonimia entre los verbos *aufheben* y *befreien* («liberar»), así como *ablegen* («descartar», «eliminar», «retirar»). La abolición especulativa, de ningún modo ajena al proceso de *Aufhebung,* es sin duda su realización completa. La abolición es una *asunción de la asunción,* el resultado del trabajo de la *Aufhebung* sobre sí misma y, como tal, su transformación. El movimiento de supresión y preservación produce esta transformación en cierto momento de la historia, el momento del Saber Absoluto. La abolición especulativa es la *asunción absoluta,* si por «absoluta» entendemos un alivio o asunción que libera de cierto tipo de apego [53] .

La auténtica cognición no es meramente, por tanto, la «apropiación» conceptual de su objeto: el proceso de apropiación continúa solo en la medida en que la cognición permanece incompleta. La señal de su terminación es que libera a su objeto, lo deja ser, lo suelta. Por esto y de este modo el movimiento de asunción debe culminar en el gesto autorrelacionado de la propia asunción.

Entonces, ¿qué ocurre con la obvia réplica?, es decir: la parte que es abolida o liberada, ¿no es meramente el aspecto arbitrario o temporal del objeto que la mediación o reducción conceptual puede permitirse dejar marchar como algo que en sí mismo carece de valor? Este es precisamente el error que debe evitarse, por dos razones. En primer lugar (si se me permite extender la metáfora excrementicia), la parte liberada es, precisamente en cuanto descartada, el *abono* del desarrollo espiritual, el fundamento a partir del cual germinará un nuevo desarrollo. La liberación de la Naturaleza a su suerte sienta las bases para el Espíritu como tal, que puede desarrollarse únicamente a partir de la Naturaleza, como su autoasunción inherente. En segundo lugar (y más importante), lo que es liberado a su propio ser en la cognición especulativa es, en última instancia, el objeto mismo de la cognición que, cuando es verdaderamente aprehendido *(begriffen),* ya no tiene que apoyarse en la intervención activa

del sujeto, sino que la desarrolla según su propio automatismo conceptual, con el sujeto reducido a un observador pasivo que, sin realizar ninguna contribución *(Zutun)*, permite a la cosa desplegar su potencial, limitándose a registrar el proceso. Esta es la razón por la que la cognición hegeliana es simultáneamente tanto pasiva como activa, pero en un sentido que desplaza radicalmente el concepto kantiano de cognición como la unidad de actividad y pasividad. En Kant, el sujeto sintetiza activamente (le confiere unidad a) el contenido (la multiplicidad sensorial) por la que es afectado pasivamente. Para Hegel, por el contrario, en el nivel del Saber Absoluto el sujeto cognizante se ve completamente pasivizado: ya no interviene en el objeto, sino que meramente registra el movimiento inmanente de la autodiferenciación/determinación del objeto (o por utilizar un término más contemporáneo, la autoorganización autopoiética del objeto). El sujeto no es, en su aspecto más radical, el *agens* del proceso: el *agens* es el Sistema (del saber) que «automáticamente» se despliega, sin la necesidad de ningún ímpetu externo. Esta total pasividad, no obstante, implica simultáneamente la mayor actividad: el «borrarse a sí mismo» en su contenido particular supone el esfuerzo más denodado para el sujeto, como un agente que interviene en el objeto, y se descubre como un medio neutral, como el lugar del autodespliegue del Sistema. Mediante todo esto Hegel supera el dualismo típico entre Sistema y Libertad, entre el concepto spinozista de un *deus sive natura* sustancial del que soy parte, atrapado en su determinismo, y el concepto fichteano del sujeto como un agente opuesto a la materia inerte, a la que intenta dominar y poseer. *El momento supremo de la libertad del sujeto es cuando libera a su objeto*, dejándolo solo para que se despliegue libremente: «La libertad absoluta de la Idea consiste en [su decisión] de dejar libremente marchar de sí misma al momento de su particularidad» [54] . La «libertad sbsoluta» es aquí literalmente absoluta en el significado etimológico de *absolvere:* liberar, dejar marchar. Schelling fue el primero en criticar este movimiento como ilegítimo: después de completar el círculo de autodesarrollo lógico del concepto, y no siendo consciente de que todo había tenido lugar en el medio abstracto del pensamiento, Hegel debía realizar de algún modo el paso a la vida real; sin embargo, no había categorías en su lógica capaces de llevar a cabo este paso, por lo que tuvo que recurrir a términos, como «decisión» (la Idea «decide» liberar a la Naturaleza de sí misma), que no son categorías de la lógica, sino de la voluntad y de la vida práctica. Lo que esta crítica obvia

claramente es el modo en que el acto de liberar al otro es completamente *inmanente* al proceso dialéctico, su momento conclusivo, la señal de la terminación del círculo dialéctico. ¿No es esta la versión hegeliana de la *Gelassenheit* ?

Este es el modo en el que deberíamos leer el «tercer silogismo de la Filosofía» de Hegel, Espíritu-Lógica-Naturaleza: el punto de partida del movimiento especulativo es la sustancia espiritual, en la que se ven inmersos los sujetos; entonces, a través de un esfuerzo conceptual extenuante, la riqueza de esta sustancia se ve reducida a su estructura lógica o conceptual subyacente; una vez que se ha realizado esta tarea, la Idea lógica plenamente desarrollada puede liberar a la Naturaleza de sí misma. Aquí está el pasaje clave:

> Dado que la idea se pone como absoluta unidad del puro concepto y de su realidad, y se reúne de ese modo en la inmediación del ser, está así como la totalidad en esta forma –es decir, la naturaleza.
>
> Sin embargo, esta determinación no es un haberse convertido y un traspaso, tal como es, según lo que se dijo anteriormente, el concepto subjetivo que en su totalidad se convierte en objetividad, y también el fin subjetivo que se convierte en vida. La idea pura, donde la determinación o la realidad del concepto se ha elevado ella misma a concepto, es más bien absoluta liberación, por la cual no hay ya más ninguna determinación inmediata, que no sea al mismo tiempo una determinación puesta y el concepto. En esta libertad, por ende, no se verifica ningún traspaso; el ser simple, hacia el cual se determina la idea, queda totalmente transparente para esta, y es el concepto que en su determinación permanece en sí. El traspaso aquí, por consiguiente tiene que entenderse más bien de la manera siguiente: que la idea se liberta a sí misma, segura en absoluto de sí misma y descansando en sí. A causa de esta libertad también la forma de su determinación es libre en absoluto –es la exterioridad del espacio y del tiempo existente en absoluto por sí misma, sin subjetividad [55] .

Aquí Hegel insiste varias veces en cómo esta «liberación absoluta» es completamente diferente de la típica «transición» dialéctica. ¿De qué manera? La sospecha es que la «liberación absoluta» de Hegel se apoya en la mediación absoluta de toda otredad: Yo libero al Otro después de que lo haya internalizado completamente… ¿Pero es realmente así?

Deberíamos leer de nuevo la crítica a Hegel por parte de Lacan: ¿y si, lejos de negar lo que Lacan llama la «disyunción subjetiva», Hegel por el contrario afirma una división inédita, que *atraviesa al sujeto (particular) así como al orden sustancial (universal) de la «colectividad» que une a los dos* ? Es decir, ¿y si la «reconciliación» entre lo Particular y lo Universal acaece precisamente a través de la división que los atraviesa a los dos? El

reproche «posmoderno» contra Hegel –que su dialéctica admite antagonismos solo para resolverlos mágicamente en una síntesis superior– contrasta extrañamente con el viejo reproche marxista (ya formulado por Schelling) según el cual Hegel resuelve los antagonismos solo en «el pensamiento», a través de la mediación conceptual, mientras que en realidad quedan sin resolver. Uno estaría tentado de aceptar este segundo reproche plenamente y utilizarlo contra el primero: ¿y si esta es la respuesta adecuada a la acusación de que la dialéctica hegeliana resuelve mágicamente los antagonismos? ¿Y si, para Hegel, la clave está precisamente en *no* «resolver» los antagonismos «en la realidad», sino solo escenificar un desplazamiento de paralaje por medio del cual los antagonismos son reconocidos «como tales» y percibidos así en su papel «positivo»?

El paso de Kant a Hegel es por lo tanto mucho más alambicado de lo que podría parecer; aproximémonos de nuevo a través de su oposición a la prueba ontológica de la existencia de Dios. El rechazo de Kant a esta prueba adopta como su punto de partida la tesis de que el ser no es un predicado: incluso si uno conoce todos los predicados de una entidad, su ser (existencia) no se sigue, pues uno no puede concluir a partir de un concepto su existencia efectiva. (El argumento está claramente formulado contra Leibniz, para quien dos objetos son indiscernibles si todos sus predicados son los mismos.) Las implicaciones de esto respecto a la prueba ontológica son claros: del mismo modo que yo puedo tener un concepto perfecto de lo que son 100 táleros y no tenerlos en mi bolsillo, puedo tener un concepto perfecto de Dios y que este no exista. El primer comentario de Hegel sobre este razonamiento es que el «ser» es la determinación conceptual más pobre e imperfecta (todo «es» de algún modo, incluso mis más salvajes fantasías); solo mediante las determinaciones conceptuales ulteriores llegamos a la existencia, a la realidad efectiva, que es mucho más que mero ser. Su segundo comentario es que la brecha entre concepto y existencia es precisamente la marca de la finitud, vale para objetos finitos como 100 táleros, pero no para Dios: Dios no es algo que yo pueda tener o no en mi bolsillo.

En una primera aproximación, puede parecer que la oposición es aquí en última instancia aquella entre materialismo e idealismo: Kant insiste en un mínimo de materialismo (la independencia de la realidad con respecto a las determinaciones conceptuales), mientras que Hegel disuelve totalmente la

realidad en sus determinaciones conceptuales. Sin embargo, la idea clave de Hegel reside en otra parte: implica una afirmación «materialista» mucho más radical que la completa determinación conceptual de una entidad, a la que uno solo tendría que sumar el «ser» para llegar a su existencia; esta sería en sí misma un concepto abstracto, una vacía posibilidad abstracta. La falta de (un cierto modo de) ser es siempre también una falta inherente a alguna determinación conceptual; para que una cosa exista como parte de la realidad material, todo un conjunto de determinaciones o condiciones conceptuales deben cumplirse (y faltar otras determinaciones). Con respecto a los 100 táleros (o cualquier otro objeto empírico), esto significa que su determinación conceptual es abstracta, y por eso poseen un ser empírico opaco y no la plena realidad efectiva. De modo que, cuando Kant traza un paralelismo entre Dios y 100 táleros, habría que plantear una simple e ingenua pregunta: ¿posee *realmente* Kant un *concepto* (plenamente desarrollado) de Dios?

Volvemos a apreciar aquí la finura de la argumentación de Hegel, que va en ambas direcciones: contra Kant, pero también contra la versión clásica, formulada por san Anselmo de Canterbury, de la prueba ontológica de la existencia divina. El argumento de Hegel contra esta última no es que sea demasiado conceptual, sino que no es lo suficientemente conceptual: san Anselmo no desarrolla el concepto de Dios, solo se refiere a él como la suma de todas las perfecciones que, como tal, está precisamente más allá de la comprensión de nuestra finita mente humana. En otras palabras, san Anselmo meramente presupone a «Dios» como una realidad impenetrable más allá de nuestra comprensión (fuera del dominio conceptual), pues este Dios no es precisamente un concepto (algo postulado por nuestro trabajo conceptual), sino una realidad preconceptual o no-conceptual puramente presupuesta. Siguiendo la misma línea, aunque en sentido opuesto, deberíamos señalar la ironía de que Kant hable de táleros, es decir, *dinero*, cuya existencia *como dinero* no es «objetiva», sino que depende de las determinaciones «conceptuales». Sin duda, como dice Kant, tener un concepto de 100 táleros no es lo mismo que tenerlos en tu bolsillo; pero imaginemos un proceso de rápida inflación que devalúe totalmente los 100 táleros guardados en el bolsillo; sí, los mismos objetos están ahí en la realidad, pero ya no son dinero, solo monedas sin sentido ni valor. En otras palabras, el dinero es precisamente un objeto cuyo estatuto depende de cómo lo «pensemos»: si la gente deja de tratar esta pieza de metal como

dinero, si ya no «creen» en ella como dinero, es que ya no *es* dinero [56] . De modo que cuando Kant argumenta que aquellos que quieren probar la existencia de Dios a partir de su concepto son como aquellos que piensan que pueden hacerse ricos dibujando ceros en sus informes bancarios, olvida que, en el capitalismo, uno realmente *puede* hacerse rico de este modo: en un fraude exitoso, por ejemplo, se pueden falsificar los recursos financieros de uno para obtener crédito, y después de obtener el dinero invertirlo y hacerse rico.

Con respecto a la realidad material, hay que darle la vuelta a la prueba ontológica de la existencia de Dios: la existencia de la realidad material atestigua el hecho de que el concepto no tiene plena existencia efectiva. Las cosas «existen materialmente» no cuando cumplen con ciertos requisitos conceptuales, sino cuando *no consiguen* cumplirlos; la realidad material es como tal una señal de imperfección. En este sentido, como vimos en el capítulo I, para Hegel la verdad de una proposición es inherentemente conceptual, y está determinada por el contenido conceptual inmanente, no es cuestión de comparar entre concepto y realidad –en términos lacanianos, hay un no-Todo *(pas-tout)* de la verdad–. De modo que, para continuar con la metáfora más bien de mal gusto, Hegel no fue un coprófago sublimado, como nos llevaría a creer la noción habitual del proceso dialéctico. La matriz del proceso dialéctico no es la de defecación-externalización, seguida por una fagocitación (reapropiación) del contenido externalizado; por el contrario, es una apropiación seguida por el movimiento excrementicio de soltar, depositar, dejar marchar. Lo que esto significa es que no deberíamos equiparar externalización con alienación: la externalización que concluye un ciclo de proceso dialéctico no es alienación, es el punto más alto de des-alienación: uno realmente no se reconcilia con contenido objetivo alguno cuando todavía intenta dejarlo marchar, liberarlo. Y por eso, como han señalado algunos intérpretes, lejos de someter totalmente la naturaleza al hombre, Hegel inesperadamente abre un espacio para la conciencia ecológica. Para él, la pulsión de explotar tecnológicamente la naturaleza es todavía una marca de la finitud del hombre; en esa actitud, la naturaleza se percibe como un objeto externo, una fuerza opuesta que debe ser dominada; adoptando el punto de vista del Saber Absoluto, sin embargo, el filósofo no percibe la naturaleza como un otro amenazador que debe ser controlado y dominado, sino como algo a lo que debería dejársele continuar su propio camino.

Aquí Louis Althusser estaba equivocado cuando opuso la Sustancia-Sujeto hegeliana, como un proceso-con-sujeto «teleológico», al «proceso sin sujeto» materialista-dialéctico. El proceso dialéctico hegeliano es de hecho la versión más radical de un «proceso sin sujeto», en el sentido de un agente que lo controla y dirige –ya sea Dios o la humanidad, o una clase como sujeto colectivo–. En sus escritos tardíos, Althusser llegó a reconocer esto, pero lo que todavía le era ajeno era el hecho de que, si el proceso dialéctico hegeliano es «sin sujeto», esto significa exactamente lo mismo que la tesis hegeliana fundamental de que «el Absoluto debe ser aprehendido no solo como Sustancia, sino también como Sujeto», a saber: la emergencia de un sujeto puro en cuanto vacío, es estrictamente correlativa al concepto de «Sistema» como autodespliegue del objeto, sin ninguna necesidad de un agente subjetivo que lo conduzca o dirija hacia adelante.

Por eso mismo es un error tratar la autoconciencia hegeliana como una especie de meta-sujeto, una Mente mucho mayor que la mente humana individual, consciente de sí misma: una vez que hacemos esto, Hegel solo puede parecernos como un oscurantista espiritualista y ridículo, que afirma que hay alguna especie de mega-Espíritu que controla nuestra historia. Contra este cliché, deberíamos subrayar cuán plenamente consciente es Hegel de que «es en la conciencia finita cuando el proceso de conocer la esencia del espíritu tiene lugar, y donde emerge la autoconciencia divina. A partir del espumoso fermento de la finitud, el espíritu surge sin cortapisas» [57] . Sin embargo, aunque nuestra consciencia –la (auto)conciencia de los humanos finitos– es el único lugar efectivamente real del espíritu, esto no implica ningún tipo de reducción nominalista. Hay otra dimensión en funcionamiento en la «autoconciencia», aquella designada por Lacan como el «gran Otro» y por Karl Popper como el Tercer Mundo. Es decir, para Hegel la «autoconciencia» en su definición abstracta representa un pliegue autorreflexivo puramente no-psicológico, un gesto de registrar (re-marcar) la posición de uno mismo, de «tomar en cuenta» reflexivamente lo que uno está haciendo.

Ahí reside el vínculo entre Hegel y el psicoanálisis: en este sentido no-psicológico, la «autoconciencia» para el psicoanálisis es un objeto, un tic; un síntoma que traiciona la falsedad de mi posición, y del que no soy consciente. Por ejemplo, hago algo mal, y conscientemente me digo que tenía el derecho a hacerlo; pero, sin saberlo, un acto compulsivo que para

mí se muestra misterioso y carente de sentido «registra» mi culpa, atestigua el hecho de que en algún lugar se está señalando mi culpa. Del mismo modo, Ingmar Bergman afirmó una vez que, hacia el final de sus carreras, tanto Fellini como Tarkovski (a quienes él admiraba) desafortunadamente comenzaron a hacer «películas fellinianas» y «tarkovskianas», y que esa misma debilidad afectaba a su propia *Sonata de otoño:* una «película bergmaniana hecha por Bergman». En *Sonata de otoño,* Bergman perdió su espontaneidad creativa: comenzó a «imitarse a sí mismo», a seguir reflexivamente su propia fórmula; en resumen, *Sonata de otoño* es una película «autoconsciente», incluso si el propio Bergman no era psicológicamente consciente de ello. Esta es la función del «gran Otro» lacaniano en su forma más pura: esta agencia (o más bien, lugar) impersonal, no-psicológica, de registro, de «tomar nota de» lo que tiene lugar.

Esta es la razón por la que deberíamos entender el concepto hegeliano del Estado como la «autoconciencia» de un pueblo: «El Estado es la sustancia ética *autoconsciente* » [58] . Un Estado no es meramente un mecanismo ciego dedicado a regular la vida social, siempre contiene también una serie de prácticas, rituales e instituciones que sirven para «declarar» su propio estatuto, bajo cuya forma el Estado aparece ante sus sujetos como lo que es; desfiles y celebraciones públicas, juramentos solemnes, rituales legales y educativos que afirman (y por ello encarnan) la pertenencia del sujeto al Estado:

> la autoconciencia del Estado no tiene nada de mental, si por «mental» entendemos los tipos de ocurrencias y cualidades que son relevantes *para nuestras mentes.* Lo que equivale a autoconciencia, en el caso del Estado, es la existencia de prácticas reflexivas, como –pero no limitadas a– las educativas. Los desfiles que despliegan el poderío militar del Estado serían prácticas de este tipo, así como las declaraciones de principios realizadas por el poder legislativo, o las resoluciones del Tribunal Supremo; y lo serían *incluso si* todos los participantes individuales (humanos) en un desfile, todos los miembros del legislativo o el Tribunal Supremo estuvieran motivados personalmente, por avaricia, inercia o miedo, para interpretar el papel que desempeñan en este asunto, *e incluso* si todos estos participantes o miembros tuvieran un desinterés o aburrimiento durante todo el evento, y carecieran totalmente de cualquier comprensión de su significación [59] .

De modo que está bastante claro para Hegel que este aparecer no tiene nada que ver con la plena conciencia: no importa en qué estén ocupadas las mentes de los individuos cuando están participando en una ceremonia, la verdad reside en la ceremonia misma. Hegel hizo la misma afirmación

respecto a la ceremonia del matrimonio, que registra el más íntimo vínculo de amor: «la solemne declaración de consentimiento al vínculo ético del matrimonio, y su reconocimiento y confirmación por la familia y la comunidad, constituyen la *conclusión* formal y la *realidad efectiva* del matrimonio», y por eso es propio de la «impertinencia y su aliado, el entendimiento», considerar «la ceremonia donde la esencia de este vínculo es expresada y *confirmada…* como una formalidad externa» e irrelevante respecto a la interioridad del sentimiento apasionado [60] .

Esta, desde luego, no es toda la historia: Hegel también subrayaba la necesidad de un elemento subjetivo de autoconciencia individual mediante el cual un Estado se hace plenamente real; debe haber un efectivo «¡Yo quiero!» individual que encarne inmediatamente la voluntad del Estado, y en ello consiste la deducción de Hegel de la monarquía. Sin embargo, aquí nos espera una sorpresa: el Monarca no es el punto privilegiado en el que el Estado deviene plenamente consciente de sí mismo, de su naturaleza y contenido espiritual. El Monarca es más bien un idiota que meramente proporciona el gesto puramente formal de «¡Esta es mi voluntad! ¡Que así sea!» a un contenido que se le impone desde fuera: «En un estado totalmente organizado… todo lo que se requiere de un monarca es alguien que diga "sí" y ponga el punto a la "i"; pues el cargo más alto del Estado debería ser tal, que el carácter particular de su ocupante no tuviera ninguna importancia» [61] . La «autoconciencia» del Estado se ve por lo tanto irreductiblemente dividida entre su aspecto «objetivo» (el autorregistro en los rituales y declaraciones de Estado) y su aspecto «subjetivo» (la persona del Monarca, que confiere a aquella la forma de la voluntad individual); los dos nunca se superponen. El contraste entre el Monarca hegeliano y el Líder «totalitario» al que se le supone efectivamente un saber no podría ser más fuerte.

El animal que yo soy

Lo que necesitan aquellos que critican la voracidad de Hegel es, quizá, un buen laxante. Hegel no es tampoco un subjetivista tan pertinaz, incluso respecto al tópico idealista por excelencia, el de la degradación de la animalidad del hombre. Aproximémonos a este tema a través de *El animal que luego estoy si(gui)endo* [62] . Aunque el título *[L'Animal que donc je*

suis] se pretendía una irónica pulla a Descartes, quizá deberíamos tomarlo con una ingenuidad más literal; el *cogito* cartesiano no es una sustancia separada diferente del cuerpo (como malinterpretó el propio Descartes, al dar un paso ilegítimo del *cogito* a la *res cogitans*); en el nivel del contenido sustancial no soy nada más que el animal que soy. Lo que me hace humano es la forma misma, la declaración formal de mí mismo *como* animal.

El punto de partida de Derrida es que toda diferenciación clara y general entre los humanos y «el animal» en la historia de la filosofía (desde Aristóteles a Heidegger, Lacan y Levinas) debería ser deconstruida: ¿qué nos autoriza a decir que solo los humanos hablan, mientras que los animales meramente emiten signos; que solo los humanos responden, mientras que los animales solo reaccionan; que solo los humanos perciben las cosas «como tales», mientras que los animales solo se ven capturados por su mundo de vida; que solo los humanos pueden fingir que fingen, mientras que los animales solo pueden fingir directamente; que solo los humanos son mortales y experiencian la muerte, mientras que los animales solo mueren; o que los animales disfrutan de una relación sexual armoniosa de emparejamiento instintivo, mientras que para los humanos *il n'y a pas de rapport sexuel;* y así sucesivamente? Derrida despliega aquí lo mejor de lo que no podemos más que llamar el «sentido común de la deconstrucción», haciendo preguntas ingenuas que socavan las proposiciones filosóficas dadas por seguras durante siglos. ¿Qué le permite a Lacan, por ejemplo, afirmar con tal autoconfianza, sin proporcionar ningún dato ni argumentos, que los animales no pueden fingir que fingen? ¿Qué le permite a Heidegger afirmar como un hecho autoevidente que los animales no se relacionan con su muerte? Como Derrida subraya una y otra vez, la clave de este preguntar no es cancelar la brecha que separa al hombre de los (otros) animales y atribuir también a (otros) animales propiedades auténticamente «espirituales» –el camino tomado por algunos eco-místicos que afirman que no solo los animales, sino incluso los árboles y plantas se comunican en un lenguaje propio para el que los humanos están sordos–. La idea central más bien es que todas estas diferencias deberían ser re-pensadas y concebidas de un modo diferente, multiplicado, «ensanchado»; y el primer paso de este camino es denunciar la categoría omniabarcadora de «animal».

Tales caracterizaciones negativas de los animales (como carentes de habla, de palabra, etc.) generan la apariencia de una determinación positiva que es falsa: los animales capturados en su entorno, y demás. ¿No

encontramos el mismo fenómeno en la antropología eurocéntrica tradicional? Vistos a través de las lentes del pensamiento «racional» moderno occidental –tomado como modelo de la madurez antropológica–, sus Otros no pueden sino mostrarse como «primitivos» atrapados en el pensamiento mágico, «creyendo realmente» que su tribu se origina en su animal totémico, que una mujer embarazada ha sido inseminada por un espíritu y no por un hombre, etc. El pensamiento racional engendra así la figura del pensamiento mítico «irracional»; lo que tenemos aquí es (de nuevo) un proceso de simplificación violenta (reducción, eliminación) que ocurre con el surgimiento de lo Nuevo: para afirmar algo radicalmente Nuevo, todo el pasado, con todas sus inconsistencias, debe reducirse a alguna característica básica que lo define («metafísica», «pensamiento mítico», «ideología»…). El propio Derrida sucumbe a la misma simplificación en su modalidad deconstructiva: el pasado en su conjunto se totaliza como «falologocentrismo» o «metafísica de la presencia», que –podría aducirse– está secretamente modelada tomando como modelo a Husserl. (Derrida aquí difiere de Deleuze y Lacan, que tratan a los filósofos uno a uno, sin totalizarlos.) ¿No ocurre lo mismo cuando el legado greco-judaico occidental se opone a la posición «oriental», borrando por ello la increíble riqueza de posiciones cubiertas por el término «pensamiento oriental»? ¿Podemos poner realmente en la misma categoría, por ejemplo, a los Upanishads, con su «corporativa» metafísica de castas, y el confucianismo, con su postura agnóstica-pragmática?

¿Pero no es tal nivelación violenta una característica necesaria de todo movimiento crítico, de todo surgimiento de lo Nuevo? Quizá entonces, en vez de desechar *in toto* tal «lógica binaria», deberíamos afirmarla, no solo como un paso necesario de simplificación, sino como inherentemente verdadera en esa misma simplificación. Por decirlo en hegeliano, no se trata solo de que, por ejemplo, la totalización efectuada bajo el epígrafe «el animal» implica la eliminación violenta de una compleja multiplicidad; también ocurre que la reducción violenta de tal multiplicidad a una diferencia mínima es el momento de Verdad. Esto es, la multiplicidad de formas animales debe concebirse como una serie de intentos de resolver algún antagonismo básico o tensión que define a la animalidad como tal, una tensión que solo puede formularse desde una distancia mínima, una vez que los humanos están implicados. Recordemos la bien conocida

elaboración del equivalente general en la primera edición de *El Capital,* Libro primero, donde Marx escribe:

> Es como si, aparte de leones, tigres, conejos y todos los animales existentes, que, agrupados, constituyen la diversidad de clases, especies, subespecies, familias, etc., del reino animal, existiera además el animal, la encarnación individual de todo el reino animal [63] .

Esta imagen del dinero como «el animal» que juguetea a lo largo de todas las instancias heterogéneas de tipos particulares de animalidad que existen a su alrededor, ¿no captura aquello que Derrida describe como la brecha que separa al Animal de la multiplicidad de la vida animal realmente existente? Dicho en hegeliano una vez más: lo que el hombre encuentra en *el* Animal es a sí mismo en su determinación oposicional: visto como un animal, el hombre es *el* animal espectral que existe al lado de los tipos de animales realmente existentes. ¿No nos permite esto dar un giro perverso a la determinación marxiana del hombre como *Gattungswesen,* un ser-especie? Como si, al lado de las subespecies particulares, llegara a existir la especie como tal. Quizá este es el modo en que los animales ven a los humanos, y esta es la razón de su perplejidad.

Por tanto, no es suficiente con decir que mientras tal determinación de los animales como carentes de habla, etc., es errónea, la determinación de los humanos como racionales, dotados de habla, etc., es correcta, de modo que solo debemos proporcionar una definición más adecuada de la animalidad. No es suficiente; porque todo el planteamiento es falso. Esta falsedad puede pensarse como la pareja kierkegaardiana de devenir y ser: la oposición estándar animal/humano se formula desde la perspectiva del humano como ser, como ya constituido; no puede pensar al humano en su devenir. Piensa a los animales desde dentro del punto de vista dado para los humanos; no puede pensar al humano desde el punto de vista del animal. En otras palabras, lo que oculta esta diferencia humano/animal no es solo el modo en que los animales realmente son independientemente de los humanos, sino la diferencia que efectivamente marca la irrupción del humano dentro del universo animal. Es aquí donde entra el psicoanálisis: la «pulsión de muerte» como nombre de Freud para la dimensión siniestra del humano-en-devenir. Este Entre-medias es lo «reprimido» de la forma narrativa (en el caso de Hegel, del «gran relato» de la sucesión histórica mundial de formas espirituales): no la naturaleza como tal, sino la ruptura misma con la naturaleza que se ve (después) suplementada por el universo virtual de los

relatos. La respuesta a la afirmación de Derrida de que toda característica atribuida exclusivamente al «hombre» es una ficción, podría por lo tanto ser que tales ficciones tienen no obstante una realidad propia, y organizan efectivamente las prácticas humanas –que los humanos son precisamente animales que se ven comprometidos con sus ficciones, acatándolas escrupulosamente (una versión de la afirmación de Nietzsche de que el hombre es el animal capaz de hacer promesas).

Derrida comienza su exploración de esta oscura *«twilight zone»* con el relato de una suerte de escena primordial: después de despertarse, va desnudo al baño, adonde le sigue su gato; entonces se da un momento extraño; él está de pie enfrente del gato que está mirando a su cuerpo desnudo. Incapaz de soportar esta situación, pone una toalla alrededor de su cintura, echa al gato fuera, y se da una ducha. La mirada del gato representa la mirada del Otro; una mirada inhumana que por esta razón está más cerca de la mirada del Otro en toda su impenetrabilidad abismal. Verse a uno mismo contemplado por un animal es un encuentro abismal con la mirada del Otro, puesto que –precisamente porque no deberíamos proyectar en el animal nuestra experiencia interior– algo está devolviéndonos la mirada, algo que es radicalmente Otro. Toda la historia de la filosofía está basada en una denegación de tal encuentro, hasta Badiou, que se apresura demasiado al caracterizar al ser humano que no es todavía sujeto (ante el Acontecimiento) como un «humano animal». A veces, al menos, el enigma se admite; entre otros por Heidegger, que insiste en que no somos todavía capaces de determinar la esencia de un ser que es «viviente». Y esporádicamente podemos incluso encontrar alteraciones directas de esta denegación: no solo la mirada del animal es reconocida, es también elevada directamente a la preocupación principal de la filosofía, como en la sorprendente proclamación de Adorno: «la filosofía existe para redimir lo que ves en la mirada de un animal» [64] .

Recuerdo contemplar la fotografía de un gato después de que hubiera sido sometido a algún tipo de experimento de laboratorio en una centrifugadora, sus huesos medio rotos, su piel sin pelo, sus ojos mirando impotentes a la cámara; esta es la mirada del Otro denegado no solo por los filósofos, sino por los humanos «como tales». Incluso Levinas, que escribió tanto acerca del semblante del otro indefenso como el lugar original de la responsabilidad ética, negó explícitamente que el rostro de un animal pudiera funcionar así. Una de las pocas excepciones aquí es Bentham, que

hizo una simple propuesta: en vez de preguntar «¿pueden razonar y pensar los animales?, ¿pueden pensar?»; deberíamos preguntar más bien «¿pueden sufrir?». La industria humana está causando continuamente un sufrimiento inmenso a animales, sufrimiento que es sistemáticamente denegado. No solo los experimentos de laboratorio; también los regímenes implantados especialmente para producir huevos y leche (apagando y encendiendo las luces para hacer más cortos los días, el uso de hormonas, etc.), cerdos que están medio ciegos y apenas pueden andar, engordados rápidamente para después morir en la matanza, y así sucesivamente. Muchos de aquellos que visitan una granja de pollos ya no son capaces de comer carne de pollo, y aunque muchos de nosotros sabemos lo que ocurre en tales lugares, este conocimiento debe ser neutralizado para que podamos actuar como si no supiéramos. Un modo de facilitar esta ignorancia es el concepto cartesiano del *animal-máquina.* Los cartesianos nos evitan tener compasión hacia los animales: cuando escuchamos a un animal que emite sonidos de dolor, siempre deberíamos tener en cuenta que estos sonidos no expresan ningún sentimiento real interno, pues los animales no tienen alma; solo son sonidos generados por un complejo mecanismo de músculos, huesos, fluidos, etc., que uno puede ver claramente a través de la disección. El problema del concepto de *animal-máquina,* desarrollado en *El hombre máquina* de La Mettrie, es que un neurobiólogo podría decir exactamente lo mismo acerca de los sonidos y gestos emitidos por los humanos que sienten dolor; no hay ningún dominio interior del alma donde el dolor se «sienta realmente», tales sonidos y gestos son producidos simplemente por los complejos mecanismos neurobiológicos del organismo humano.

Al revelar el contexto ontológico más amplio del sufrimiento animal, Derrida resucita el viejo motivo de Schelling y el romanticismo alemán, adoptado por Heidegger y Benjamin: «la gran tristeza de la naturaleza». «En la esperanza de retribuir esa [tristeza], de la redención de aquel sufrimiento, los humanos viven y habitan la naturaleza» [65] . Derrida rechaza como algo teleológicamente logocéntrico este motivo schellinguiano-benjaminiano-heideggeriano de la tristeza de la naturaleza, la idea de que la mudez e insensibilidad de la naturaleza señalaría un dolor infinito: el lenguaje se convierte en un *telos* de la naturaleza, la naturaleza se impulsa hacia la Palabra para ser redimida de su tristeza, para alcanzar su redención. Pero este *topos* místico plantea igualmente la pregunta correcta, al invertir nuevamente la perspectiva habitual: no se trata de «¿Qué es la

naturaleza para el lenguaje? ¿Podemos aprehender la naturaleza adecuadamente en o a través del lenguaje?» sino «¿Qué es el lenguaje para la naturaleza? ¿Cómo afecta a la naturaleza su surgimiento?». Lejos de pertenecer al logocentrismo, este cambio de perspectiva es la suspensión más fuerte del logocentrismo y la teleología, del mismo modo que la tesis de Marx sobre la anatomía del hombre como la clave para la anatomía del simio subvierte cualquier evolucionismo teleológico. Derrida es consciente de esta complejidad: describe cómo la tristeza animal

> no solo se debe, y esto es ya más importante, a la privación de lenguaje y a la mudez, a la privación afásica u ofuscada de las palabras. Si esta supuesta tristeza eleva también una queja, si la naturaleza se queja, con una queja muda pero audible a través de suspiros sensibles y hasta del susurro de las plantas, es porque quizá es preciso invertir los términos. Benjamin lo sugiere. Es necesaria una inversión, una *Umkehrung* en la esencia de la naturaleza. Según la hipótesis de esta inversión que invierte, la naturaleza (y la animalidad en ella) no está triste por ser muda. Por el contrario, es la tristeza, el duelo de la naturaleza, la que la vuelve muda y afásica, la que la deja sin palabra [66] .

Siguiendo a Benjamin, Derrida interpreta por tanto este cambio de perspectiva afirmando que lo que «entristece» a la naturaleza no es «una mudez ni la experiencia de impotencia, una incapacidad incluso para nombrar; es, en primer lugar, el hecho de *recibir el nombre propio* » [67] . Nuestra inserción en el lenguaje, nuestro recibir un nombre, funciona como un *memento mori;* en el lenguaje morimos por adelantado, nos relacionamos con nosotros mismos como ya muertos. El lenguaje es en este sentido una forma de melancolía, no de duelo: en él tratamos un objeto que todavía está vivo como si ya estuviera muerto o perdido, de modo que cuando Benjamin habla de un *«augurio del duelo»,* deberíamos tomarlo como la fórmula misma de la melancolía.

Hay, sin embargo, una ambigüedad apenas oculta en las afirmaciones de Derrida: si la tristeza es previa a la mudez (carencia de lenguaje), si causa mudez, ¿es la función primordial del lenguaje entonces liberar o abolir esta tristeza? Pero si este es el caso, ¿cómo puede ser esta tristeza originariamente la tristeza de recibir el nombre propio? ¿Me quedo sin palabras ante la violencia inaudita de alguien que me nombra, impone sobre mí una identidad simbólica, sin pedir mi consentimiento? Y la naturaleza misma, ¿cómo puede experimentar la tristeza causada por esta reducción a la pasividad de ser-nombrado? ¿No presupone tal experiencia que uno habita ya en la dimensión del nombrar, en el lenguaje? ¿No deberíamos

limitar esta afirmación a los llamados animales domésticos? Lacan escribió que, si bien los animales no hablan, los animales domésticos, sin embargo, ya habitan en la dimensión del lenguaje (reaccionan a sus nombres, corren hacia el amo cuando escuchan su nombre, obedecen órdenes, etc.), y por eso aunque no tengan acceso a la subjetividad «normal» pueden, no obstante, ser afectados por la patología (humana): un perro puede histerizarse, entre otras cosas. De modo que, volviendo a la triste y perpleja mirada del gato de laboratorio, lo que expresa es quizá el horror del gato tras haber encontrado a El Animal, es decir, nosotros mismos, los humanos: lo que el gato ve en nosotros es toda nuestra monstruosidad, y lo que vemos en su mirada torturada es nuestra propia monstruosidad. En este sentido, el gran Otro (el orden simbólico) está presente ya para el pobre gato: como el prisionero de la colonia penitenciaria de Kafka, el gato sufrió las consecuencias materiales de verse capturado en la trampa simbólica. Efectivamente sufrió las consecuencias de ser nombrado, incluido en la red simbólica.

Para resolver este problema, ¿deberíamos distinguir acaso entre *dos* tristezas: la tristeza de la vida natural previa e independiente del lenguaje, y la tristeza de ser nombrado, subyugado por el lenguaje? En primer lugar está la «infinita melancolía de todas las cosas vivientes», una tensión o dolor que se resuelve cuando una Palabra es pronunciada; y entonces la pronunciación de una Palabra genera por sí misma una tristeza propia (comentada por Derrida). ¿No nos acerca esta explicación del vínculo íntimo entre lenguaje y dolor a la definición que da Richard Rorty de los humanos, como seres que sufren y son capaces de narrar su sufrimiento (o, como lo expresó Derrida, al hombre como el animal autobiográfico)? Lo que Rorty no toma en cuenta es el dolor adicional (el plus-de-dolor) generado por el lenguaje mismo.

Quizá Hegel pueda mostrarnos un camino de salida, cuando interpreta la fuerza de la gravedad como una indicación de que la materia (la naturaleza) tiene su centro fuera de sí misma y está condenada a luchar continuamente por llegar hasta él; el espíritu, por el contrario, tiene su centro en sí mismo: con el ascenso del espíritu, la realidad retorna a sí misma de su autoexternalización. El espíritu, sin embargo, solo es efectivamente real en el pensamiento humano cuyo *medium* es el lenguaje, y el lenguaje implica una externalización aún más radical; la naturaleza retorna entonces a sí

misma mediante una repetida externalización (o, como habría expresado Schelling, en el lenguaje un sujeto se contrae fuera de sí mismo).

Hay una necesidad subyacente en funcionamiento aquí: todo hablante –todo dador de nombres– *debe* ser nombrado, debe estar incluido en su propia cadena de nominaciones, o por citar el chiste a menudo repetido por Lacan: «Tengo tres hermanos, Paul, Ernest y yo mismo». No sorprende que, en muchas religiones, el nombre de Dios sea secreto, se nos prohíba pronunciarlo. El sujeto hablante persiste en este intermedio: antes de la nominación, no hay sujeto, pero una vez que es nombrado, ya desaparece en su significante. El sujeto nunca es, siempre *habrá sido.*

Pero, ¿y si lo que caracteriza a los humanos es esta misma apertura al abismo del Otro radical, esta perplejidad ante el «¿qué querrá el Otro de mí realmente»? O, en otras palabras, ¿qué pasa cuando invertimos la perspectiva? Más aún, ¿y si la perplejidad que un humano encuentra en la mirada del animal es la perplejidad provocada por la monstruosidad del propio ser humano? ¿Y si es mi propio abismo el que veo reflejado en el abismo de la mirada del Otro; *«dans ses yeux, je vois ma perte écrite»*, como escribió Racine en su *Phèdre* ? O, en hegeliano, en vez de preguntar qué es la Sustancia para el Sujeto, y cómo puede el Sujeto aprehender la Sustancia, deberíamos plantear la pregunta opuesta: ¿qué es el (ascenso del) Sujeto para la Sustancia (presubjetiva)? G. K. Chesterton propuso esta inversión hegeliana precisamente a propósito del hombre y los animales: en vez de preguntar qué son los animales para los humanos, para nuestra experiencia, deberíamos preguntar qué es el hombre para los animales; en su menos famoso ensayo *El hombre eterno,* Chesterton lleva a cabo un maravilloso experimento mental siguiendo esta línea, imaginando el monstruo que el hombre podría haberle parecido a los animales que le rodeaban:

> La verdad más simple sobre el hombre es el hecho de ser realmente extraño: extraño casi en el sentido de ser extranjero en esta tierra. En plena sobriedad, tiene más de la apariencia externa de alguien que lleva consigo costumbres extranjeras a otra tierra, que del nativo de esta. Tiene una ventaja injusta y una injusta desventaja. No puede dormir sobre su propia piel; no puede confiar en sus propios instintos. Es a la vez un creador que mueve manos y dedos milagrosos, y una especie de mutilado. Está envuelto en vendajes artificiales llamados ropas; se alza sobre muletas artificiales llamadas mobiliario. Su mente tiene las mismas libertades dudosas y las mismas limitaciones salvajes. Solo él, entre todos los animales, es sacudido por la benéfica locura de la risa, como si hubiese encontrado algún secreto de la forma más verdadera del universo, y quisiera ocultarlo al universo mismo. Solo él, entre todos los animales, siente la necesidad de distanciar su pensamiento de las realidades profundas de su propio ser corporal, y

esconderlas como ante la presencia de alguna posibilidad superior que crea el misterio de la vergüenza. Tanto si alabamos estas cosas como naturales al hombre o las despreciamos en su naturaleza artificial, siguen siendo, del mismo modo, únicas [68] .

Esto es lo que Chesterton llamaba «pensar hacia atrás»: tenemos que colocarnos atrás en el tiempo, antes de que se tomaran las decisiones catastróficas o antes de que ocurrieran los accidentes que generaron el estado que ahora nos parece normal, y la mejor manera de hacerlo, de hacer palpable este momento abierto de decisión, es imaginar cómo en ese punto la historia podría haber dado un giro diferente. Respecto al cristianismo, en vez de perder el tiempo investigando cómo se relaciona con el judaísmo –cómo malinterpreta aquel el Viejo Testamento leyéndolo como si anunciara la llegada de Cristo– y cómo después intenta reconstruir lo que serían los judíos antes del cristianismo, incontaminados por la perspectiva cristiana retroactiva, deberíamos más bien darle la vuelta a la perspectiva y «extrañar» el propio cristianismo, tratarlo como un cristianismo-en-devenir y centrarnos en qué extraña bestia, qué escandalosa monstruosidad tuvo que parecer Cristo a los ojos del poder establecido judío.

Un ejemplo exagerado lo proporcionan aquellas escasas sociedades que, hasta ahora, han tenido éxito en evitar todo contacto con la «civilización». En mayo de 2008, los medios informaban del descubrimiento de una «tribu no contactada» en la espesa selva amazónica, en la frontera entre Brasil y Perú: nunca habían tenido contacto alguno con el «mundo exterior»; su modo de vida podría haber permanecido sin cambios por otros 10.000 años. Se publicaron fotografías de su aldea, tomadas desde un avión. Cuando los antropólogos pudieron sobrevolar el área, vieron a mujeres y niños al descubierto, y ninguno parecía estar pintado. Solo cuando el avión volvió unas pocas horas después vieron a los varones, cubiertos de rojo de pies a cabeza: con su piel pintada de rojo brillante, las cabezas parcialmente rapadas, y las flechas colocadas en los arcos, apuntando directamente al aeroplano que zumbaba desde lo alto, su gesto era inconfundible: ¡manteneos lejos! Y hacían bien: el contacto es a menudo un desastre para tales tribus remotas. Incluso si los madereros no les disparan o les expulsan de sus tierras, las enfermedades contra las que estos humanos aislados no han desarrollado ninguna resistencia erradican en unos pocos años a la mitad de las tribus no contactadas. Nuestra civilización es para ellos, literalmente, un *melting pot* –se deshacen y desaparecen en ella, como los frescos antiguos en la película *Roma* de Federico Fellini, que estuvieron

protegidos mientras permanecieron aislados en su vacío subterráneo–; en el momento en que los (muy cuidadosos y respetuosos) investigadores entraron en su dominio, comenzaron a desintegrarse. A menudo nos preguntamos cómo reaccionaríamos al encontrarnos con alienígenas mucho más desarrollados que nosotros mismos; en el caso de las tribus no contactadas, nosotros mismos somos los alienígenas. Ahí reside el horror de estas fotografías: vemos a los aterrorizados nativos observando a un Otro inhumano, y nosotros mismos somos ese Otro.

¿Cómo afectamos los humanos a la naturaleza? Cuando los incendios se extendieron por el Peloponeso en el verano de 2007, una fotografía del área devastada mostraba un campo de grandes cactus medio quemados de una manera tan extraña que casi parecían derretidos; su forma se había retraído de múltiples formas, algo así como en el conocido cuadro de Dalí del reloj «derretido», retorcido en el centro como una espesa tortilla. Lo que hace de tales imágenes algo tan fascinante es el modo en que representan no solo una destrucción interna a la realidad, sino una destrucción de la textura misma, de las coordenadas básicas de la realidad. El primer efecto es el de una naturaleza desnaturalizada: la naturaleza medio-destruida pierde su carácter «orgánico», mostrándose como un *bricolage*, un compuesto artificial de elementos heterogéneos caóticamente reunidos. El segundo efecto es el de una perturbación temporal: parece como si ya no estuviéramos frente a la naturaleza en su ritmo regular de generación y corrupción, crecimiento y decadencia, sino ante un espacio anormal en el que, de un modo obsceno, como en el caso de las protuberancias cancerosas, nuevas formas de vida crecieran de la descomposición misma. Un tercer efecto es el de la distorsión anamórfica múltiple: cuando las plantas se muestran parcialmente «derretidas», antinaturalmente prolongadas en diferentes direcciones, es como si el objeto mismo, en su distorsionada realidad material, hubiera incorporado múltiples perspectivas, visiones fracturadas de cómo podríamos percibirla si la miráramos desde diferentes puntos de vista. Parece entonces que nadie puede distinguir claramente entre la realidad inmediata del objeto y las perspectivas subjetivas que confluyen en él; las distorsiones que aparecen al mirar el objeto al sesgo quedan grabadas en su propia realidad objetiva.

En términos hegelianos, ese paisaje encarna la coincidencia de los extremos del En-sí y Para-nosotros: al captar la extraña escena, nuestra primera impresión es que estamos vislumbrando la naturaleza En-sí, en su

monstruosa forma prehumana. Sin embargo, es precisamente este el modo en que la naturaleza inscribe, bajo la forma de su distorsión, la monstruosidad del hombre, su extraño lugar dentro de la naturaleza. El hombre *es* esa distorsión anamórfica de la naturaleza, una perturbación del ritmo «natural» de generación y corrupción. Cuando escuchamos una afirmación como la de Hölderlin, «Lleno de méritos, sin embargo *poéticamente*, habita el hombre en esta tierra», no deberíamos imaginarnos la morada del hombre como una cabaña cerca del riachuelo en un bosque, sino precisamente como aquel paisaje distorsionado y «desnaturalizado».

[1] Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, Londres, Routledge, 2005, p. 181.

[2] Para una explicación más detallada de este pasaje, véase el cap. 1 de Slavoj Žižek, *The Fright of Real Tears: Krzysztof Kieslowski Between Theory and Post-Theory*, Londres, British Film Institute, 2001.

[3] O, en filosofía, la clave consiste en no imaginar la eternidad en cuanto opuesta a la temporalidad, sino como algo que surge desde nuestra experiencia temporal. (Esta paradoja puede también invertirse, como hizo Schelling: puede concebirse el tiempo mismo como una subespecie de la eternidad, como la resolución de un momento irresoluble de la eternidad.)

[4] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, trad. A. V. Miller, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1989, p. 618.

[5] En esta línea, Hegel propone una definición precisa de la conciencia: esta aparece cuando la distinción entre la conciencia universal y el yo individual ha sido anulada: el yo se conoce a sí mismo en su ser consciente de aquello que es su deber universal.

[6] Los dos lados de la universalidad, positivo y negativo, pueden discernirse fácilmente en el caso de la categoría de *Grund* (fundamento). En alemán –como en inglés *ground* –, la palabra tiene un significado subyacente que se opone a su significado principal (razón o causa, frente a base o cimientos): Hegel se remite a la expresión alemana *zu Grunde gehen*, que significa «derrumbarse, desintegrarse»; en inglés, una de las acepciones de *ground* como verbo es «derribar, tumbar, demoler» (con un significado secundario legal: «castigar, imponer una sanción»). Debería destacarse el hecho de que los significados «positivos» (causa, cimientos) principalmente pertenecen a *ground* como sustantivo, y los significados «negativos», a *ground* como verbo. Lo que señala esta tensión es la oposición de ser y devenir, estasis y movimiento, sustancia y sujeto, En-sí y Para-sí: como actividad, como movimiento, el fundamento es la actividad de autoborrado: el fundamento *[ground]* se afirma contra sus efectos fundamentados mediante la destrucción de estos.

[7] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, cit., p. 621.

[8] El pensamiento de Spinoza debería separarse netamente de la tradición plotiniana de la emanación: en la emanación, los efectos caen fuera del Uno, el Ser supremo; son ontológicamente inferiores a él. El proceso de creación es el proceso de degradación y corrupción gradual; sin embargo, Spinoza afirma la univocidad absoluta del ser, que implica que toda la realidad no solo es causada por la Sustancia, sino que permanece *dentro* de la Sustancia, nunca cae fuera de ella. El programa plotiniano, que pretende revertir la degradación –en resumen, el programa teleológico de devolver los efectos a su Origen– carece de sentido para Spinoza: ¿por qué volver a algo que nunca hemos abandonado?

[9] Véase Alenka Zupančič, «Realno in njegovo nemožno» («The Real and its Impossible»), *Problemi* 1-2 (2010).

[10] G. K. Chesterton, «A Defence of Penny Dreadfuls», en *The Defendant*, Nueva York, Dodd Mead, 1902, p. 10.

[11] En este punto, me apoyo en el fantástico análisis de Jean-Jacques Marimbert, Éric Dufour, Laurent Jullier y Julien Servois, *Analyse d'une oeuvre: La mort aux trousses: A. Hitchcock, 1959*, París, Vrin, 2008, pp. 49-52.

[12] El aspecto ideológico de la ecología debería denunciarse también en relación a la arquitectura. ¿Debería la arquitectura estar en armonía con su entorno natural? Pero ella es por definición antinatural, un acto de separación respecto a la naturaleza: se traza una línea que separa el interior del exterior, diciéndole claramente a la naturaleza: «¡Mantente fuera! ¡El interior es un dominio del que estás excluida!» –el Interior es un espacio des-naturalizado que debe llenarse con artefactos–. El esfuerzo por armonizar la arquitectura con los ritmos de la naturaleza es un fenómeno secundario, un intento de eliminar las huellas del crimen originario.

[13] Deleuze proporcionó muchas y muy buenas descripciones de esta inversión, en especial en su ensayo sobre Kafka, donde interpreta la inaccesible trascendencia (del Tribunal o el Castillo) que el protagonista intenta alcanzar (y fracasa) como una percepción invertida del exceso de productividad inmanente sobre su objeto.

[14] Para una elaboración detallada del concepto de los dos vacíos, véase el último capítulo de este libro.

[15] Aunque debería añadirse que, en su giro teológico-político, que puso en relación la *différance* con el punto imposible de justicia mesiánica, Derrida privilegió el aspecto del deseo/falta, concibiendo el proceso de *différance* como siempre fallido y carente con respecto a la meta de la justicia mesiánica, que, como la democracia, siempre queda «por venir».

[16] Como vimos en el capítulo V, muchos intérpretes de Hegel –de manera ejemplar Dieter Henrich en su ensayo ya clásico «Hegels Logik der Reflexion» (en *Hegel im Kontext*, Fráncfort, Suhrkamp, 2010 [ed. cast.: *Hegel en su contexto*, trad. Jorge A. Díaz, Caracas, Monteávila, 1990])– han argüido que esta parte de la *Lógica*, que articula la tríada de reflexión postulante-externa-determinante, proporciona la matriz básica del proceso dialéctico como tal.

[17] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, cit., p. 397.

[18] Jacques-Alain Miller, «A Reading of the Seminar From an Other to the other», *lacanian ink* 29 (primavera de 2007), p. 17.

[19] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, cit., pp. 397-398. La por lo demás excelente traducción de A. V. Miller se ha corregido en algunos pasajes de las citas que siguen.

[20] Lo que nos encontramos aquí es una vez más el borrado retroactivo de articulaciones, esto es, la transformación del pasado en una materia sin forma: para Hegel, lo que tenemos antes de Parménides es una multiplicidad caótica sin ninguna articulación conceptual como tal, como la mezcla arbitraria de objetos (dioses, animales, símbolos, etc.) en la mitología india.

[21] G. K. Chesterton, *Heretics*, Nueva York, John Lane 1905, p. 304 [ed. cast.: *Herejes*, trad. Juanjo Estrella, Barcelona, El Cobre, 2007].

[22] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 18-19 [ed. cast. cit.: pp. 23-24].

[23] Tal como se cita en C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 160, traducción modificada respecto de G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, trad. William Wallace, Oxford, Clarendon Press, 1971, §382.

[24] Habría que tener en cuenta aquí también cómo el concepto freudiano de «objeto parcial» no corresponde a un elemento o constituyente del cuerpo, sino a un órgano que *resiste* a su inclusión dentro del Todo de un cuerpo. Este objeto, que es el correlato del sujeto, es el sustituto del sujeto

dentro del orden de la objetividad: es aquel «trozo de carne», esa parte del sujeto a la que tuvo que renunciar para emerger como sujeto. ¿No es esto aquello a lo que apuntaba Marx cuando escribía sobre el desarrollo de la conciencia de clase en el proletariado? La subjetividad proletaria solo emerge cuando el trabajador se ve reducido a un equivalente del dinero, y vende la mercancía «fuerza de trabajo» en el mercado.

[25] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, cit., p. 824. Traducción ligeramente modificada.

[26] Según la cita de C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 18, modificada respecto a la traducción de Miller en G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, cit., p. 143 (§236).

[27] Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005, p. 152 [ed. cast.: *La razón populista*, trad. Soledad Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005].

[28] La «lógica del significante» lacaniana nos obliga incluso a dar un paso más y afirmar que la autoidentidad de una entidad implica la división o impedimento interno de esta entidad: «autoidentidad» implica el gesto reflexivo de identificar una entidad con el vacío de su lugar estructural, el vacío llenado por el significante que identifica esta entidad; «A = A» puede acaecer solamente dentro del orden simbólico, donde la identidad de A está garantizada-constituida por el «trazo unario» que marca (ocupa el lugar, representa) el vacío en su interior. «Eres Juan» significa: el núcleo de tu identidad es el abismal *je ne sais quoi* designado por tu nombre. De modo que no se trata solo de que toda identidad siempre esté obstaculizada o sea frágil y ficticia (como reza el mantra «deconstruccionista»): *la identidad misma* es *stricto sensu* la marca de su opuesto, de su propia falta, del hecho de que la entidad afirmada como autoidéntica *carece* de una identidad plena.

[29] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, cit., p. 54.

[30] G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 866-867.

[31] ¿No piensa lo mismo Adorno cuando afirma que la constitución trascendental kantiana es un nombre erróneo, o más exactamente, un giro positivo que se le da a lo que no deja de ser una limitación, esto es, al hecho de que el sujeto no es capaz de ir más allá de su horizonte subjetivo?

[32] G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 29.

[33] Esta es la razón de que en *Historia y conciencia de clase*, Lukács sea profundamente hegeliano al utilizar «(auto)conciencia» no como un término para la conciencia, representación o recepción pasiva, sino como una referencia a la unidad de intelecto y voluntad: «la (auto)conciencia» es inherentemente práctica, cambia su sujeto-objeto –una vez que la clase trabajadora llega a su conciencia de clase adecuada, cambia en sujeto revolucionario efectivamente real respecto a su realidad social.

[34] G. W. F. Hegel, *Aesthetics*, cit., vol. 1, p. 153.

[35] Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 639.

[36] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 3, Leipzig, Philipp Reclam, 1971, p. 628.

[37] G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, trad. S. W. Dyde, Londres, George Bell, 1896, pp. xxviii–xxix.

[38] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History – Introduction: Reason in History*, trad. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 170.

[39] G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, trad. A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 62.

[40] Ermanno Bencivenga, *Hegel's Dialectical Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 75.

[41] Que debe permanecer sin nombre, como el enano de Benjamin, que se escondía dentro de la marioneta del materialismo histórico.

[42] Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, Londres, Verso, 2010, p. 130 [ed. cast.: *Las variaciones de Hegel*, trad. David Sánchez Usanos, Madrid, Akal, 2015, p. 139].

[43] *Ibid.*, p. 131 [p. 140].

[44] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, cit., p. 455.

[45] Según la cita en C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 97, modificada a partir de la traducción de *Hegel's Science of Logic*, cit., p. 611 (§1338).

[46] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, cit., p. 16 (§28); traducción modificada.

[47] *Ibid.*, p. 17.

[48] Tal como se cita en C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 97 [ed. cast. cit.: p. 179], modificado a partir de la traducción en G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 3: *The Consummate Religion* , trad. R. F. Brown, P. C. Hodgson y J. M. Stewart, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 127.

[49] Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, Londres, Continuum, 2007, p. 23 [ed. cast.: *Dialéctica negativa*, vol. 6 de la *Obra completa*, ed. Rolf Tiedemann y trad. Alfredo Brotons, Madrid, Akal, 2005].

[50] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, cit., p. 841 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, vol. II, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1987, p. 581].

[51] *Ibid.*, p. 843.

[52] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, cit., p. 28.

[53] C. Malabou, *Future of Hegel*, cit., p. 156.

[54] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, vol. 1: *Die Logik*, Berlín, Dunder y Humblot, 1843, pp. 413-14 (§244).

[55] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, cit., p. 843 [trad. cast. Augusta y Rodolfo Mondolfo].

[56] Esta conclusión, por cierto, ya la señaló el joven Marx, que anotó en su tesis doctoral: «Los táleros reales tienen la misma existencia que los dioses imaginados. ¿Tiene un tálero real más existencia que la de la imaginación, si acaso en la imaginación general del hombre? Lleve usted papel moneda a un país donde este uso del papel es desconocido, y todo el mundo reirá frente a la desbordante capacidad de su imaginación subjetiva» (Karl Marx, «The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature: Fragment from the Appendix», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Marx and Engels: Collected Works*, vol. 1, Londres, Lawrence & Wishart, 1975, p. 104).

[57] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, cit., vol. 3, p. 233.

[58] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, cit., p. 263.

[59] E. Bencivenga, *Hegel's Dialectical Logic*, cit., pp. 63-64.

[60] G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trad. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 204-205.

[61] *Ibid.*, p. 323. Véase más adelante el Interludio 3, para un análisis detallado de la defensa de la monarquía en Hegel.

[62] Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, Nueva York, Fordham University Press, 2008 [ed. cast.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2007].

[63] Según aparece en Karl Marx, *Value: Studies*, trad. Albert Dragstedt, Londres, New Park, 1976. Marx desechó esta frase en la segunda edición de *El Capital*, al reordenar el primer capítulo.

[64] Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Towards a New Manifesto*, Londres, Verso, 2011, p. 71. Traducción ligeramente modificada.

[65] J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, cit., p. 19.

[66] *Ibid.*

[67] *Ibid.*, pp. 19-20.
[68] G. K. Chesterton, *The Everlasting Man,* Mineola, Dover, 2007, pp. 30-31.

Interludio 3

Rey, plebe, guerra… y sexo

El pasaje más famoso en el *Martin Eden* de Jack London es el párrafo final, que describe el suicidio del protagonista, que se arroja al mar:

> Tenía la impresión de flotar lánguidamente en un mar de visiones. Le rodeaban colores y destellos luminosos que parecían embriagarle. ¿Qué era aquello? Parecía un faro, pero lo tenía dentro del cerebro… una luz deslumbradora, blanca y brillante. Su resplandor era cada vez más cercano. Se oyó un ruido sordo y prolongado, y tuvo la sensación de caer rodando por una escalera enorme e interminable. Y al final de ella, en algún lugar, se sumió en la oscuridad. Eso lo supo. Se había sumido en la oscuridad. Y, en el instante mismo en que lo supo, dejó de saber.

¿Cómo llegó Martin a este punto? Lo que le empujó al suicidio fue su propio éxito; la novela presenta la crisis de investidura (catexis) en su forma simple pero más radical: tras años de lucha y duro trabajo, Martin finalmente tiene éxito y se convierte en un famoso escritor; sin embargo, cuando se encuentra bañado de riquezas y fama, una cosa sigue persiguiéndole,

> algo que no entendía, y que el mundo tampoco habría entendido de haberlo sabido. Pero lo que el mundo no habría entendido era su perplejidad, más que aquella cosa insignificante a la que él daba tanta importancia. El juez Blount le había invitado a cenar. Esa era la insignificancia, o el comienzo de la insignificancia que acabaría siendo algo importante. Martin había insultado al juez Blount, le había tratado de un modo abominable, y el juez Blount se encontró con él en la calle y le invitó a cenar. Martin recordó la cantidad de veces que había coincidido con el juez Blount en casa de los Morse sin que este le invitara a cenar. ¿Por qué no lo había hecho entonces?, pensaba. Él no había cambiado. Seguía siendo el mismo Martin Eden. ¿Cuál era la diferencia? ¿Que hubieran publicado sus libros? Pero ya los tenía escritos entonces. No los había escrito después. Aquel trabajo había salido de su pluma cuando el juez Blount compartía la opinión general y se reía de Spencer y de su intelecto. Por consiguiente, el juez Blount no le invitaba a cenar por sus méritos reales, sino por unos méritos puramente ficticios.

Esta pequeña molestia crece más y más, convirtiéndose en la obsesión central de su vida:

> Sus ideas daban vuelas y más vueltas en círculo. El centro de ese círculo era «todo estaba escrito»: le corroía el cerebro como un gusano inmortal. Se lo encontraba al despertarse por las mañanas. Atormentaba sus sueños nocturnos. Todo cuanto captaba a través de los sentidos se enfrentaba inmediatamente al «todo estaba escrito». Avanzaba por el camino de la lógica implacable hasta llegar a la conclusión de que no era nadie, nada. Mart Eden, el maleante, y Mart Eden, el marinero, habían sido reales, habían sido él; pero Martin Eden, el famoso escritor, no existía. Martin Eden, el famoso escritor, no era más que humo surgido en el cerebro de la

> multitud, que había elegido el ser corpóreo de Mart Eden, el maleante y el marinero, para encarnarlo.

Incluso su querida Lizzy, que no había querido casarse con él, ahora se arroja desesperadamente a sus brazos proclamando su amor; cuando ella afirma que está lista para morir por él, Martin responde irónicamente:

> ¿Por qué no te atreviste antes? –preguntó con aspereza–. ¿Cuando yo no tenía un empleo? ¿Cuando pasaba hambre? ¿Cuando era exactamente el mismo de ahora, tanto como artista que como hombre, el mismo Martin Eden? Esa es la pregunta que me hago continuamente, no tan solo acerca de ti, sino de todo el mundo. Verás, yo no he cambiado, aunque mi súbita y aparente cotización me obligue a comprobarlo a diario. Tengo la misma carne sobre los huesos, las mismas manos y los mismos pies. Soy el mismo. No he adquirido nuevas fuerzas ni nuevas virtudes. Mi mente es también la de antes. No poseo otras ideas acerca de la filosofía y de la literatura. Personalmente, no valgo más que cuando nadie me apreciaba. Por tanto, no me quieren por mí mismo, ya que soy igual a entonces. Y lo que me intriga es el motivo por el que ahora les importo. No será por mí, ya que soy el mismo de quien no se preocupaban. En consecuencia, debe ser por algo distinto, algo ajeno a mí, por algo que no soy yo. ¿Quieres que te lo diga? Es por el reconocimiento que he recibido. Y ese reconocimiento no forma parte de mí. Reside, tan solo, en la mente de los demás.

Lo que Martin no puede aceptar es la brecha radical que separa para siempre sus cualidades «reales» de su estatuto simbólico (a ojos de los otros): repentinamente ya no es un don nadie al que evita el público respetable, sino un autor famoso al que invitan a cenar los pilares de la sociedad, contando incluso con la mujer amada, que ahora se arroja a sus pies. Pero es plenamente consciente de que nada ha cambiado en él realmente, sigue siendo la misma persona de antes, e incluso todas sus obras estaban escritas antes, cuando era ignorado y despreciado. Lo que Martin no puede aceptar es este des-centramiento radical del núcleo mismo de su personalidad, que «reside en la mente de los demás»: él es nada en sí mismo, solo una proyección concentrada de los sueños de otros. Esta percepción de que su *agalma*, lo que ahora le hace ser deseado por otros, es algo fuera de él, no solo arruina su narcisismo, sino que también mata su deseo: «Algo ha huido de mí. Nunca he temido a la vida, pero siempre soñé con verme saciado de vida. La vida me ha llenado hasta tal punto que ahora estoy vaciado de todo deseo por algo». Es esta «conclusión de que él es nadie, nada», lo que le impulsa al suicidio.

From Noon Till Three (1976) de Frank D. Gilroy, una comedia-wéstern más bien poco habitual, trata también el tema de las consecuencias de la alienación simbólica. Aquí tenemos un resumen de la trama, cortesía de

Wikipedia: en el Oeste americano de finales del siglo XIX , Graham Dorsey (Charles Bronson), miembro de una banda, se ve implicado en el robo frustrado de un banco; en su huida acaba en el rancho de la viuda Amanda Starbuck (Jill Ireland) y se queda ahí durante tres horas («desde el mediodía hasta las tres»). Intenta seducir a Amanda, que resiste sus intentos con bastante inventiva; el frustrado Graham planea una estrategia: finge ser impotente, esperando sacar provecho de la compasión de Amanda. El engaño funciona, y hacen el amor tres veces; después, tienen una larga charla e incluso bailan al son de la caja de música de Amanda, con Graham vistiendo el viejo traje del difunto señor Starbuck. Un joven vecino se pasa por la casa para contarle a Amanda el intento de robo que se ha producido en el pueblo. Instado a ello por Amanda, Graham se marcha a ayudar a sus compañeros, pero es identificado y perseguido. Graham evita a sus perseguidores cuando se encuentra con el doctor Finger, un sacamuelas ambulante; roba su caballo y su carromato, e intercambia ropas con él a punta de pistola. El doctor Finger es confundido con Graham, disparado y asesinado; la patrulla, reconociendo el caballo y el traje del señor Starbuck, lleva el cadáver de vuelta al rancho, donde Amanda, viendo lo que cree que es el cadáver de Graham (no puede ver su rostro), se desmaya. Pero resulta que el doctor Finger era un charlatán, y la primera persona con la que se encuentra Graham después de su huida es uno de los clientes insatisfechos del doctor, que hace que Graham sea condenado a un año de prisión por los delitos del doctor Finger. Durante este tiempo, Amanda primero es marginada por los habitantes del pueblo, pero un apasionado discurso proclamando su amor por Graham le da la vuelta a la situación: los habitantes del pueblo no solo la perdonan, sino que quedan fascinados por la historia de Graham y Amanda. La historia se convierte entonces en una leyenda, dando lugar a un libro popular (titulado *From Noon Till Three*), novelas de quiosco, una obra de teatro e incluso a una canción popular. La leyenda de Graham y Amanda se hace más grande que la realidad, y cuando su libro se convierte en un éxito de ventas, hace a Amanda inmensamente rica. Graham, que lee el libro en la prisión, encuentra divertidas las distorsiones. Tras cumplir su condena, un Graham disfrazado toma uno de los tours guiados de Amanda por su rancho y se mantiene rezagado, con la intención de dejarse ver. Amanda no lo reconoce y se asusta: por cada detalle de su encuentro amoroso que él le narra, ella grita: «¡Está en el libro!». Solo cuando Graham le muestra «algo que no está en el libro» (su

pene), Amanda le cree; pero, en vez de alegría, lo que siente es preocupación: si se propaga la historia de que Graham está vivo, la leyenda de Graham y Amanda estará acabada. Incluso la sugerencia de Graham de vivir de incógnito con ella no hace ningún bien; después de todo, si Amanda viviera con otro hombre, la leyenda también se derrumbaría. El encuentro acaba con Amanda apuntando con una pistola a Graham… pero en el último momento decide dispararse. Graham ahora está desconsolado: no solo ha perdido a Amanda, sino que ha perdido también su identidad: la gente ríe cuando afirma ser Graham, puesto que no se parece en nada a la descripción del libro. El hecho de que encuentre su imagen pública por todas partes (escucha «su canción» en un salón local y entra en una representación teatral de *From Noon Till Three*) literalmente lo enloquece. Al final acaba encerrado en un manicomio, donde encuentra a las únicas personas que le creen y aceptan como Graham: los otros internos. Finalmente está satisfecho. Sin duda, como Lacan afirmó, cada uno de nosotros intenta transformarse en un personaje de la novela que es su propia vida [1] .

Nótese la simetría con *Martin Eden:* tanto Graham como Amanda se relacionan con su «leyenda» (su identidad simbólica pública), pero reaccionan de manera diferente cuando la realidad la alcanza: Amanda elige la leyenda en vez de la realidad, pues, en una extraña variante de la famosa frase de un wéstern de John Ford («cuando la realidad no encaja en la leyenda, publica la leyenda»), se dispara para preservar su propia leyenda. Graham, por el contrario, elige la realidad (deberían vivir juntos incluso si esto arruina la leyenda), pero no es consciente de que la leyenda tiene un poder que también determina su realidad (social). El precio que paga es que esta identidad simbólica le es literalmente arrebatada: la prueba material de su identidad –(la forma de) su pene– no puede esgrimirse públicamente, ya que el pene no debe confundirse con el falo. El único lugar en el que se ve reconocido como quien realmente es, es el manicomio; por parafrasear a Lacan: un loco no es solo uno que piensa que es Graham Dorsey; un loco también es el Graham Dorsey que piensa que es Graham Dorsey –una confirmación ulterior de que la negación de la castración simbólica lleva a la psicosis.

En la medida en que la castración simbólica es también un nombre para la brecha entre mi estúpido ser inmediato y mi título simbólico (recordemos la típica decepción del adolescente: ¿es ese cobarde miserable realmente mi

padre ?), y puesto que una autoridad simbólica solo puede funcionar en la medida en que, en una suerte de cortocircuito ilegítimo esta brecha se ve ocultada y mi autoridad simbólica aparece como una cualidad o propiedad inmediata de mí como persona, toda autoridad debe protegerse de situaciones en las que esta brecha se hace palpable. Por ejemplo, los líderes políticos saben muy bien cómo evitar situaciones en las que su impotencia puede ser desvelada; un padre sabe cómo esconder sus humillaciones (cuando su jefe le grita, etc.) de la mirada de su hijo. Lo que se protege mediante tales estrategias de «salvar la cara» es la *apariencia:* aunque sé muy bien que mi padre es impotente en última instancia, me niego a creerlo, y por eso el efecto de ser testigo de su impotencia puede ser tan chocante. Tales momentos de humillación merecen llamarse «experiencias castrantes», no porque el padre aparezca como una figura castrada o impotente, sino porque la brecha entre su realidad miserable y su autoridad simbólica se hace palpable y ya no puede ser ignorada por medio de la denegación fetichista.

¿No es este el problema de *El discurso del rey*, la película que triunfó en los Óscar de 2011? El problema del que pronto va a ser rey, la causa de su tartamudeo, es precisamente su incapacidad para asumir plenamente su función simbólica, identificarse con su título. El rey despliega así un mínimo de sentido común, al percibir la estupidez implícita en aceptar seriamente el cargo de rey por voluntad divina; y la tarea del entrenador vocal australiano es hacerle lo suficientemente estúpido como para aceptar su condición de rey como una propiedad natural. Como siempre, Chesterton tenía razón: «Si otro dice ser el legítimo monarca de Inglaterra, no basta contestarle que las autoridades lo tendrán por loco; porque si realmente fuera el rey de Inglaterra, declararlo loco es lo más cuerdo que podrían hacer las autoridades». En la escena clave de la película, el entrenador se sienta en el trono real; el rey, furioso, exige que se levante, y el entrenador se niega, preguntándole en qué derecho se basa para darle órdenes. El rey le replica gritando: «¡El derecho divino, si quieres saberlo! ¡Yo soy tu rey!», momento en el que el entrenador ya ha ganado; ahora el rey cree que es rey. La solución de la película implica por supuesto una posición reaccionaria: el rey es «normalizado», se diluye toda la fuerza de su preguntar histérico.

Otro ganador de los Óscar de 2011, *Cisne negro*, la contraparte femenina de *El discurso del rey*, es más reaccionaria aún: su premisa es que, mientras que un hombre puede estar entregado a su misión (como el rey en *El*

discurso del rey) y conservar no obstante una vida privada normal, una mujer que decide dedicarse completamente a su misión (en este caso, ser bailarina) entra en el camino de la autodestrucción –su éxito lo paga con la muerte–. Es fácil reconocer en esta trama el viejo *topos* de la mujer que, desgarrada entre su vocación artística y una vida privada feliz y tranquila, toma la decisión equivocada y muere; en *Las zapatillas rojas* de Michael Powell es también una bailarina, mientras que en *Los cuentos de Hoffmann* de Offenbach y en *La doble vida de Verónica* de Kieslowski, es una cantante. *Los cuentos de Hoffmann* presentan la dedicación de la protagonista a su vocación artística como el resultado de la manipulación por un oscuro personaje diabólico, mientras que *La doble vida de Verónica* pone en escena ambas versiones de la elección: la Weronika polaca, que ha elegido cantar, muere durante una actuación, mientras que la Véronique francesa se retira a su vida privada y sobrevive. Las dos películas recientes, *El discurso del rey* y *Cisne negro,* funcionan de un modo complementario como una reafirmación de la pareja tradicional bajo la autoridad masculina. Para el hombre, una aceptación ingenua de la autoridad simbólica; para la mujer, la retirada a la vida privada; una estrategia claramente conservadora diseñada para contrarrestar el ascenso del modo posmoderno postedípico de la subjetividad.

Para Hegel, el rey se define como un sujeto que acepta este descentramiento radical, es decir, por citar una vez más a Marx, acepta el hecho de que él es rey porque los otros lo tratan como tal, no al revés; de otro modo, si piensa que es un rey «en sí mismo», es un loco. Según la leyenda, durante la batalla decisiva entre los ejércitos prusiano y austríaco en la guerra de 1866, el rey prusiano, formalmente comandante supremo del ejército prusiano, al observar el combate desde una colina cercana, miró preocupado a (lo que percibía como) la confusión del campo de batalla, donde algunas de las tropas prusianas incluso parecían retirarse. El general von Moltke, el gran estratega prusiano que había planeado el despliegue de las tropas, se volvió hacia el rey en mitad de esta confusión y dijo: «¿Puedo ser el primero en felicitar a su majestad por una brillante victoria?». Esto ejemplifica la brecha entre S_1 y S_2 en su forma más pura: el rey era el Amo, el comandante formal que ignora totalmente el significado de lo que estaba ocurriendo, mientras que Von Moltke encarnaba el conocimiento estratégico. Aunque en realidad la victoria era de Moltke porque él había tomado las decisiones adecuadas, tenía razón al felicitar al rey, en cuya

representación había planeado el combate. La estupidez del Amo es palpable en esta brecha entre la confusión de la figura del Amo y el hecho objetivo-simbólico de que él ya había obtenido una brillante victoria. Todos conocemos el viejo chiste sobre el misterio de quién escribió realmente las obras de Shakespeare: «No William Shakespeare, sino algún otro con el mismo nombre». Esto es aquello a lo que se refiere Lacan por «sujeto descentrado», esta es la manera en que un sujeto se relaciona con el nombre que fija su identidad simbólica: John Smith no es (siempre, por definición, en su concepto) John Smith, sino algún otro con el mismo nombre. Como la Julieta de Shakespeare ya sabía, nunca soy «ese nombre» –el John Smith que realmente piensa que es John Smith, es un psicótico–. Esta idea clave se le escapó al joven Marx en su crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel; tras citar el comienzo de §281:

> Ambos momentos, en su unidad indivisa, el último sí mismo carente de fundamento de la voluntad y la existencia por eso también carente de fundamento como determinación remitida a la naturaleza como propia de ella, esta idea de lo inconmovible por el arbitrio constituye la *majestad* del monarca. En esta unidad yace la unidad real del Estado, la cual solo por esta su inmediatez interna y externa es sustraída a la posibilidad de ser envilecida en la esfera de la particularidad, a su arbitrio, fines y opiniones, a la lucha de las facciones contra las facciones por el trono y al debilitamiento y a la demolición del poder del Estado [2] .

Marx añade su (tan de sentido común) comentario irónico:

> Los dos factores son: el azar de la voluntad, la arbitrariedad, y el azar en la naturaleza, el nacimiento; en una palabra, Su Majestad el Azar. El azar es por consiguiente la unidad real del Estado.
>
> Es incomprensible cómo puede afirmar Hegel que la «inmediatez interna y externa» se halle al abrigo de las colisiones <entre arbitrariedades, facciones>, etc. Ella es precisamente lo que Hegel entrega <a esas colisiones>. Lo que Hegel afirma de la monarquía electiva vale con mayor razón aún del monarca hereditario…
>
> El carácter hereditario del monarca se desprende de su concepto. Debe ser la persona específicamente diferente de toda la especie, de todas las otras personas. Y ¿cuál es la diferencia más sólida y fundamental de una persona con todas las otras? El cuerpo. La suprema función del cuerpo es la actividad sexual. El supremo acto constitucional del rey será por tanto su actividad sexual: mediante ella hace un <nuevo> rey y perpetúa su cuerpo. El cuerpo de su hijo es la reproducción de su propio cuerpo, la creación del cuerpo de un rey [3] .

Marx concluye con la nota sarcástica de que el monarca hegeliano no es nada más que un apéndice de su pene; a lo que tendríamos que responder: sí, pero eso es precisamente lo que quiere señalar Hegel, esto es, que tal alienación completa, esa inversión mediante la cual una persona se

convierte en un apéndice de su órgano biológico de procreación, es el precio que debe pagarse por actuar como la soberanía encarnada del Estado [4] . Puede verse claramente a partir de §281, antes citado, que la institución de la monarquía hereditaria es para Hegel la solución al problema del capricho y de las facciones; al problema, en suma, de la contingencia del poder. Esta contingencia no se supera por una necesidad profunda (por ejemplo, en el sentido de los filósofos-reyes de Platón, gobernantes cuyo conocimiento legitima su poder), sino por una contingencia mucho más radical: colocamos en lo más alto un sujeto reducido efectivamente a ser apéndice de su pene, un sujeto que no se hizo a sí mismo lo que ahora es (mediante el trabajo de la mediación), sino que nace directamente en esa posición. Desde luego, Hegel es plenamente consciente de que no hay ninguna necesidad más profunda que opere entre bambalinas para garantizar que el monarca será una persona sabia, justa y valiente; por el contrario, en la figura del monarca la contingencia (la contingencia de sus propiedades y cualificaciones) se lleva al extremo; todo lo que importa es su nacimiento [5] . En la vida socio-política, la estabilidad solo puede alcanzarse cuando todos los sujetos aceptan el resultado de este proceso contingente, puesto que la contingencia del nacimiento está exenta de las luchas sociales.

Llegados a este punto, surge una contraargumentación obvia: ¿no queda preso Hegel de una ilusión de pureza, es decir, de la pureza del conocimiento-experto de la burocracia estatal que solo trabaja racionalmente para el bien común? Es verdad, concede una impureza irreductible a la vida política (el juego contingente de intereses parciales y luchas faccionales), pero, ¿no es ilusoria su apuesta de que si uno aísla este momento de impureza (capricho subjetivo) en la figura del monarca, esta excepción hará al resto (el cuerpo de la burocracia estatal) algo racional, exento del juego de intereses parciales en conflicto? Con esta noción de burocracia estatal como «clase universal», ¿no se ve entonces despolitizado el Estado, exento del *diferendo* propiamente político? Sin embargo, mientras que Hegel es bien consciente de que la vida política consiste en una contingente «guerra de facciones alrededor del trono», su idea no es que el monarca se invista de esta contingencia y mágicamente convierta a la burocracia estatal en una máquina neutral, sino que, en virtud de su ser-

determinado por la contingencia de la descendencia biológica, en un sentido formal *el rey mismo* se ve elevado por encima de las luchas políticas.

En lacaniano, el paso del autodesarrollo conceptual inherente, que media todo contenido, al acto o decisión que libremente libera este contenido es, por supuesto, el paso de S_2 (conocimiento, la cadena de significantes) a S_1 (el Significante-Amo performativo). En un sentido estrictamente homólogo, el Saber Absoluto hegeliano es un conocimiento que es «absuelto» de su contenido positivo. ¿Cómo? Jean-Claude Milner ha desarrollado un concepto de Saber Absoluto *(savoir absolu)* que, sin ni siquiera mencionar a Hegel, está simultáneamente cerca y lejos de él. El punto de partida de Milner es la oposición gramatical entre relativo y absoluto en el uso de los verbos: cuando digo que «Yo sé latín», mi saber se relaciona con un objeto determinado, es suplementado por este objeto, a diferencia de lo que ocurre al decir simplemente «Yo sé», donde el conocimiento es «absuelto» (liberado) de tales adhesiones. Tal saber «absoluto» es «el agente de su propio despliegue, del cual el objeto es la ocasión y el sujeto sapiente el medio; él sigue su ley interna, que yo llamo plus-de-saber» [6] . El modelo de Milner para este Saber Absoluto no es Hegel, sino la *Wissenschaft* poshegeliana, la ciencia universitaria en progreso continuo: su plusvalor es algo que no está ahí todavía como dicho/sabido, sino que está siempre pendiente de ser producido. La diferencia que separa al plus-de-saber del conocimiento establecido es por lo tanto una diferencia pura inmanente al saber, sin referencia alguna a su objeto externo: la diferencia entre lo conocido y lo todavía-no-conocido, la diferencia que hace del campo de conocimiento algo siempre incompleto. La objeción de Milner a esta noción de Saber Absoluto es que implica solo un «más» y no un «menos», solo un plusvalor y no una falta de saber; por eso Lacan lo rechaza como la figura pura del Discurso de la Universidad. Hasta aquí, bien; pero ¿dónde encaja Hegel, y su Saber Absoluto, en todo esto? El Saber Absoluto de Hegel *sí* implica un «menos»: se refiere a una falta constitutiva, la falta en el Otro mismo, no en nuestro conocimiento. El Saber Absoluto de Hegel no es un campo abierto de progreso sin fin, y la superposición de las dos faltas (la falta de saber del sujeto y la falta en el Otro mismo) es lo que da cuenta de su «cierre».

Para explicar el modo de funcionamiento del saber sin objeto, Milner evoca la serie de televisión *Dexter,* en la que un padre que sabe que su hijo está genéticamente determinado para convertirse en un asesino en serie le

aconseja convertirse en policía y satisfacer así su necesidad innata de matar, matando solo a los asesinos [7] . De manera similar, el objetivo de Milner es el de operar como un pájaro que vuela alto en el aire, sin apego alguno a ningún objeto particular a nivel de tierra; de vez en cuando, el pájaro se lanza en picado y agarra a su víctima; como Milner, que en su obra agarra uno y otro saber particular, y los desgarra desplegando su inconsistencia. Pero ¿no es este precisamente el modo de funcionamiento del propio Saber Absoluto de Hegel, que se mueve de una a otra forma del saber, tocándolo en su Real, es decir, extrayendo su antagonismo inmanente/constitutivo?

Por lo tanto, Schelling se equivocaba en su crítica de Hegel: la intervención del acto de decisión es puramente inmanente, es el momento del «punto de acolchado», de la conversión del constativo en performativo. ¿No vale lo mismo respecto al rey en el caso del Estado, en la defensa hegeliana de la monarquía? A la cadena burocrática del conocimiento le sigue la decisión del rey que, como «objetividad completamente concreta de la voluntad», «reabsorbe toda particularidad en su yo singular, ataja el sopesamiento de pros y contras entre los que se deja oscilar perpetuamente hacia una u otra dirección, y al decir "yo quiero" toma su decisión e inaugura así toda actividad y realidad efectiva» (§273). Hegel subraya este distanciamiento de la monarquía desde el momento en que afirma que la «autodeterminación definitiva» puede «caer dentro de la esfera de la libertad humana solo en la medida en que tiene la posición más alta, explícitamente distinta y alzada por encima de todo lo que es particular y condicional, pues solo así es realmente existente de un modo adecuado a su concepto» (§281). Esta es la razón por la que «la concepción del monarca» es

> el concepto más difícil para el raciocinio, es decir, para la consideración del entendimiento reflexivo, porque se queda en las determinaciones aisladas, y también por eso solo conoce causas, puntos de vista finitos y el deducir desde causas. Representa entonces así a la dignidad del monarca como algo deducido no solo según la forma, sino según su determinación; antes bien, su concepto no es deducido, sino lo que comienza puramente a partir de sí.

En el siguiente páragrafo, Hegel elabora ulteriormente esta necesidad especulativa del monarca:

> Este último sí mismo de la voluntad del Estado, en esta sencilla abstracción suya, es simple y, por consiguiente, singularidad inmediata; en su concepto mismo yace por ello la determinación de la naturalidad. Por tanto, el monarca esencialmente, en cuanto este individuo, es abstraído de

cualquier otro contenido, y este individuo, de manera inmediatamente natural, por el nacimiento natural, es determinado a la dignidad del monarca.

Observación

Este tránsito del concepto de la autodeterminación pura a la inmediatez del ser y, de ese modo, a la naturalidad, es de naturaleza especulativa pura y, por consiguiente, su conocimiento pertenece a la filosofía lógica. Por lo demás, es en total el mismo tránsito conocido como la naturaleza de la voluntad en general, y es el proceso de trasladar un contenido desde la subjetividad (como finalidad representada) a la existencia empírica. Pero la forma peculiar de la idea y del tránsito, que es considerada aquí, es la transformación inmediata de la pura autodeterminación de la voluntad (del simple concepto mismo) en un *este* y en una existencia empírica natural, sin la mediación por un contenido particular (por una finalidad en el actuar).

En la llamada prueba «ontológica» de la existencia de Dios hay la misma transformación del concepto absoluto en ser…

Adición

Si se suele afirmar contra el monarca que depende de la accidentalidad por mediación de él cuanto ocurre en el Estado, sea que el monarca podría ser mal educado, sea que él quizá no sería merecedor de estar en la cima del Estado y que sería insensato que tal situación deba existir como una situación racional, precisamente la presuposición es aquí nula ya que depende de la particularidad del carácter.

En una organización completa solamente se trata de la cima de la decisión formal, y como monarca solo hace falta un hombre que diga «sí» y ponga el punto sobre la i, pues la cima debe ser de modo tal que la particularidad del carácter no sea lo importante… En una monarquía bien ordenada únicamente a la ley corresponde el aspecto objetivo, a lo cual el monarca solo tiene que asentar el subjetivo «yo quiero».

El momento especulativo que el Entendimiento no puede aprehender es «la transición del concepto, de la pura autodeterminación a la inmediatez del ser y, de este modo, al dominio de la naturaleza», En otras palabras, mientras que el Entendimiento puede aprehender bien la mediación universal de una totalidad viviente, lo que no puede aprehender es que esta totalidad, para hacerse realmente existente, debe adquirir existencia efectiva bajo la forma de una singularidad inmediata «natural» [8] . Podría decirse también que el Entendimiento ignora el momento *cristológico:* la necesidad de un individuo singular que encarne al Espíritu universal. El término «naturaleza» debería recibir aquí todo su peso: del mismo modo que al final de la Lógica la automediación completa de la Idea libera de sí misma a la Naturaleza y colapsa en la inmediatez externa de la Naturaleza, la automediación racional del Estado debe adquirir existencia efectiva en una voluntad que es determinada como directamente natural, no mediada,

«irracional» *stricto sensu*. Recordemos aquí la apreciación de Chesterton sobre la guillotina (que fue utilizada precisamente para decapitar a un rey):

> La guillotina tiene muchos pecados, pero si queremos hacerle justicia hemos de señalar que no hay nada evolutivo en ella. El argumento evolutivo privilegiado encuentra su mejor expresión en el hacha. Los evolucionistas dicen «¿Dónde establecemos la línea divisoria?», los revolucionarios responden «Yo la establezco aquí: exactamente entre tu cabeza y tu cuerpo». Si de lo que se trata es de asestar un golpe, en algún punto habremos de situar lo correcto e incorrecto; si hay algo repentino, tendrá que haber algo eterno [9] .

A partir de este punto podemos entender por qué Badiou, *el* teórico del Acto, debe remitirse a la Eternidad: el Acto solo es concebible como intervención de la Eternidad en el tiempo. El evolucionismo historicista lleva a una interminable postergación: la situación es siempre demasiado compleja, siempre hay aspectos ulteriores que explicar, y nunca acaba la ponderación de pros y contras. Contra esta postura, el acto implica un gesto de simplificación radical y violenta, un corte del proverbial nudo gordiano: es el momento mágico en el que la deliberación infinita se cristaliza en un simple «sí» o «no».

Esto nos lleva al tema de la asunción frente a la sublimación. En el *Seminario VII*, Lacan opone la asunción, como mediación dialéctica, a la sublimación: la asunción incluye todos los particulares en una totalidad dialéctica, mientras que la sublimación toma un resto no asumido de lo Real y lo eleva directamente a la encarnación de la Cosa imposible que elude toda mediación. ¿Es realmente ajeno a Hegel este movimiento de sublimación? Respecto al rey, ¿no es la idea de Hegel precisamente que mientras que todos los individuos deben «convertirse en lo que son» mediante su trabajo y así mediar o asumir su inmediatez natural, el rey es el único que directamente (por su naturaleza) es aquello que designa su título simbólico (se es rey por nacimiento)? El círculo de mediación solo puede cerrarse cuando se ve suplementado por un elemento «crudo» no mediado e «irracional», que «sutura» la totalidad racional.

Cuando Hegel articula los tres movimientos paralelos –de la Lógica a la Naturaleza, de la totalidad racional del Estado al monarca, y la prueba ontológica de Dios–, ¿no sugiere que un Dios (personal) surge de la misma necesidad que el monarca, y por tanto Dios es el monarca del universo? Este ejemplo deja claro cómo el desarrollo conceptual nunca puede completarse (en el sentido ingenuo de la cadena completa de razones por medio de las cuales «todo es deducido»); la intervención arbitraria del

Significante-Amo designa el punto en el que la contingencia interviene en el corazón mismo de la necesidad: el establecimiento mismo de una necesidad es un acto contingente [10] . En un ámbito totalmente diferente, Dennett detecta la necesidad de «bloqueadores de la conversación» en el desarrollo de una argumentación, que a causa de la finitud y limitación de nuestra situación, nunca llega a un final: hay siempre otros aspectos que tener en cuenta, etcétera [11] . ¿No es esta la necesidad de lo que Lacan llamaba el Significante-Amo (Dennett mismo menciona la posibilidad de una «palabra mágica» o un falso dogma): la necesidad de algo que corte el nudo gordiano de interminables pros y contras con un acto de (en última instancia arbitraria e imperfecta) decisión?

Respecto a los exámenes escolares, Lacan señalaba un hecho curioso: debe haber una brecha mínima, una demora, entre la evaluación de los exámenes y el acto de anunciar los resultados. En otras palabras, incluso si yo sé que he dado las respuestas correctas a las preguntas, quedará un elemento mínimo de inseguridad hasta que se anuncien los resultados; esta brecha es la brecha entre lo constativo y lo performativo, entre *medir* los resultados y *tomar nota* de ellos (registrarlos) en el sentido pleno del acto simbólico. Toda la mística de la burocracia en su punto más sublime depende de esta brecha: tú conoces los hechos, pero nunca puedes estar del todo seguro de cómo serán registrados estos hechos por la burocracia. Y, como señala Jean-Pierre Dupuy, lo mismo vale para las elecciones: en el proceso electoral también es crucial el momento de contingencia y azar propio de un «sorteo» [12] . Las elecciones plenamente «racionales» no serían elecciones, sino un proceso transparente objetivado. Las sociedades tradicionales (premodernas) resolvían este problema invocando una fuente trascendente que «verificaba» el resultado, confiriéndole autoridad (Dios, el rey…). Ahí reside el problema de la modernidad: las sociedades modernas se perciben a sí mismas como autónomas, autorreguladas; es decir, ya no pueden basarse en una fuente externa (trascendente) de autoridad. Pero el momento de azar debe seguir siendo operativo en el proceso electoral, y por eso a los comentaristas políticos les gusta entretenerse en el momento de «irracionalidad» del voto (uno nunca sabe hacia dónde virarán los votos en los días finales de una campaña electoral…). En otras palabras, la democracia no podría funcionar si fuera reducida a una encuesta de opinión permanente –totalmente mecanizada y cuantificada, privada de su carácter

«performativo»; como señaló Lefort, la votación debe seguir siendo un ritual (sacrificial), una autodestrucción ritual y el renacimiento de la sociedad– [13] . La razón es que este azar mismo no debería ser transparente, debería ser mínimamente externalizado/reificado: «la voluntad del pueblo» es nuestro equivalente de lo que los antiguos percibían como la voluntad imponderable de Dios o la mano del Destino. Lo que la gente no puede aceptar como elección arbitraria, como el resultado de un puro azar, sí puede aceptarlo si se refiere a un mínimo de lo «Real»; Hegel supo esto hace mucho tiempo, y esta es toda la intención de su defensa de la monarquía. Y en último lugar, pero no menos importante, lo mismo vale para el amor: debe haber un elemento de «respuesta de lo Real» en él («estamos hechos el uno para el otro»), no puedo aceptar realmente que mi enamoramiento se base en una pura contingencia [14] .

Incluso un lector tan espléndido de Hegel como Gérard Lebrun yerra el tiro al inscribir a Hegel en la tradición platónica de «filósofos-reyes»: todo ejercicio de poder debe estar justificado por buenas razones, aquel que ostenta el poder debe estar adecuadamente cualificado para él por su conocimiento y capacidades, y el poder debe ejercerse por el bien de toda la comunidad –esta noción del poder sostendría la idea hegeliana de la burocracia estatal como la «clase universal» educada para proteger los intereses del Estado contra los intereses particulares de miembros y grupos en la sociedad civil–. Nietzsche responde a esta noción cuestionando su premisa subyacente: ¿qué tipo de poder (o autoridad) es esta, que necesita justificarse con referencia a los intereses de aquellos sobre los que gobierna, que acepta la necesidad de proporcionar razones para su ejercicio? ¿No cae por su propio peso una noción similar del poder? ¿Cómo puedo ser Yo tu Amo si acepto la necesidad de justificar mi autoridad ante ti? ¿No implica esto que mi autoridad depende de tu aprobación, de modo que, actuando como tu amo, efectivamente acabo sirviéndote (recordemos la famosa idea que tenía Federico el Grande del rey como el más alto sirviente de su pueblo)? ¿No es más bien que la autoridad como tal no necesita razones, puesto que es simplemente aceptada por sí misma? En palabras de Kierkegaard, que un niño diga que obedece a su padre porque este último es sabio, sincero y bueno, es una blasfemia, una negación total de la auténtica autoridad paterna. En términos lacanianos, este paso de la autoridad «natural» a la autoridad justificada con razones es, desde luego, el paso del

discurso del Amo al discurso de la Universidad. Este universo del ejercicio justificado del poder es también eminentemente antipolítico y, en este sentido, «tecnocrático»: mi ejercicio del poder debería estar fundamentado en razones accesibles para y aprobadas por todos los seres humanos racionales, pues la premisa en la que se apoya es que, como agente del poder, soy totalmente reemplazable, actúo del mismo modo en que lo hubiera hecho cualquier otro en mi lugar. La política como el dominio de la lucha competitiva, como la articulación de antagonismos sociales irreductibles, debería ser reemplazada por una administración racional que encarna directamente el interés universal.

¿Está Lebrun en lo cierto al imputar a Hegel tal noción de autoridad justificada? ¿No era Hegel plenamente consciente de que la auténtica autoridad siempre contiene un elemento de autoafirmación tautológica?, «¡Esto es así porque yo lo digo!». El ejercicio de la autoridad es un acto «irracional» de decisión contingente que rompe la cadena interminable de enumeración de razones a favor y en contra. ¿No es esta la lógica misma de la defensa hegeliana de la monarquía? El Estado como una totalidad racional necesita en su cúspide una figura de autoridad «irracional», una autoridad que no esté justificada por sus cualificaciones: mientras que todos los demás servidores públicos deben probar su capacidad para ejercer el poder, el rey está justificado por el hecho mismo de ser rey. Por decirlo en términos más contemporáneos, el aspecto performativo de las acciones del Estado está reservado para el rey: la burocracia prepara el contenido de la acción estatal, pero es la firma del rey la que la lleva a cabo, imponiéndola sobre la sociedad. Hegel era bien consciente de que solo esta distancia entre el «conocimiento» encarnado en la burocracia estatal y la autoridad del Amo encarnada en el Rey protege al cuerpo social ante la tentación «totalitaria»: lo que llamamos un «régimen totalitario» no es un régimen en el que el Amo impone su autoridad sin límites e ignora las sugerencias del conocimiento racional, sino un régimen en el que el Conocimiento (la autoridad racionalmente justificada) inmediatamente asume un poder «performativo»; Stalin no fue (no se presentaba como) un Amo, él era el más alto sirviente del pueblo, legitimado por su conocimiento y capacidades.

Esta idea de Hegel señala su posición única entre el discurso del Amo (la autoridad tradicional) y el discurso de la Universidad (el poder moderno justificado por razones o por el consentimiento democrático de sus sujetos):

Hegel reconocía que el carisma de la autoridad del Amo es un engaño, que el Amo es un impostor; es un Amo simplemente porque ocupa la posición de Amo (el hecho de que sus súbditos lo traten como un Amo). No obstante, Hegel era muy consciente de que, si uno intenta librarse de este exceso e imponer una autoridad autotransparente plenamente justificada por el conocimiento experto, el resultado es aún peor: en vez de estar limitada por el jefe simbólico del Estado, la «irracionalidad» se propaga por todo el cuerpo del poder social. La burocracia de Kafka es ese régimen de conocimiento experto privado de la figura del Amo; Brecht estaba en lo cierto cuando, como anotaba Benjamin en sus diarios, afirmó que Kafka es «el *único* escritor *genuinamente bolchevique* » [15] .

¿Es cínica la posición de Hegel? ¿No nos está diciendo que actuemos como si el monarca estuviera cualificado para gobernar por sus buenas cualidades, y nos anima a celebrar su gloria, etc., aunque sepamos bien que en sí mismo es un cero a la izquierda? No obstante, hay una brecha que separa a la posición hegeliana del puro cinismo: la apuesta hegeliana (¿utópica?) es que uno puede admirar a un monarca no por sus cualidades supuestas, sino en virtud de su mediocridad misma, como un representante de la fragilidad humana. Aquí, sin embargo, las cosas se complican: ¿no debería suplementarse el exceso situado en la cúspide del edificio social (el rey, el líder) por un exceso en su base, el de aquellos que no tienen lugar dentro del cuerpo social, lo que Rancière llama su «parte sin parte» y que Hegel llamaba *Pöbel* (plebe)? Hegel no advierte el modo en que la plebe, en su estatuto mismo de exceso destructivo de la totalidad social, su «parte sin parte», es la «determinación reflexiva» de la totalidad como tal, la encarnación inmediata de su universalidad, el elemento particular bajo cuya forma la totalidad social se encuentra a sí misma entre sus elementos, y como tal, el constituyente clave de su identidad [16] . Por esto mismo, Frank Ruda está plenamente justificado en leer los breves pasajes que Hegel dedica a la plebe en la *Filosofía del derecho* como un punto sintomático de toda su filosofía del derecho, cuando no de todo su sistema [17] . Si Hegel hubiera visto la dimensión universal de la plebe, habría inventado el síntoma (como hizo Marx, que vio en el proletariado la encarnación de los puntos irresolubles de la sociedad existente, la clase universal) [18] . En otras palabras, lo que hace del concepto de plebe algo sintomático es que describe un exceso «irracional» producido necesariamente por el Estado

moderno racional, un grupo de personas para las que no hay lugar dentro de la totalidad organizada, aunque formalmente pertenezcan a ella; como tales, ejemplifican a la perfección la categoría de universalidad singular (un singular que directamente da cuerpo a una universalidad, saltándose la mediación a través del particular):

> [§244] El hundimiento de una gran masa por debajo de la medida de un modo de subsistencia cierto, que se regula por sí misma como la necesaria para un miembro de la sociedad –y así a la pérdida del sentimiento del derecho, de la juridicidad y del honor de subsistir por actividad y trabajo propios– produce el engendramiento de la plebe, el cual a la vez acarrea de nuevo la mayor facilidad para concentrar riquezas desproporcionadas en pocas manos.

Podemos ver fácilmente aquí el vínculo entre el tema eminentemente político del estatuto de la plebe y el tema ontológico hegeliano de la relación entre universalidad y particularidad, es decir, el problema de cómo entender la «universalidad concreta» hegeliana. Si comprendemos «universalidad concreta» en el sentido habitual de la subdivisión orgánica del universal en sus momentos particulares, de modo que la universalidad no es una característica abstracta en la que los individuos directamente participen, y si la participación del individuo en el universal está siempre mediada por la red particular de determinaciones, entonces el concepto correspondiente de sociedad es el corporativo: la sociedad como un Todo orgánico en el que cada individuo debe encontrar su lugar particular, y en el que yo participo en el Estado al llevar a cabo mis tareas u obligaciones particulares. No hay ciudadanos como tales, uno debe ser miembro de un estamento particular (un granjero, un funcionario, la madre en una familia, profesor, artesano…) para contribuir a la armonía del Todo. Este es el Hegel bradleyano protofascista que se opone al liberalismo atomista (en el que la sociedad es una unidad mecánica de individuos abstractos) en nombre del Estado como organismo viviente en el que cada parte tiene su función. Dentro de este espacio, la plebe se muestra necesariamente como un exceso irracional, como una amenaza al orden social y su estabilidad, como renegados excluidos por la sociedad y por sí mismos de la totalidad social «racional».

¿Pero es realmente esto aquello a lo que apunta Hegel con su «universalidad concreta»? ¿No es el núcleo de la negatividad dialéctica el cortocircuito entre el género y (una de) sus especies, de modo que el género aparece como una de sus propias especies, opuesta a las otras, entrando en una relación negativa con ellas? En este sentido, la universalidad concreta

es precisamente una universalidad que se incluye a sí misma entre sus especies, bajo la forma de un momento singular que carece de contenido particular. En resumen, son precisamente aquellos que carecen de lugar propio dentro del Todo social (como la plebe) quienes representan la dimensión universal de la sociedad. Por esto la plebe no puede ser abolida sin transformar radicalmente toda la estructura social; Hegel es plenamente consciente de esto y es lo suficientemente coherente como para confesar que una solución para este «perturbador problema» es imposible, no por razones contingentes externas, sino por razones conceptuales estrictamente inmanentes. Mientras enumera una serie de medidas para resolver el problema (el control policial y la represión, caridad, exportación de la plebe a las colonias…), él mismo admite que estas son solo medidas paliativas secundarias que no pueden resolver realmente el problema; no porque el problema sea demasiado difícil (porque no hay riqueza suficiente en la sociedad para ocuparse de los pobres), sino porque hay demasiada riqueza; cuanto más rica es una sociedad, más pobreza produce:

> [§245] Si a las clases ricas se les impusiera la carga directa, o si existieran en otra propiedad pública los medios directos (ricos hospitales, fundaciones, conventos) de mantener en la situación de su modo ordinario de vida a las masas que caen en la miseria, estaría asegurada la subsistencia de los indigentes, sin ser mediada por el trabajo, lo que estaría en contra del principio de la sociedad civil y del sentimiento de sus individuos de su independencia y honor, o si ella fuese mediada por trabajo (por la oportunidad de este), aumentaría la cantidad de producciones, en cuya profusión y en la falta de consumidores adecuados, ellos mismos productores, consiste precisamente el mal, el cual se acrecienta solo de ambas maneras. Aquí se hace patente que la sociedad civil en medio del exceso de riqueza no es suficientemente rica, es decir, en su propia fortuna no posee suficiente para gobernar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe.

Nótese la finura del análisis de Hegel: señala que la pobreza no es solo una condición material, sino también la posición subjetiva de ser privado del reconocimiento social, razón por la que no es suficiente con proporcionar a los pobres lo suficiente mediante la caridad pública o privada; de este modo se ven todavía privados de la satisfacción de conducir autónomamente sus vidas. Es más, cuando Hegel señala que la sociedad –el orden social existente– es el espacio por excelencia en el que el sujeto encuentra su contenido sustancial y el reconocimiento, esto es, que la libertad subjetiva puede hacerse realmente existente solo en la racionalidad del orden ético universal, lo que se sugiere entre líneas es que aquellos que *no* encuentran este reconocimiento también tienen derecho a

rebelarse. Si una clase de personas es sistemáticamente privada de sus derechos, de su dignidad como personas, son *eo ipso* liberados de sus obligaciones para con el orden social, porque este orden ya no es su sustancia ética. El tono despectivo de las afirmaciones de Hegel sobre la «plebe» no deben cegarnos ante el hecho de que consideraba su rebelión plenamente justificada en términos racionales: la «plebe» es una clase de personas a quienes sistemáticamente, y no solo de un modo contingente, les es negado el reconocimiento por parte de la sustancia ética, de modo que no le deben nada a la sociedad, y están dispensados de cualesquiera obligaciones hacia ella.

La negatividad –el elemento no-reconocido del orden existente– se produce necesariamente, es inherente a él, pero no tiene lugar dentro del orden. Aquí, sin embargo, Hegel comete un error (según sus propios estándares): no propone la tesis obvia de que, como tal, la plebe debería representar inmediatamente la universalidad de la sociedad. En cuanto excluida, y al carecer del reconocimiento de su posición particular, la plebe es el universal como tal. Sobre este último punto al menos Marx estaba en lo cierto en su crítica de Hegel, y aquí es más hegeliano que el mismo Hegel; como es bien sabido, este es el punto de partida del análisis marxista: el «proletariado» designa este elemento «irracional» de la totalidad social «racional», su «parte sin parte» inexplicable, el elemento sistemáticamente generado por ella y al que simultáneamente se le niegan los derechos básicos que definen a esta totalidad; como tal, el proletariado representa la dimensión de universalidad, pues su emancipación solo es posible en/a través de la emancipación universal. En cierto modo, *todo* Acto es proletario: «Solo hay un síntoma social: cada individuo es efectivamente proletario, es decir, no dispone de un discurso por medio del cual pueda establecer un vínculo social» [19] . Solo desde esta posición «proletaria» en la que se carece de un discurso (y se ocupa el lugar de la «parte sin parte» dentro del cuerpo social existente) puede surgir el Acto.

¿Cómo, entonces, se relacionan los dos excesos (en lo más alto y en lo más bajo) entre sí? ¿No proporciona el vínculo entre los dos la fórmula del régimen autoritario populista? En su *Dieciocho Brumario*, un análisis del primer régimen de este tipo (el reinado de Napoleón III), Marx señalaba que mientras Napoleón III enfrentó a una clase contra la otra, robando de una para poder satisfacer a otra, la única clase auténtica que fundamentaba su gobierno era la plebe lumpenproletaria. De un modo similar, la paradoja del

fascismo es que defiende un orden jerárquico en el que «todo el mundo ocupa su lugar», mientras que su única base social auténtica es la turba plebeya (los matones de la SA y demás) –en él, el único vínculo directo de clase del Líder es el que le conecta con la plebe; solo entre la turba plebeya se sentía Hitler realmente «en casa».

Hegel es desde luego consciente de que la pobreza objetiva no es suficiente para generar plebe: esta pobreza objetiva debe ser subjetivizada, cambiada a una «disposición de la mente», experimentada como una injusticia radical en virtud de la cual el sujeto no siente ningún deber u obligación hacia la sociedad. Hegel no tiene ninguna duda de que esta injusticia sea real: la sociedad tiene el deber de garantizar las condiciones para una vida autónoma, digna, libre, para todos sus miembros. Estos son sus derechos, y si les son negados, entonces ellos tampoco tienen deberes hacia la sociedad:

> *Adición*
>
> El modo más bajo de subsistencia, el de los pobres, se hace por sí mismo; sin embargo, este mínimo es diferente en diferentes pueblos. En Inglaterra, el más pobre cree también tener su derecho: este es algo diferente que lo que satisface a los pobres en otros países. La pobreza en sí no convierte a ninguno en plebe: esta solo está determinada por el ánimo que se vincula con la pobreza, por la rebelión interna contra la riqueza, contra la sociedad, el gobierno, etc. Además, a ello está vinculado el que el hombre, el cual no puede prescindir de la contingencia, llega a ser despreocupado y gandul, como por ejemplo, los *lazzaroni* de Nápoles. Por tanto, en la plebe surge el mal porque no tiene el honor de hallar su subsistencia mediante su trabajo y, sin embargo, pide como derecho suyo hallar su subsistencia. Frente a la naturaleza ningún hombre puede sustentar un derecho, pero en situación de sociedad la carencia cobra en seguida la forma de una injusticia, que se hace a esta o a aquella clase. La importante cuestión de cómo sería remediada la pobreza es una cuestión relevante que agita y martiriza a la sociedad moderna.

Es fácil discernir la ambigüedad y oscilación en la línea argumentativa de Hegel. Parece culpar a los pobres por subjetivar su posición como plebe, por abandonar el principio de autonomía que obliga a los sujetos a asegurar su subsistencia mediante su propio trabajo, y por exigir que deberían recibir de la sociedad los medios para sobrevivir, por derecho. Entonces sutilmente cambia el tono, subrayando que, a diferencia de lo que ocurre en su relación con la naturaleza, el hombre puede reclamar sus derechos frente a la sociedad, y por ello la pobreza no es solo un hecho social, sino un mal que una clase le procura a la otra. Es más, hay un sutil *non sequitur* en el argumento: Hegel pasa directamente de la indignación de la plebe contra los ricos/la sociedad/el gobierno a su falta de autorrespeto; la plebe es

irracional porque exige una vida decente sin trabajar por ella, negando el axioma básico moderno de que la libertad y autonomía están basados en el trabajo de automediación. Consiguientemente, el derecho a subsistir sin trabajo

> solo puede parecer irracional porque [Hegel] vincula el concepto de derecho al concepto de libre voluntad, que solo puede ser libre si se convierte en un objeto para sí misma a través de la actividad objetiva. Reclamar un derecho a subsistir sin actividad y reclamar este derecho al mismo tiempo solo para uno mismo, según Hegel, equivale a reclamar un derecho que no tiene ni la universalidad ni la objetividad de un derecho. El derecho que la plebe reclama es para Hegel por lo tanto un *derecho sin derecho* y… define en consecuencia a la plebe como la particularidad que se desvincula también de la interrelación esencial de derecho y deber [20] .

Pero indignación no es lo mismo que falta de autorrespeto: no genera automáticamente la exigencia de recibir sustento sin trabajar para ello. La indignación también puede ser una expresión directa de autorrespeto: puesto que la plebe se produce necesariamente como parte del proceso social de la (re)producción de la riqueza, es la sociedad misma la que le niega el derecho a participar en el universo social de libertades y derechos; le es negado el derecho a tener derechos, pues el «derecho sin derecho» es efectivamente un meta-derecho o derecho reflexivo, un derecho universal a tener derechos, a poder actuar como un sujeto libre y autónomo. La exigencia de recibir un sustento sin trabajar es por lo tanto una (posiblemente superficial) forma de aparición de la exigencia más básica –y de ningún modo «irracional»– de tener la oportunidad de actuar como un sujeto libre y autónomo, y puesto que la plebe es excluida de la esfera universal de la vida autonóma libre, su exigencia es en sí misma universal. El «*derecho sin derecho* que exige la plebe contiene una dimensión universal latente y no es en sí mismo un mero derecho particular. En cuanto derecho particularmente articulado, es un derecho que potencialmente afecta a cualquiera y facilita la comprensión de una posible exigencia de igualdad más allá de las circunstancias estatales objetivamente existentes» [21] .

Hay una ulterior distinción clave que debe introducirse aquí, una distinción solo latente en Hegel (bajo la forma de la oposición entre los dos excesos de pobreza y riqueza) pero elaborada por Ruda: los miembros de la plebe (esos excluidos de la esfera de derechos y libertades)

> pueden diferenciarse estructuralmente en dos tipos: están los pobres y están los apostadores. Cualquiera puede convertirse en pobre de manera no-arbitraria, pero solo el que arbitrariamente

> decide no satisfacer sus necesidades y deseos egoístas mediante el trabajo puede convertirse en apostador. Se basa en el movimiento contingente de la economía burguesa y espera asegurar su propia subsistencia de un modo igualmente contingente; por ejemplo, ganando contingentemente dinero en el mercado de acciones [22] .

Los excesivamente ricos son también una especie de la turba plebeya, en el sentido de que ellos violan las reglas de (o se excluyen de) la esfera de deberes y libertades: no solo exigen que la sociedad provea para su subsistencia sin trabajar a cambio, sino que reciben esta provisión *de facto.* Por consiguiente, mientras que Hegel critica la posición de la plebe como la de una particularidad irracional que opone de manera egoísta sus intereses particulares a la universalidad existente y racionalmente organizada, esta diferenciación entre las dos plebes distintas demuestra que solo la plebe rica cae bajo el veredicto de Hegel: «Mientras que la plebe rica es, como Hegel afirma acertadamente, una plebe meramente particular, la plebe pobre contiene, contra el juicio de Hegel, una dimensión universal latente que ni siquiera es inferior a la universalidad de la concepción hegeliana de la ética» [23] .

Se puede demostrar entonces que, en el caso de la plebe, Hegel era incoherente respecto a su propia matriz del proceso dialéctico, regresando *de facto* del concepto auténticamente dialéctico de la totalidad a un modelo corporativista de la Totalidad social. ¿Es un simple fracaso empírico y accidental por parte de Hegel, hasta el punto de que podemos corregir este (y otros) puntos similares y, mediante esta corrección, redefinir el «auténtico» sistema hegeliano? La clave está, por supuesto, en que aquí también podríamos aplicar el manual dialéctico: tales fracasos locales a la hora de desplegar adecuadamente el mecanismo del proceso dialéctico son sus puntos sintomales inmanentes, indican una falla estructural mucho más esencial dentro del mismo mecanismo básico. En resumen, si Hegel hubiera articulado el carácter universal de la plebe, tendría que haber abandonado todo su modelo de Estado racional. ¿Significa esto que todo lo que nos queda por hacer aquí es dar el paso de Hegel a Marx? ¿Se resuelve la inconsistencia cuando reemplazamos a la plebe con el proletariado como «clase universal»? Así es como Rebecca Comay resume la limitación socio-política de Hegel:

> Hegel no es Marx. La plebe no es el proletariado, el comunismo no está en el horizonte, y la revolución no es una solución… Hegel no está preparado para ver en la contradicción de la sociedad civil la sentencia de muerte de la sociedad de clases e identificar al capitalismo como

> su propio enterrador, o ver en las masas desposeídas nada más que la fuente de una reacción ciega e informe, «elemental, irracional, bárbara y aterradora»… un enjambre cuya integración sigue siendo irrealizable e irrealizada, un «deber ser»… Pero la aporía, atípica de Hegel, apunta a algo inacabado o que ya tiembla dentro del edificio cuya construcción Hegel declara finalizada; un fracaso tanto de la realidad efectiva como de la racionalidad, que socava la solidez del Estado que en otras ocasiones celebra, en un lenguaje hobbesiano, como una divinidad terrenal [24] .

¿Se ve limitado Hegel por su contexto histórico, llegó demasiado pronto como para ver el potencial emancipatorio de la «parte sin parte», de modo que todo lo que pudo hacer fue registrar sinceramente las aporías sin resolver, o irresolubles, de su Estado racional? Quizá; pero la experiencia histórica del siglo XX , ¿acaso no ha problematizado la visión de Marx de la revolución? ¿No estamos hoy, en el mundo post-Fukuyama, exactamente en la misma situación que Hegel? Vemos «algo inacabado o que ya tiembla dentro del edificio» de un Estado de bienestar liberal-democrático que, en el momento utópico anunciado por Fukuyama en la década de 1990, pudo representarse como el «fin de la historia», como la mejor forma político-económica posible finalmente encontrada. Quizá, entonces, nos encontremos aquí una vez más con otro caso de no-sincronicidad: en cierto modo Hegel estaba más cerca de la meta que Marx, y finalmente fracasaron los intentos del siglo XX por realizar la *Aufhebung* de la rabia de las masas desposeídas en una voluntad del agente proletario para resolver el antagonismo social. El Hegel «anacrónico» es más contemporáneo nuestro que Marx.

Podemos ver entonces cuán equivocado estaba Althusser cuando, en su tosca oposición entre estructura sobredeterminada y totalidad hegeliana, redujo la última a una simple sincronicidad que llamó «totalidad expresiva»: para el Hegel de Althusser, toda época histórica está dominada por un principio espiritual que se expresa en todas las esferas sociales. Sin embargo, como demostró el ejemplo del desacuerdo temporal entre Francia y Alemania, la no-contemporaneidad es para Hegel un principio básico: Alemania estaba políticamente retrasada con respecto a Francia (donde tuvo lugar la revolución), y por eso solo podía trasladarla al dominio del pensamiento; sin embargo, la Revolución surgió en Francia solo porque la propia Francia estaba retrasada respecto a Alemania, es decir, porque Francia se había perdido la Reforma, que afirmaba la libertad interior y reconciliaba los dominios secular y espiritual. De modo que, lejos de ser una excepción o una complicación accidental, el anacronismo es la

«rúbrica» de la conciencia: «la experiencia está continuamente sobrepasándose a sí misma, perpetuamente exigiendo cosas que ella (es decir, el mundo) no está equipada para materializar y no está preparada para reconocer; y la comprensión llega inevitablemente tarde para marcar la diferencia, si acaso solo porque las apuestas ya han cambiado» [25] . Esta extemporaneidad anacrónica vale especialmente para las revoluciones: «La Revolución “francesa” que proporciona la medida de la extemporaneidad “alemana” es en sí misma intempestiva… No hay un tiempo correcto o “momento maduro” para la revolución (o no habría necesidad de uno). La revolución siempre llega demasiado pronto (las condiciones nunca están preparadas) y demasiado tarde (queda siempre detrás de su propia iniciativa)» [26] . Podemos ver ahora la estupidez de aquellos «marxistas críticos» que repiten el mantra de que el estalinismo surgió porque la primera revolución proletaria ocurrió en el lugar equivocado (en la Rusia semi-desarrollada, «asiática» y despótica, en vez de en Europa occidental); las revoluciones *siempre*, por definición, acaecen en el lugar y tiempo equivocados, siempre están «fuera de lugar». ¿Y no estuvo la Revolución francesa condicionada por el hecho de que, a causa de su absolutismo, Francia estaba rezagada respecto a Inglaterra en términos de modernización capitalista? ¿Pero es esta no-contemporaneidad irreductible? ¿No es el Saber Absoluto, el momento de conclusión del sistema hegeliano, el momento en que finalmente la historia se alcanza a sí misma, cuando el concepto y la realidad se superponen en una plena contemporaneidad? Comay rechaza esta lectura fácil:

> El Saber Absoluto es el desvelamiento de este retraso. Su mandato es hacer explícita la disonancia de la experiencia. Si la filosofía reclama universalidad, no es porque sincronice los calendarios o proporcione compensación intelectual por su propio retraso. Su contribución es más bien la de formalizar la necesidad del retraso, junto a las estrategias inventivas con las que tal retraso se ve invariablemente disfrazado, ignorado, embellecido o racionalizado [27] .

Este retraso (en última instancia no solo el retraso entre los elementos de la misma totalidad histórica, sino el retraso de la totalidad con respecto a sí misma, la necesidad estructural de que una totalidad contenga elementos anacrónicos que por sí solos hagan posible que se establezca a sí misma como totalidad) es el aspecto temporal de una brecha que impulsa el proceso dialéctico, y lejos de llenar esta brecha, el «Saber Absoluto» la hace visible como tal, en su necesidad estructural:

> El saber absoluto no es ni compensación, como en la amortización de una deuda, ni culminación: el vacío es constitutivo (lo que no significa que no esté sobredeterminado históricamente). En vez de intentar suturar la brecha a través de la acumulación de plusvalor conceptual, Hegel se dispone a desmitificar los fantasmas con los que intentamos llenarla [28] .

Ahí está la diferencia entre Hegel y el evolucionismo historicista: este último concibe el progreso histórico como sucesión de formaciones, cada una de las cuales crece, alcanza su cima, y después queda desfasada y se desintegra, mientras que para Hegel la desintegración es señal de «madurez», pues no hay momento de pura sincronicidad en la que forma y contenido se superpongan sin desfase.

Quizá debiéramos concebir la trinidad europea como un nudo borromeo de anacronismos: la excelencia ejemplar de cada nación (la economía política británica, la política francesa, la filosofía alemana) se fundamenta en un retraso anacrónico en otros dominios (la excelencia del pensamiento alemán es el resultado paradójico de su atraso político-económico; la Revolución francesa estaba fundamentada en el retraso del capitalismo, debido al absolutismo estatal francés, etcétera. En este sentido, la trinidad funcionaba como un nudo borromeo: dos naciones están vinculadas solo por la intermediación de una tercera (en la política, Francia vincula Inglaterra y Alemania, etcétera).

Deberíamos asumir el riesgo de dar un paso más y desmitificar el concepto mismo de pueblo histórico-universal: una nación que estaría destinada a encarnar el nivel que la historia universal ha alcanzado en determinado momento. Se afirma a menudo que, en China, si realmente odias a alguien la maldición que le lanzas es: «¡Ojalá vivas tiempos interesantes!». Hegel era plenamente consciente de que, en nuestra historia, los «tiempos interesantes» son efectivamente tiempos de agitación, guerra y luchas de poder, con millones de inocentes observadores que sufren las consecuencias: «La historia universal no es el teatro de la felicidad. Los periodos de felicidad son páginas en blanco, pues son periodos de armonía, periodos de carencia de oposición» [29] . ¿Deberíamos entonces concebir la sucesión de grandes naciones «históricas» que, pasándose la antorcha de una a otra, encarnan el progreso durante un periodo (Irán, Grecia, Roma, Alemania…) no como una bendición en la que una nación es temporalmente elevada al rango histórico-universal, sino más bien como la transmisión de una suerte de enfermedad espiritual contagiosa, una enfermedad a la que una nación solo puede sobrevivir pasándosela a otra

nación, una enfermedad que trae solo sufrimiento y destrucción al pueblo infectado con ella? Los judíos eran una nación normal que vivía en una feliz «página en blanco» de la historia hasta que, por razones desconocidas, Dios los eligió como su pueblo elegido, lo que solo les trajo dolor y diáspora; la solución de Hegel es que esta carga puede transferirse a otros, y se puede retornar a la feliz «página en blanco». O, por expresarlo en términos althusserianos, mientras que la gente vive como *individuos*, de vez en cuando algunos de ellos tienen la mala fortuna de ser interpelados como *sujetos* del gran Otro.

De modo que, volviendo a la plebe, podría decirse que la posición de la «plebe universal» captura perfectamente el aprieto en el que se encuentran los nuevos proletarios de hoy en día. En el *dispositif* marxista clásico de la explotación de clase, capitalista y trabajador se reúnen como individuos formalmente libres en el mercado, sujetos iguales del mismo orden legal, ciudadanos del mismo Estado, con los mismos derechos civiles y políticos. Hoy, este marco legal de igualdad, esta participación compartida en los mismos espacios civiles y políticos, se está disolviendo gradualmente con el ascenso de nuevas formas de exclusión sociopolítica: inmigrantes ilegales, habitantes de ciudades miseria, refugiados, etc. Es como si, paralelamente a la regresión de la ganancia a la renta, el sistema existente tuviera que resucitar formas premodernas de exclusión directa para poder seguir funcionando; ya no puede permitirse la explotación y la dominación en la forma de autoridad legal y civil. En otras palabras, mientras que la clase obrera clásica es explotada mediante su participación en la esfera de derechos y libertades –es decir, mientras que su esclavización *de facto* se materializa a través de la forma misma de su autonomía y libertad, mediante el trabajo que se realiza para procurar la mera subsistencia–, a la plebe de hoy se le niega incluso el derecho a ser explotada mediante el trabajo. Su estatus oscila entre el de una víctima a la que se le proporciona lo necesario mediante la caritativa ayuda humanitaria, y el de un terrorista que debe ser contenido o destruido; y, exactamente como es descrito por Hegel, a veces formulan sus exigencias como la demanda de subsistencia sin trabajo (como los piratas somalíes).

Deberíamos aproximar, como aspectos de la misma limitación, los dos temas sobre los que Hegel yerra (según sus propios estándares): la plebe y el sexo. Lejos de proveer la base natural de la vida humana, la sexualidad es el terreno sobre el que los humanos se distancian de la naturaleza: la idea de

perversión sexual o de una pasión sexual asesina es totalmente ajena al universo animal. Aquí Hegel no está a su propia altura: se limita a describir cómo, a través de la cultura, la sustancia natural de la sexualidad es cultivada, asumida, mediada; nosotros los humanos ya no hacemos el amor por la procreación, entramos en un complejo proceso de seducción y matrimonio en el que la sexualidad se convierte en una expresión del vínculo espiritual entre un hombre y una mujer, y así sucesivamente. Sin embargo, lo que Hegel obvia es cómo en los humanos la sexualidad no solo se transforma o civiliza, sino que, de manera mucho más radical, es *transformada en su misma sustancia:* ya no es la pulsión instintiva de reproducirse, sino una pulsión que se encuentra obstaculizada en relación a su objetivo natural (la reproducción) y de ese modo estalla en una pasión infinita, propiamente meta-física. El devenir-cultural de la sexualidad no es por lo tanto el devenir-cultural de la naturaleza, sino el intento de domesticar un exceso auténticamente in-natural de pasión sexual meta-física. Este exceso de negatividad puede discernirse en el sexo, y respecto a la plebe es esa «revoltosidad» descrita por Kant como la libertad violenta en virtud de la cual el hombre, a diferencia de los animales, necesita un amo. De modo que no es solo que la sexualidad sea la sustancia animal que es después «asumida» en modos y rituales civilizados, gentrificada, disciplinada, etc.; el exceso mismo de sexualidad, la sexualidad como Pasión incondicional que amenaza con reventar todos los correajes «civilizados» que la atan, es el resultado de la Cultura. En palabras del *Tristán* de Wagner: la civilización no es solo el universo del Día, los rituales y honores que nos comprometen, sino la Noche misma, la pasión infinita en la que los dos amantes quieren disolver su existencia cotidiana; los animales no conocen tal pasión. De este modo, la civilización/Cultura retroactivamente postula/transforma su propia presuposición natural, retroactivamente «desnaturaliza» la naturaleza misma; esto es lo que Freud llamaba el *Id,* la libido. Este es el modo en que, aquí también, al luchar contra su obstáculo natural, contra la sustancia natural opuesta, el Espíritu lucha consigo mismo, con su propia esencia.

Elisabeth Lloyd sugiere que el orgasmo femenino no tiene función evolutiva positiva: no es una adaptación biológica con ventajas evolutivas, sino un «apéndice», como los pezones masculinos [30] . En la etapa embrionaria de crecimiento, mujeres y hombres tienen la misma estructura anatómica durante los primeros dos meses, antes de que se asienten las

diferencias; el feto femenino adquiere la capacidad de tener orgasmos solo porque el masculino la necesitará después, del mismo modo que el masculino adquiere pezones solo porque el femenino los necesitará más tarde. Todas las explicaciones habituales (como la tesis de la «succión uterina»; el orgasmo causa contracciones que «succionan» el esperma y ayudan así a la concepción) son falsas: mientras que el placer sexual e incluso el clítoris *son* adaptativos, el orgasmo no lo es. El hecho de que esta tesis provocara escándalo entre las feministas es en sí misma una prueba del declive de nuestros estándares intelectuales: como si la superfluidad misma del orgasmo femenino no lo hiciera todavía más «espiritual»; no olvidemos que, según algunos evolucionistas, el lenguaje es un subproducto sin ninguna función evolutiva clara. Deberíamos estar atentos para no perdernos en este punto la conversión auténticamente dialéctica de la sustancia: el momento en el que el punto de partida sustancial inmediato («natural») no solo es manipulado, transformado, mediado/cultivado, sino transformado en su sustancia misma. No solo trabajamos sobre la naturaleza para transformarla; en un gesto de inversión retroactiva, la naturaleza cambia su «naturaleza» [31] . Por esta misma razón los católicos que insisten en que solo es humano el sexo destinado a la procreación, mientras que el emparejamiento por mero placer es bestial, se equivocan totalmente, y acaban celebrando la animalidad de los hombres.

¿Por qué el cristianismo se opone a la sexualidad, aceptándola como un mal necesario solo si sirve a su propósito natural de procreación? No porque en la sexualidad domine nuestra naturaleza inferior, sino precisamente porque la sexualidad compite con la espiritualidad pura como la actividad meta-física más primordial. La hipótesis freudiana es que el paso de los instintos animales (de aparearse) a la sexualidad en sí (a las pulsiones) es el paso fundamental del reino físico de la vida biológica (animal) a la meta-física, a la eternidad e inmortalidad, a un nivel que es heterogéneo respecto al ciclo biológico de generación y corrupción [32] . Platón ya era consciente de esto cuando escribía sobre Eros, el apego erótico a un cuerpo hermoso, como el primer paso en el camino hacia el Bien supremo; los cristianos perspicaces (como Simone Weil) encontraron en el deseo sexual un anhelo de Absoluto. La sexualidad humana se caracteriza por la imposibilidad de alcanzar su fin, y esta imposibilidad constitutiva la vuelve eterna, como en el caso de los mitos acerca de

aquellos grandes amantes cuyo amor persiste más allá de la vida y la muerte. El cristianismo concibe este exceso auténticamente meta-físico como una perturbación que debe ser eliminada, de modo que paradójicamente es el propio cristianismo (especialmente el catolicismo) el que quiere librarse de su competidor reduciendo la sexualidad a su función animal de procreación: el cristianismo quiere «normalizar» la sexualidad, espiritualizándola desde fuera (imponiendo sobre ella el envoltorio externo de la espiritualidad; el sexo debe tener lugar en una relación de amor y respeto al compañero, etc.), eliminando así su dimensión espiritual inmanente, la dimensión de pasión incondicional. Incluso Hegel sucumbe a este error cuando concibe la dimensión realmente humana-espiritual de la sexualidad solo en su forma cultivada o mediada, ignorando cómo esta mediación retroactivamente transustancia o perpetúa el objeto mismo de su mediación. En todos estos casos, el objetivo es librarse del doble siniestro de la espiritualidad, de una espiritualidad en su forma libidinal obscena, del exceso que absolutiza el instinto mismo en una pulsión eterna.

La limitación del concepto hegeliano de sexualidad es claramente discernible en su teoría del matrimonio (de su *Filosofía del derecho*), que sin embargo merece una lectura atenta: bajo la superficie de la noción burguesa del matrimonio, acechan numerosas implicaciones perturbadoras. Mientras que un sujeto entra en el matrimonio voluntariamente, rindiendo su autonomía por medio de su inmersión en la unidad inmediata o sustancial de la familia (que funciona respecto a su exterior como una sola persona), la función de la familia es el opuesto exacto de esta unidad sustancial: educar a aquellos nacidos en ella para abandonar su familia (paterna) y continuar su camino independientemente de ella. La primera lección del matrimonio es, por lo tanto, que el objetivo último de toda unidad ética sustancial es disolverse dando lugar a individuos que afirmarán su plena autonomía contra la unidad sustancial que les dio a luz.

Esta rendición de la individualidad autónoma es la razón por la que Hegel se opone a aquellos (incluyendo a Kant) que insisten en la naturaleza contractual del matrimonio: «el matrimonio, respecto a su fundamento esencial, no es la relación de un contrato, pues el matrimonio consiste en salir del punto de vista del contrato de la personalidad autónoma en su individualidad, para superarla. La identificación de las personalidades, por la cual la familia es una persona y los miembros de la misma accidentes (pero la sustancia es esencialmente la relación para sí misma de accidentes),

es el espíritu ético» (§163). Está claro en qué sentido el matrimonio es, para Hegel, «un contrato para trascender el punto de vista del contrato»: un contrato es un acuerdo entre dos o más individuos autónomos, cada uno de los cuales conserva su libertad abstracta (como en el caso del intercambio de mercancías), mientras que el matrimonio es un extraño contrato por el que las dos partes concernidas se obligan precisamente a abandonar o entregar su libertad y autonomía abstractas y subordinarlas a una unidad ética orgánica superior [33] .

La teoría de Hegel del matrimonio se formula contra dos oponentes: su rechazo de la teoría del contrato está vinculada a su crítica de la noción romántica del matrimonio, que concibe el apasionado apego amoroso de la pareja como su núcleo, de modo que la forma de matrimonio es en el mejor de los casos un mero registro externo de este apego, y en el peor, un obstáculo para el amor auténtico. Podemos ver cómo estas dos nociones se suplementan mutuamente: si el auténtico núcleo del matrimonio es el amor interior apasionado, entonces, desde luego, el matrimonio mismo no es sino un contrato externo. Para Hegel, por el contrario, la ceremonia externa precisamente no es meramente externa; en ella reside el núcleo ético del matrimonio:

> Si la conclusión del matrimonio como tal, la solemnidad, por la que la esencia de este enlace como algo moral, elevada por encima de la contingencia del sentimiento y de la inclinación particular, se expresa y se constata, se considera como una formalidad externa y como un simple y sedicente precepto civil, entonces nada queda de ese acto, sino quizá tener la finalidad de edificador y legalizador de la relación civil. O ser acaso el libre arbitrio meramente positivo de un precepto civil o eclesiástico, lo cual no solo sería indiferente a la naturaleza del matrimonio, sino que también, en cuanto pone un valor en esa conclusión formal, por el ánimo y a causa del precepto, y es considerado como condición previa de la recíproca y completa entrega, desuniría la disposición al amor y, como algo extraño, contradiría la intimidad de esa unión. Tal opinión, puesto que tiene la pretensión de dar el más elevado concepto de la libertad, la interioridad y la perfección del amor, niega antes bien lo ético del amor, la más alta represión y el replegamiento de la simple tendencia natural, los cuales ya están contenidos, de una manera natural, en el pudor, y son elevados mediante la conciencia espiritual más determinada a castidad y continencia. Además, mediante aquella concepción, queda excluida la determinación que consiste en que la conciencia, desde su naturalidad y subjetividad, se une al pensamiento de lo sustancial, y en vez de reservarse siempre lo contingente y arbitrario de la inclinación sensible, quita el enlace a esto arbitrario, y lo encomienda a lo sustancial y se compromete a los penates rebajando al momento sensible a un momento solo condicionado de lo verdadero y ético de la relación y conociendo al enlace como un enlace ético. El descaro, y el entendimiento que lo sustenta, es lo que no es capaz de concebir la naturaleza especulativa de la relación sustancial, a la cual corresponden no obstante el ánimo ético incorrupto como la legislación de los pueblos cristianos. (§164)

Siguiendo esta línea, Hegel rechaza la visión romántica de Schlegel y sus amigos, de que «la ceremonia del matrimonio es superflua y una formalidad que debería descartarse. Su razón es que el amor es, dicen, la sustancia del matrimonio, y que la celebración por lo tanto le resta valor. Rendirse al impulso sensual se representa aquí como algo necesario para probar la libertad e interioridad del amor; un argumento que no es desconocido para los seductores» (§164). Lo que la visión romántica ignora es que el matrimonio es «amor ético-legal *[rechtlich sittliche],* y esto elimina del matrimonio los aspectos transitorios, veleidosos y puramente subjetivos del amor». La paradoja aquí es que en el matrimonio «la unión sexual natural – una unión puramente interior o implícita y por esa misma razón existente como puramente externa– se transforma en una unión en el nivel de la mente, del amor autoconsciente»: la espiritualización del vínculo natural no es simplemente su internalización; más bien ocurre bajo la forma de su opuesto, de la externalización en una ceremonia simbólica:

> La declaración solemne del consentimiento para el nexo ético del matrimonio y el correspondiente reconocimiento y confirmación del mismo por la familia y la comunidad (que a este respecto intervenga la iglesia es una determinación posterior que no cabe desarrollar aquí) constituyen la conclusión formal y la realidad del matrimonio, de manera que este nexo se constituye como ético solo mediante la iniciación de esta ceremonia, como se constituye la consumación de lo sustancial mediante el signo, el idioma, en cuanto existencia empírica más espiritual de lo espiritual. (§164)

Aquí Hegel coloca en primer plano a la función «performativa» de la ceremonia del matrimonio: incluso si a los amantes les parece un mero formalismo burocrático, representa la inscripción de su vínculo sexual en el gran Otro, una inscripción que cambia radicalmente la posición subjetiva de las partes concernidas. Esto explica el hecho, bien conocido, de que la gente casada a menudo está más apegada a sus esposos de lo que (les) podría parecer: un hombre podrá tener amantes, puede incluso soñar con abandonar a su mujer, pero la ansiedad le impide hacerlo cuando la ocasión se le presenta; en resumen, estamos listos para engañar a nuestros cónyuges bajo condición de que el gran Otro no se entere (no lo registre). La última frase citada es muy precisa a este respecto: «El nudo está atado y se hace ético solo tras esta ceremonia, en la que, por medio del uso de signos, es decir, del lenguaje (la encarnación más espiritual del espíritu), lo sustancial en el matrimonio llega plenamente a ser». El paso de un vínculo natural a la autoconsciencia espiritual no tiene nada que ver con «consciencia interior»

y todo que ver con el registro «burocrático» externo, un ritual cuyo auténtico alcance puede ser desconocido por sus participantes, que puede que piensen que solo están interpretando una formalidad externa.

La característica clave del matrimonio no es el apego sexual, sino «el libre consentimiento de las personas… para devenir una sola persona, renunciar a su personalidad natural e individual para esta unidad de uno con el otro. Desde este punto de vista, su unión es una autorrestricción, pero de hecho es su liberación, porque en ella alcanzan su autoconsciencia sustantiva» (§162). En resumen, la auténtica libertad es la liberación de los apegos patológicos a objetos particulares determinados por el capricho y la contingencia. Pero Hegel aquí va hasta el final, hacia la inversión dialéctica de la necesidad en contingencia: superar la contingencia no quiere decir arreglar un matrimonio sobre la base de una cuidadosa examinación de las cualidades físicas y mentales del futuro cónyuge (como en Platón); se trata más bien de que en el matrimonio el cónyuge *es* contingente, y esta contingencia debería asumirse como necesaria. De modo que cuando Hegel aborda los dos extremos del matrimonio, los matrimonios concertados y los matrimonios basados en la atracción y el amor, sobre el terreno ético prefiere los primeros. En un extremo, que

> la disposición de los padres bienintencionados constituye el comienzo y surja la inclinación en las personas que llegan a estar determinadas a la unión del amor por el otro, de modo que ellas como está determinado allí, sean conocidas. El otro extremo consiste en que la inclinación aparezca primeramente en las personas como en *estos* particularizados infinitamente. Aquel extremo, o en general, el camino donde la decisión constituye el comienzo para el matrimonio y tiene como consecuencia a la inclinación, de manera que ambos están unidos ahora en el matrimonio efectivo, puede ser considerado incluso el camino más ético. (§162)

El final de la última frase merece la pena ser releído: «el camino donde la decisión constituye el comienzo para el matrimonio y tiene como consecuencia a la inclinación, de manera que ambos están unidos ahora en el matrimonio efectivo, puede ser considerado incluso el camino más ético»; en otras palabras, el matrimonio concertado es más ético no porque los parientes más ancianos y benevolentes pueden ver con mayor perspectiva y están en mejor posición que la joven pareja, cegada por sus pasiones, a la hora de juzgar si tienen las cualidades necesarias para lograr una vida feliz en común. Lo que hace más ético a este tipo de matrimonio es que, en este caso, la contingencia del cónyuge es directa y abiertamente asumida –yo soy simplemente informado de que se espera que elija

libremente como cónyuge de por vida a una persona desconocida que otros me imponen–. Esta libertad para elegir lo que es necesario es más espiritual porque el amor físico y los vínculos emocionales llegan como algo secundario: se siguen de la decisión abismal de casarse. Dos consecuencias se siguen de esta paradoja: no solo es la entrega de la libertad abstracta en el matrimonio una entrega doble (no solo entrego mi libertad abstracta acordando sumergirme en la unidad de la familia; esta entrega es solo formalmente libre, puesto que el cónyuge ante el que entrego mi libertad abstracta es de facto elegido por otros); es más, la entrega de mi libertad abstracta no es la única entrega implicada por el acto del matrimonio. Leamos cuidadosamente el siguiente pasaje:

> El matrimonio se diferencia del concubinato en que en este último se trata principalmente de la satisfacción del impulso natural, en tanto que en el matrimonio este es reprimido. Por esta razón en el matrimonio se habla sin sonrojos de sucesos naturales, los cuales producirían rubor en relaciones ilegítimas. Pero también por eso hay que estimar al matrimonio en sí como indisoluble, pues la finalidad del matrimonio es la finalidad ética, la cual se encuentra tan alta que cualquiera otra aparece en cambio débil y sometida a ella. El matrimonio no debe ser disuelto por la pasión, pues esta está subordinada a ella. Pero solo en sí es el matrimonio indisoluble, pues Cristo dice: «Solo por la dureza de vuestro corazón se concedió el divorcio». Ya que el matrimonio contiene el momento del sentimiento, él no es absoluto, sino lábil y tiene en sí la posibilidad de la disolución. Pero las legislaciones tienen que dificultar esta posibilidad hasta lo máximo y mantener en pie el derecho de la eticidad contra el capricho. (§163)

¿Qué entregamos en el matrimonio? [34] . En la medida en que en el matrimonio la atracción patológica y el deseo se asumen y subsumen dentro de un vínculo simbólico y así son subordinados al espíritu, la consecuencia es una suerte de *de-sublimación* del cónyuge: la presuposición implícita (mandato, más bien) de la ideología estándar del matrimonio es que, precisamente, no debería haber amor en él. La auténtica fórmula pascaliana del matrimonio no es por lo tanto: «¿No amas a tu compañero? Entonces cásate con él o ella, adopta los rituales de una vida compartida, ¡y el amor surgirá por sí mismo!» sino por el contrario: «¿Está demasiado enamorado de alguien? Entonces cásese, ritualice su relación para curarse del apego apasionado excesivo, reemplácelo por las costumbres aburridas cotidianas… y si no puede resistir la tentación de la pasión, siempre están los *affaires* extramaritales…». El matrimonio es por lo tanto un medio de re-normalización que nos cura de la violencia del enamoramiento; en euskera, el término para enamorarse es *maitemindu*, que traducido literalmente, significa «estar herido de amor». En otras palabras, lo que se

sacrifica en el matrimonio es el objeto –la lección del matrimonio es la del *Così fan tutte* de Mozart: el objeto reemplazable.

Lo que hace de *Così fan tutte* la ópera más desconcertante, incluso más traumática, de Mozart, es el carácter ridículo de su contenido: es casi imposible «suspender nuestra incredulidad» y aceptar la premisa de que dos mujeres no reconocen a sus amantes en los rostros disfrazados de los oficiales albaneses. No sorprende que a lo largo del siglo XIX la ópera se interpretara en una versión corregida para hacer más creíble la historia. Había tres tipos de corrección, que encajan perfectamente con los modos principales de negación freudiana de un cierto contenido traumático: (1) la puesta en escena sugería que las dos mujeres conocen todo el tiempo la identidad auténtica de los «oficiales albaneses», y simplemente fingen no saberlo para darles una lección; (2) las parejas reunidas del final no son las mismas parejas del comienzo; intercambian en sentido diagonal sus posiciones, de manera que, a través de la confusión de identidades, se establecen los vínculos de amor auténtico y natural; (3) de modo más radical, solo se usaba la música, con un libreto completamente diferente, que narraba una historia totalmente diferente.

Edward Said llamó la atención sobre las cartas de Mozart a su mujer Constanze del 30 de septiembre de 1790, es decir, en el momento en que estaba componiendo *Così fan tutte;* tras expresar su placer con la perspectiva de encontrarla pronto, continúa: «Si la gente fuera capaz de ver en mi corazón, debería estar casi avergonzado de mí mismo…». En este punto, como señala agudamente Said, uno habría esperado la confesión de algún sucio secreto privado (fantasías sexuales acerca de lo que haría con su mujer cuando finalmente se encontraran, etc.); sin embargo, la carta continúa: «todo es frío para mí –frío como el hielo» [35] . Es aquí cuando Mozart entra en el siniestro dominio de «Kant *avec* Sade», el dominio en el que la sexualidad pierde su carácter apasionado e intenso, y se convierte en su opuesto, un ejercicio «mecánico» de placer ejecutado con un frío distanciamiento, como el sujeto ético kantiano que cumple su deber sin ningún compromiso patológico. ¿No es esta la visión subyacente de *Così fan tutte:* un universo en el que los sujetos son determinados no por sus compromisos apasionados, sino por un mecanismo ciego que regula sus pasiones? Lo que nos impulsa a llevar *Così fan tutte* al dominio de «Kant *avec* Sade» es su insistencia en la dimensión universal ya indicada por el título: «están actuanto *todas* así», todas están determinadas por el mismo

mecanismo ciego. En resumen, Alfonso, el filósofo que organiza y manipula el juego de identidades intercambiadas en *Così fan tutte*, es una versión del pedagogo sadeano, que educa a sus jóvenes discípulos en el arte del libertinaje. Por tanto, es demasiado simple concebir esta frialdad como propia de la «razón instrumental».

El núcleo traumático de *Così fan tutte* reside en su radical «materialismo mecánico», en el sentido pascaliano aludido más arriba. Pascal aconsejaba a los no-creyentes: «¡Actúen como si creyeran, arrodíllense, sigan el ritual, y la fe vendrá por sí misma!». *Così fan tutte* aplica la misma lógica al amor; lejos de ser expresiones externas de un sentimiento interior, los gestos y rituales son los que generan el amor, de modo que: actúa como si estuvieras enamorado, sigue los procedimientos, y el amor surgirá por sí mismo. Los moralistas que condenan *Così fan tutte* por su supuesta frivolidad se equivocan de plano: *Così fan tutte* es una ópera «ética» en el estricto sentido kierkegaardiano de «etapa ética». La etapa ética se define por el sacrificio del consumo inmediato de la vida, de nuestro aferrarnos al momento fugaz, en nombre de alguna norma universal superior. Si el *Don Giovanni* de Mozart encarna la estética (como fue desarrollada por Kierkegaard mismo en su detallado análisis de la ópera en *O lo uno o lo otro*), la lección de *Così fan tutte* es ética. ¿Por qué? La clave de *Così fan tutte* es que el amor que une a las dos parejas al comienzo de la ópera no es menos «artificial», ni menos mecánicamente producido, que el enamoramiento de las hermanas con los amantes intercambiados y disfrazados de oficiales albaneses, que ocurre como resultado de las manipulaciones de Alfonso; en ambos casos se trata de un mecanismo que los sujetos aceptan de un modo ciego, como títeres. En ello consiste la «negación de la negación» hegeliana: en primer lugar percibimos el amor «auténtico» inicial; después, repentinamente, somos conscientes de que en realidad no hay diferencia entre los dos –el amor original no es menos «artificial» que el segundo–. La conclusión es que, puesto que un amor vale tanto como el otro, las parejas pueden volver a su arreglo marital inicial.

En términos lacanianos, el matrimonio sustrae del objeto (del amante) «lo que es en él/ella más que él/ella»: el *objet a*, el objeto-causa de deseo; y reduce al amante a un objeto ordinario. La lección matrimonial que se sigue del amor romántico es: ¿estás apasionadamente enamorado de esa persona? Pues cásate con ella y verás lo que es él o ella en la vida cotidiana, con sus tics vulgares y sus pequeñas mezquindades, la ropa interior sucia, los

ronquidos, etc. Aquí deberíamos ser muy claros: la función del matrimonio es vulgarizar el sexo, expulsar toda pasión auténtica y convertirlo en un deber aburrido. Y deberíamos incluso corregir a Hegel en este punto: el sexo en sí mismo es no natural, *la función del matrimonio consiste en reducirlo a un momento subordinado patológico/natural.* Hegel también debería ser corregido en la medida en que confunde idealización y sublimación: ¿y si el matrimonio es la prueba definitiva del amor auténtico en el que la sublimación sobrevive a la idealización? En la pasión ciega, la pareja no es sublimada, él o ella es simplemente idealizada; la vida matrimonial definitivamente des-idealiza a la pareja, pero no tiene necesariamente que de-sublimarla.

El viejo dicho «el amor es ciego, pero los amantes no» apunta hacia la estructura de la denegación: «sé muy bien (que la persona amada está llena de defectos), pero sin embargo (la amo plenamente)». La clave no está por tanto en que somos más realistas y cínicos de lo que podría parecer, sino en que cuando estamos enamorados, este realismo deviene inoperante: en nuestros actos seguimos a un amor ciego. En un viejo melodrama cristiano, un antiguo soldado temporalmente ciego se enamora de la enfermera que cuida de él, fascinado por su bondad, formando en su mente una imagen idealizada de ella; cuando esta ceguera se cura, ve que, en su realidad corporal, ella es fea. Consciente de que su amor no sobrevivirá al contacto extendido con esta realidad, y que la belleza interior de su alma era un valor mayor que su apariencia externa, intencionalmente se ciega mirando al sol durante demasiado tiempo, para que sobreviva su amor por la mujer. Si en algún momento hubo una falsa celebración del amor, esta es una de ellas. En el amor auténtico no se necesita de una idealización de su objeto, no es necesario ignorar las características discordantes del objeto: el antiguo soldado sería capaz de ver la belleza brillando a través de la propia «fealdad» de la enfermera.

Es fácil ver el paralelismo entre la plebe y el sexo: Hegel no reconoce en la plebe (en vez de en la burocracia estatal) a la «clase universal»; del mismo modo, no reconoce en la pasión sexual el exceso que no es ni cultura ni naturaleza. Aunque la lógica es diferente en cada caso (respecto a la plebe, Hegel ignora el exceso como tal, el socavamiento de la oposición naturaleza/cultura), los dos fracasos están vinculados, puesto que el exceso es el lugar de la universalidad, el modo en que la universalidad como tal se inscribe en el orden de su contenido particular.

El problema que subyace es el siguiente: el típico esquema «hegeliano» de la muerte (negatividad) como el momento subordinado o mediador de la Vida solo puede sostenerse si permanecemos dentro de la categoría de la Vida, cuya dialéctica es la de la Sustancia automediadora que retorna a sí misma desde su otredad. En el momento en que pasamos efectivamente de la Sustancia al Sujeto, de (el principio de) la Vida a (el principio de) la Muerte, no hay ninguna «síntesis» incluyente, la muerte en su «negatividad abstracta» sigue siendo siempre una amenaza, un exceso que no puede ser economizado. En la vida social, esto significa que la paz universal de Kant es una vana esperanza, que *la guerra* sigue siendo siempre una amenaza a la Vida organizada del Estado, y en una vida subjetiva individual *la locura* siempre acecha como una posibilidad.

¿Significa esto que volvemos al *topos* habitual del exceso de negatividad que no puede ser «asumido» en ninguna «síntesis» reconciliadora, o incluso a la ingenua visión engelsiana de la supuesta contradicción entre la apertura del «método» de Hegel y el cierre forzado de su «sistema»? Hay indicaciones que apuntan en esta dirección: como ha sido destacado por muchos comentaristas, los escritos políticos «conservadores» de Hegel en sus últimos años (como su crítica del *Reform Bill* inglés) delatan un miedo a cualquier desarrollo ulterior que afirme la libertad «abstracta» de la sociedad civil a expensas de la unidad orgánica del Estado y despeje así el camino para más violencia revolucionaria [36] . ¿Por qué Hegel dio un paso atrás, por qué no se atrevió a seguir su regla dialéctica básica, aceptando con valentía la negatividad «abstracta» como el único camino hacia una etapa superior de libertad?

Puede parecer que Hegel celebra el carácter *prosaico* de la vida en un Estado moderno bien organizado, donde las perturbaciones heroicas son superadas en la tranquilidad de los derechos privados y la seguridad de la satisfacción de las necesidades: la propiedad privada es garantizada, la sexualidad se ve restringida al matrimonio, el futuro está a salvo. En este orden orgánico, la universalidad y los intereses particulares se muestran reconciliados: se le concede su justo valor al «derecho infinito» de la singularidad subjetiva, los individuos ya no viven el orden objetivo del Estado como un poder ajeno que se inmiscuye en sus derechos, y reconocen en él la sustancia y marco de su misma libertad. Lebrun plantea aquí la profética pregunta: «¿Puede disociarse el sentimiento de lo Universal de

esta pacificación?» [37] . Contra Lebrun, nuestra respuesta debe ser: sí, y por esta razón la guerra es necesaria; en la guerra, la universalidad reafirma su derecho por encima de (y contra) la pacificación concreta-orgánica en la vida social prosaica. ¿No es la necesidad de la guerra por lo tanto la prueba definitiva de que, para Hegel, toda reconciliación está destinada a fracasar, y que ningún orden social orgánico puede contener efectivamente la fuerza de la negatividad abstracta-universal? Esta es la razón de que la vida social esté condenada a la «infinitud espuria» de una oscilación eterna entre la vida civil estable y la perturbación de los tiempos bélicos; el concepto de «demorarse en lo negativo» adquiere un significado más radical en este caso: no solo «pasar a través» de lo negativo, sino persistir en él.

Esta necesidad de la guerra debería vincularse a su opuesto: la necesidad de una rebelión que despierte de su complacencia al la estructura del poder, haciéndolo consciente tanto de su dependencia del apoyo popular como de su tendencia a priori a «alienarse» a sí mismo de sus raíces. O, como escribió notoriamente Jefferson, «una pequeña rebelión de vez en cuando es algo bueno»: «Es una medicina necesaria para la buena salud del gobierno. Dios no permita que estemos nunca veinte años sin tal rebelión. El árbol de la libertad debe refrescarse de vez en cuando con la sangre de patriotas y tiranos. Es su abono natural» [38] . En ambos casos, guerra y rebelión, se desata un potencial «terrorista»: en el primero, es el Estado el que desata la negatividad absoluta para despertar a los sujetos individuales de su complacencia particular; en el segundo, es el pueblo quien le recuerda al poder estatal la dimensión terrorista de la democracia, que sacude todas las estructuras estatales particulares. La belleza del jacobinismo es que, en su terror, juntaron estas dos dimensiones: el Terror fue simultáneamente el terror del Estado contra los individuos y el terror del Pueblo contra instituciones particulares del Estado o funcionarios que se identificaban excesivamente con sus posiciones institucionales (la objeción a Danton era simplemente que quería colocarse por encima de los demás). No es necesario añadir, de un modo propiamente hegeliano, que las dos dimensiones opuestas deben identificarse mutuamente; es decir, la negatividad del poder estatal contra los individuos tarde o temprano se vuelve inexorablemente contra (los individuos que ejercen) el poder estatal.

Respecto a la guerra, de nuevo Hegel no es plenamente coherente respecto a sus propias premisas teóricas: para ser coherente debería haber

llevado a cumplimiento el movimiento jeffersoniano; el obvio paso dialéctico de la guerra externa (entre estados) a la guerra «interna» (revolución, rebelión contra el poder estatal) como una explosión esporádica de negatividad que rejuvenece el edificio del poder. Por esta razón, al leer los famosos párrafos 322-324 de la *Filosofía del derecho,* en los que Hegel justifica la necesidad ética de la guerra, deberíamos ser muy cuidadosos y advertir el vínculo entre su argumentación en este punto y sus afirmaciones sobre la negatividad autorrelacionada, que constituye el núcleo mismo de un individuo libre y autónomo. Aquí Hegel simplemente aplica esta negatividad autorrelacionada básica, constitutiva de la libre subjetividad, a la relación entre estados:

> [§322] La individualidad, en cuanto ser-para-sí excluyente, aparece como relación con otros Estados, cada uno de los cuales es autónomo frente a los otros. Puesto que en esta autonomía el ser-para-sí del espíritu real tiene su existencia empírica, ella es la primera libertad y el honor supremo de un pueblo.
>
> [§323] En la existencia empírica aparece esta relación negativa del Estado consigo mismo, como relación de un otro con un otro y como si lo negativo fuera un algo externo. La existencia de esta relación negativa tiene, por tanto, la figura de un acontecer y del entretejimiento con acontecimientos accidentales que vienen de afuera. Pero ella es su momento propio supremo, su infinitud real como la idealidad de todo finito en él; el aspecto en el cual la sustancia en cuanto fuerza absoluta frente a todo singular y particular, frente a la vida, la propiedad y sus derechos, así como frente a los demás círculos, trae la nulidad de ellos a existencia empírica y a la conciencia…
>
> [§324]… Hay un cálculo muy avieso cuando, en la exigencia de este sacrificio, el Estado es considerado únicamente como sociedad civil, y como finalidad última suya, únicamente la garantía de la vida y la propiedad de los individuos, pues esta seguridad no es obtenida por el sacrificio de aquello que debe ser asegurado; por el contrario…
>
> La guerra, a la que no hay que considerar como mal absoluto y como una mera contingencia externa, la cual tiene su fundamento contingente y estaría en lo que se quiera: en las pasiones de los que detentan el poder o en los pueblos, en las injusticias, etc., en general en algo que no debe ser. A lo que es de la naturaleza de lo contingente, se opone lo contingente y precisamente ese destino es la necesidad, así como en general el concepto y la filosofía hacen desaparecer el punto de vista de la mera accidentalidad y en él reconocen, como la apariencia, su esencia, la necesidad. Es necesario que lo finito, la posesión y la vida, sea puesto como contingente, porque este es el concepto de lo finito. Por una parte, esta necesidad tiene la figura de una fuerza natural y todo finito es perecedero y transitorio. Pero en la esencia ética, en el Estado, esta fuerza es sustraída a la naturaleza, y la necesidad es elevada a obra de la libertad, a lo ético. Aquella transitoriedad llega a ser un transcurrir querido, y la negatividad que subyace como fundamento llega a ser individualidad propia sustancial de la esencia ética…
>
> En la paz se amplía más la vida civil, cada esfera se enclaustra en sí, y a la larga es un encenagamiento de los hombres; sus particularidades se harán rígidas y se osificarán. Pero para la salud se requiere la unidad del cuerpo, y si las partes se endurecen en sí, la muerte está allí. A menudo, se exige la paz eterna como un ideal al que tiene que dirigirse la humanidad. Kant propuso una liga de monarcas de ser aproximadamente tal institución. Únicamente el Estado es

> individualidad y en la individualidad está contenida esencialmente la negación. Por consiguiente, si también un número de Estados se convierten en una familia, esta unidad como individualidad tiene que crearse una oposición y engendrar un enemigo. De las guerras, los pueblos no solo resultan endurecidos, sino que naciones que son inconciliables en sí adquieren por la guerra hacia lo externo, tranquilidad en lo interno. Desde luego, por la guerra se produce inseguridad en la propiedad, pero esta inseguridad real es nada más que el movimiento el cual es necesario. Se oye hablar bastante en el púlpito de la inseguridad, la vanidad y la inconstancia de las cosas temporales, pero con ello cada uno piensa, aunque ello lo conmueva: sin embargo, yo conservaré lo mío. Pero ahora esta inseguridad se presenta realmente a la escena ahora en forma de húsares con relucientes sables y así es seriedad, pues se vuelve aquel conmovido discurso edificante, que predecía todo, en anatema sobre los conquistadores. Pero, no obstante, las guerras ocurren como ellas se encuentran en la naturaleza de las cosas; las semillas retoñan y el discurso enmudece ante el más solemne ciclo de la historia.

La función de lo que Hegel conceptualiza como la necesidad de la guerra es precisamente la repetida descomposición de los vínculos sociales orgánicos. Cuando, en su *Psicología de las masas y análisis del yo,* Freud subrayaba la «negatividad» de la disolución de los lazos sociales (*Thanatos* como opuesto a *Eros,* la fuerza del vínculo social), Freud (con sus limitaciones liberales) desechó demasiado rápido las manifestaciones de esta disolución como un fanatismo de la masa «espontánea» (como opuesta a las masas artificiales: la Iglesia y el Ejército). Contra Freud, deberíamos mantener la ambigüedad de este movimiento de disolución: es un grado cero que abre el espacio para la intervención política. En otras palabras, esta disolución es la condición prepolítica de la política, y respecto a ella toda intervención política en cuanto tal ya va «un paso demasiado lejos», comprometiéndose con un nuevo proyecto (o Significante-Amo) [39] . Hoy, este tema aparentemente abstracto es de nuevo relevante: la energía «disolvente» es en gran parte monopolizada por la Nueva Derecha (el movimiento *Tea Party* en EEUU, donde el Partido Republicano cada vez está más fracturado entre el Orden y su Disolución). Sin embargo, aquí también, todo fascismo es un signo de una revolución fracasada, y el único modo de combatir esta disolución derechista sería, para la izquierda, embarcarse en su propia disolución –y ya hay signos de ello (las grandes manifestaciones a lo largo y ancho de Europa en 2010, desde Grecia a Francia y el Reino Unido, donde las manifestaciones estudiantiles contra las tasas universitarias inesperadamente se volvieron violentas)–. Al afirmar la amenaza de «negatividad abstracta» contra el orden existente como una característica permanente que nunca puede ser *aufgehoben,* Hegel es más materialista que Marx: en su teoría de la guerra (y de la locura), es

consciente del repetido retorno de la «negatividad abstracta» que desata violentamente todos los lazos sociales. Marx vuelve a atar la violencia al proceso a partir del cual surge un Nuevo Orden (la violencia como la «partera» de la nueva sociedad), mientras que en Hegel, la disolución sigue sin asumirse.

Respecto a estas meditaciones «militaristas», no puede subrayarse lo suficiente su profunda dependencia de las ideas y matrices ontológicas de Hegel. Cuando Hegel escribe que la relación negativa del Estado consigo mismo (su autoafirmación como un agente autónomo cuya libertad se demuestra a través de su disposición para distanciarse a sí mismo de todo su contenido particular) «está encarnada en el mundo como la relación de un Estado con otro y como si lo negativo fuera algo externo», está evocando una figura dialéctica precisa, la de la unidad de contingencia y necesidad. La coincidencia de la oposición externa (contingente) y la autonegatividad inmanente (necesaria), la esencia más íntima de uno mismo, la relación negativa con uno mismo, debe aparecer como un obstáculo contingente externo, o una intrusión. Por esta razón, para Hegel, la «verdad» de la oposición contingente externa es la necesidad de la autorrelación negativa. Y esta coincidencia directa de opuestos, esta superposición directa (o cortocircuito) entre la internalidad extrema (la autonomía más íntima del Yo) y la externalidad extrema de un encuentro accidental, no puede «superarse»; los dos polos no pueden ser «mediados» en una unidad compleja y estable. Por esto mismo Hegel evoca sorprendentemente los «solemnes ciclos de la historia», dejando claro que no hay ninguna *Aufhebung* final: todo el complejo edificio de las formas particulares de la vida social debe arriesgarse una y otra vez; un recuerdo de que el edificio social es una entidad virtual frágil que puede desintegrarse en cualquier momento, no a causa de amenazas externas contingentes, sino a causa de su esencia más íntima. Este pasaje regenerador a través de la negatividad radical nunca puede «subsumirse» en una estructura social estable –una prueba, de ser necesaria, del *materialismo* de Hegel–. Esto es, la amenaza persistente de que una negatividad radical autonegadora amenazará y finalmente disolverá toda estructura social orgánica, apunta hacia la condición *finita* de todas estas estructuras: su estatuto es ideal-virtual, carecen de toda garantía ontológica, y siempre están expuestas al peligro de la desintegración, cuando, al activarse por una intrusión externa accidental, estalla su negatividad fundamentadora. La identidad de opuestos no

significa aquí que, de un modo idealista, el espíritu interior «genere» obstáculos externos que puedan parecer accidentales: los accidentes externos que causan guerras son genuinamente accidentales, pero la clave está en que, como tales, se hacen «eco» de la íntima negatividad que es el núcleo de la subjetividad.

[1] ¿No vale lo mismo también para la filosofía? ¿No es la meta final de un sistema filosófico el explicar al propio filósofo, construir una narración en la que el pensador es el personaje principal (de manera ejemplar, Hegel)? La crítica de Kierkegaard es que Hegel fracasa precisamente en esto.

[2] G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right,* trad. T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 185 [ed. cast.: *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho,* trad. Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 343].

[3] Karl Marx, *Critique of Hegel's «Philosophy of Right»,* trad. Annette Jolin y Joseph O'Malley, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 35, 40 [ed. cast.: *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel,* trad. José María Ripalda, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 107, 113].

[4] Nótese también la ironía de la situación: en la medida en que la brecha entre mi ser corporal inmediato y mi identidad simbólica es la brecha de la castración, ser reducido al pene es por excelencia la fórmula de la castración.

[5] En términos inherentemente filosóficos, podemos ver aquí cuán radical es Hegel en su afirmación de la contingencia: el único modo de superar la contingencia es a través de su redoblamiento.

[6] Jean-Claude Milner, *Clartés de tout,* París, Verdier, 2011, p. 54 [ed. cast.: *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao,* Buenos Aires, Manantial, 2012, p. 56].

[7] *Ibid.,* p. 60.

[8] Los marxistas que se burlaban de Hegel aquí pagaron el precio debido por esta negligencia: en los regímenes que se legitimaron como marxistas, emergió un líder que, de nuevo, no solo encarnaba directamente a la totalidad racional, sino que la encarnaba plenamente, como una figura de Conocimiento pleno, y no solamente como el idiota encargado solo de poner los puntos sobre las íes. En otras palabras, el líder estalinista *no* es un monarca, lo que hace de él algo aún peor.

[9] G. K. Chesterton, *Orthodoxy,* San Francisco, Ignatius Press, 1995, p. 116 [trad. Cristina Vega Solís].

[10] Descartes y otros «voluntaristas» estaban analizando esta paradoja cuando advirtieron que las leyes necesarias se mantienen en vigor a causa de una arbitraria decisión divina: 2 + 2 = 4 y no 5 porque Dios lo quiso así.

[11] Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life,* Nueva York, Touchstone, 1996, p. 506 [ed. cast.: *La peligrosa idea de Darwin. Evolución y significados de la vida,* trad. Cristóbal Pera Blanco-Morales, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000].

[12] Jean-Pierre Dupuy, *La marque du sacré,* París, Carnets Nord, 2008.

[13] Véase Claude Lefort, *Essais sur le politique,* París, Seuil, 1986 [ed. cast.: *Ensayos sobre lo político,* trad. Emmanuel Carballo Villaseñor, Jalisco, Editorial Universidad de Guadalajara, 1991].

[14] Véase Slavoj Žižek, *Looking Awry,* Cambridge (MA), MIT Press, 1991 [ed. cast.: *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular,* trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2000].

[15] Citado en Stathis Gourgouris, *Does Literature Think?,* Palo Alto, Stanford University Press, 2003, p. 179.

[16] Nótese la finura dialéctica de esta última característica: lo que «sutura» la identidad de una totalidad social como tal es el propio elemento «flotante», que también disuelve la identidad fija de cualquier elemento intrasocial. Se puede incluso establecer un vínculo entre el antisemitismo residual de Hegel y su incapacidad para pensar la repetición pura: cuando muestra este disgusto con los judíos, que pertinazmente se apegan a su identidad, en vez de «dejar atrás» ese disgusto, y como sí realiza con otras naciones, permitir que su identidad sea subsumida *(aufgehoben)* en el progreso histórico, ¿no está causado su disgusto por la percepción de que los judíos quedan atrapados en la repetición de lo mismo? Por lo demás, aquí me sitúo en franca solidaridad con Benjamin Noys, que, en su *The Persistence of the Negative* (Edimburgo, Edinburgh University Press, 2010), subraya y despliega el vínculo entre las vicisitudes del concepto «puramente filosófico» de la negatividad, y los desplazamientos y puntos muertos de la política radical: cuando se habla de negatividad, la política nunca está demasiado lejos.

[17] Me baso aquí en Frank Ruda, *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Londres, Continuum, 2011.

[18] Le debo esta expresión a Mladen Dolar.

[19] Jacques Lacan, «La troisième», *Lettres d'École freudienne* 16 (1975), p. 187.

[20] F. Ruda, *Hegel's Rabble*, cit., p. 132.

[21] *Ibid.*

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.*, p. 133.

[24] Rebecca Comay, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Palo Alto, Stanford University Press, 2011, p. 141.

[25] *Ibid.*, p. 6.

[26] *Ibid.*, p. 7.

[27] *Ibid.*, p. 6.

[28] *Ibid.*, 125.

[29] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Londres, Henry G. Bohn, 1861, p. 73; traducción modificada.

[30] Véase Elisabeth Lloyd, *The Case of the Female Orgasm*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2006.

[31] De un modo similar, una vez que entramos en el dominio de la sociedad civil legal, el anterior orden tribal de honor y venganza se ve privado de su nobleza y repentinamente aparece como un simple orden criminal.

[32] Esta es la razón de que el argumento católico de que el sexo sin procreación y cuyo objetivo no sea procrear es un acto animal, es un argumento erróneo: es verdad lo contrario; el sexo se espiritualiza solo cuando se abstrae de su fin natural y se convierte en un fin en sí.

[33] En un extraño giro argumentativo, Hegel deduce la prohibición del incesto del hecho mismo de que «el matrimonio resulta de la libre rendición de ambos sexos de su personalidad; una personalidad única de toda manera en cada una de las partes»: «Por consiguiente, no deben entrar en él dos personas idénticas en linaje que ya son conocidas y sabidas la una para la otra; pues los individuos en el mismo círculo de relaciones no tienen una personalidad especial propia en contraste con la de otros en el mismo círculo. Por el contrario, las partes deberían ser extraídas de familias separadas y sus personalidades deberían ser diferentes en origen» (§168).

[34] En este punto me apoyo en Jure Simoniti, «Verjetno bi pod drugim imenom dišala drugače», *Problemi* 1-2 (2010).

[35] Véase Edward W. Said, «Così fan tutte», *Lettre International* 39 (invierno de 1997), pp. 69-70.

[36] Hegel murió un año después de la Revolución francesa de 1830.

[37] Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, París, Seuil, 2004, p. 214.

[38] Citado a partir de Howard Zinn, *A People's History of the United States*, Nueva York, HarperCollins, 2001, p. 95 [ed. cast.: *La otra historia de los Estados Unidos*, trad. Toni Strubel, Hondarribia, Hiru, 1997].

[39] Badiou también salta demasiado directamente de la mera «vida animal» al Acontecimiento político, ignorando la negatividad de la pulsión de muerte que interviene entre los dos.

VII. Los límites de Hegel

Una lista

Comencemos *in medias res* y afrontemos la pregunta directamente: ¿puede Hegel pensar el concepto que, según Lacan, condensa todas las paradojas del campo freudiano, esto es, el concepto del *no-Todo* ? Si entendemos «Hegel» por la ridícula figura de manual, el idealista absoluto que con el lema «el Todo es lo verdadero» afirma integrar toda la riqueza del universo en la totalidad de la automediación racional, entonces la respuesta es, desde luego, un rotundo no. Si, por el contrario, tomamos en cuenta la auténtica naturaleza de la totalidad hegeliana (que designa un Todo *más* todos sus «síntomas», los excesos que no encajan en su marco, antagonismos que arruinan su consistencia, y demás) entonces la respuesta se difumina. Partamos de una lista improvisada de lo que Hegel «no puede pensar», en su mayor parte formada por conceptos elaborados por el psicoanálisis y el marxismo: la repetición; el inconsciente; la sobredeterminación; el *objet a;* el matema/letra (ciencia y matemáticas); *lalangue;* el antagonismo (paralaje); la lucha de clases; la diferencia sexual [1] . Si la examinamos más de cerca, sin embargo, resulta evidente que deberíamos ser muy precisos acerca de lo que Hegel «no puede hacer»: nunca es una cuestión de simple imposibilidad o incapacidad. Hay, en todos estos casos, una pequeña e imperceptible línea de separación que nos obliga a suplementar la afirmación de imposibilidad matizándola con un «sí, pero…»:

Hegel piensa la repetición, pero no una repetición pura no-productiva, no una repetición «mecánica» que solo busca más de lo mismo: su concepto de repetición siempre implica la asunción. A través de la repetición, algo es idealizado, y transformado, de una realidad contingente inmediata a una universalidad conceptual (César muere como una persona y se convierte en un título universal); a través de la repetición se confirma la necesidad de un acontecimiento (Napoleón tuvo que perder dos veces para entender el mensaje de que su tiempo había acabado, de que su primera derrota no fue solo un accidente). El hecho de que Hegel obvie el exceso de la repetición puramente mecánica no implica de ningún modo que esté excesivamente

centrado en lo Nuevo (el progreso que tiene lugar mediante una *Aufhebung* idealizadora); por el contrario, teniendo en cuenta que lo radicalmente Nuevo surge solo a través de la repetición pura, deberíamos decir que la incapacidad de Hegel para pensar la repetición pura es el anverso de su incapacidad para pensar lo radicalmente Nuevo, es decir, lo Nuevo que ya no está potencialmente en lo Viejo, pues ya solo queda la tarea de sacarlo a la luz mediante el trabajo del despliegue dialéctico.

Hegel también piensa lo inconsciente, pero es el inconsciente formal, la forma universal trascendental de lo que Yo estoy haciendo, como opuesta al contenido inmediato particular que es el centro de mi atención –por citar el ejemplo más elemental del comienzo de la *Fenomenología:* cuando digo «¡Ahora!» quiero decir este momento particular, pero lo que digo es cada *Ahora,* y la verdad está en mi proferencia–. El inconsciente freudiano es, por el contrario, el inconsciente de las asociaciones y vínculos contingentes particulares; por tomar un ejemplo clásico freudiano, cuando su paciente sueña acerca de un funeral al que acudió el día anterior, el «inconsciente» de su sueño era el hecho totalmente contingente de que, en el funeral, el soñador había encontrado un antiguo amor por el que todavía sentía algo.

Vinculado a esto mismo, en Hegel se daría la imposibilidad de pensar la sobredeterminación: Hegel puede pensarla, pero solo en el sentido formal de un género universal que se incluye a sí mismo entre su propia especie y en ella se encuentra a sí mismo en su «determinación oposicional». Lo que no puede pensar es la compleja red de vínculos particulares organizados sobre las líneas de condensación, desplazamiento, etc. En términos más generales, el proceso hegeliano siempre trata con (re)soluciones claras y radicales; le es totalmente ajena la lógica freudiana de los compromisos pragmáticos y oportunistas, en los que algo se rechaza, pero no del todo, puesto que retorna de manera cifrada; es racionalmente aceptado, pero aislado o neutralizado en todo su peso simbólico, etc. Obtenemos así una enloquecida danza de distorsiones que no siguen ninguna lógica clara y unívoca, sino que forman un collage de conexiones improvisadas. Recordemos el legendario caso del nombre de Signorelli, en *Psicopatología de la vida cotidiana:* Freud no podía recordar el nombre del pintor de los frescos de Orvieto y produjo como sustitutos los nombres de otros dos pintores, Botticelli y Boltraffio; su análisis del bloqueo saca a la luz las asociaciones significantes que vinculaban a Signorelli con Botticelli y Boltraffio (el pueblo italiano de Trafoi fue donde Freud recibió el mensaje

que le informaba del suicidio de uno de sus pacientes, que había estado luchando contra sus problemas sexuales; *Herr,* la palabra alemana para Señor –*Signor*–, está vinculada a un viaje a Herzegovina, donde un viejo musulmán le había dicho a Freud que si uno ya no puede practicar el sexo, entonces no hay razón para seguir viviendo). La compleja textura rizomática de tales asociaciones y desplazamientos no tiene una clara estructura triádica con una resolución final; el resultado de la tensión entre «tesis» (el nombre Signorelli) y «antítesis» (su olvido) es una formación de compromiso, en la que se recuerdan falsamente otros dos nombres en los que (y esta es su característica crucial) retorna de un modo aún más visible la dimensión en virtud de la cual Freud era incapaz de recordar a Signorelli (el vínculo entre sexo y muerte). No hay lugar para esta lógica en Hegel, que habría desechado el ejemplo de Freud como un juego de contingencias sin importancia. La freudiana negación de la negación no es una resolución radical de un callejón sin salida, sino que esencialmente es el «retorno de lo reprimido», y como tal es por definición una formación de compromiso: algo es afirmado y simultáneamente negado, desplazado, reducido, encriptado de una manera a menudo ridículamente *ad hoc.*

Hegel sí piensa una suerte de *objet a,* pero es meramente la singularidad contingente de la que pende la totalidad racional (así como el Estado pivota sobre el monarca) o el pretexto indiferente para entablar una lucha. Por ejemplo, un modo de que el sujeto demuestre su autonomía es estar listo para poner en riesgo todo, incluso la vida, por un objeto insignificante: aunque este objeto sea en sí mismo poco importante, su misma indiferencia señala que aquello sobre lo que versa la lucha es la dignidad y autonomía del sujeto, no sus intereses. Esto, sin embargo, no es todavía el resto material del que pende la consistencia misma del sujeto: Hegel propone la fórmula «el espíritu es un hueso», pero como contradicción absoluta, no como un pequeño fragmento de lo real que constituye la subjetividad.

Aunque uno encuentre en los textos de Hegel sorprendentes evocaciones de la *jouissance* (*Geniessen,* y no simplemente placer, *Lust*) –por ejemplo, para el creyente *Geniessen* es el auténtico objetivo de los rituales religiosos–, no hay espacio en su pensamiento para la *jouissance* como lo Real en cuanto sustancia (la única sustancia reconocida por el psicoanálisis). En la medida en que la *jouissance* es Real y la verdad es simbólica, debería añadirse que, en el espacio conceptual de Hegel, tampoco hay lugar para la brecha que separa a la verdad de lo Real –o como

afirmaba Lacan sucintamente: «¿Lo verdadero o lo real? En este nivel, todo está dispuesto como si estos dos términos fueran sinónimos. Pero lo incómodo es que no lo son… cuando estamos tratando con lo real, lo verdadero está en la divergencia» [2] .

Aquí (como en otros lugares), y como siempre ocurre en un reconocimiento errado auténticamente dialéctico, lo que Hegel no ve no es simplemente alguna dimensión poshegeliana que está totalmente más allá de su alcance, sino *la muy «hegeliana» dimensión del fenómeno analizado.* Por ejemplo, lo que Marx demuestra en *El Capital* es cómo la autorreproducción del capital obedece a la lógica del proceso dialéctico hegeliano de la sustancia-sujeto que retroactivamente postula sus propias presuposiciones. Marx designa el capital como *«automatischem Subjekt»,* o «sujeto automático», un oxímoron que unifica la subjetividad viviente y el automatismo muerto. Esto es el capital: un sujeto, pero un sujeto automático, no uno viviente. ¿Puede pensar Hegel esta «mezcla monstruosa», un proceso de automediación subjetiva y postulación retroactiva de las presuposiciones que, digamos, queda atrapado en una «infinitud espuria» sustancial, un sujeto que deviene él mismo una sustancia alienada? Quizá esta misma limitación valga también para la inadecuada comprensión hegeliana de las matemáticas, su reducción de estas a paradigma de la «infinitud espuria» abstracta. Hegel fue incapaz de ver que, al igual que con el movimiento especulativo del capital en Marx, las matemáticas modernas también despliegan la misma «mezcla monstruosa de infinitud buena e infinitud mala»: «la mala infinitud» de la repetición, combinada con la «auténtica infinitud» de las paradojas autorrelacionadas.

Ninguna ciencia moderna puede reducirse al formalismo matemático, puesto que siempre incluye también un mínimo de medición y comprobación empíricas, que introducen la contingencia –nadie sabe por adelantado qué mostrarán las mediciones–. Este elemento no está presente en la matemática, donde la contingencia está limitada a la selección o postulación de los axiomas con los que comienza el teórico, y todo lo que sigue son las consecuencias racionales de estos axiomas. Incluso una ciencia «abstracta» como la física cuántica, en la que la densa materialidad positiva se disuelve en la pura virtualidad de las ondas cuánticas, debe exponerse a sí misma a la medición. La ciencia moderna desde Galileo a la física cuántica se caracteriza por dos aspectos interconectados: la matematización (las afirmaciones que deben ser probadas son fórmulas

matematizadas) y un apoyo en la medición, que introduce un irreductible elemento de contingencia. Ambos aspectos implican lo real, carente de sentido, del infinito y silente universo: lo real de las fórmulas matematizadas igualmente mudas, lo real de la contingencia radical [3] . ¿Hay espacio para la ciencia moderna en Hegel? ¿No es su pensamiento el último gran intento de «subsumir» la ciencia empírico-formal bajo la Razón especulativa? El crecimiento explosivo de las ciencias naturales del siglo XVIII en adelante, ¿no se encuentra más allá del alcance del pensamiento de Hegel?

El tema de la naturaleza nos enfrenta con otro problema planteado por los críticos de Hegel. ¿No plantea la deducción de la naturaleza en Hegel un límite a esta retroactividad? ¿No es el paso de la lógica a la naturaleza un caso de externalización, un caso del concepto que postula su otredad? ¿No comienza Hegel con la lógica, con las categorías ideales, y después intenta «deducir» la realidad material de este reino de sombras? ¿No es un caso típico de mistificación idealista? El problema de este contraargumento es que llama a una puerta abierta: el propio Hegel explícitamente afirma que este «sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las esencialidades simples liberadas de toda concreción sensorial» [4] .

Hegel no es ningún idealista platónico para el que las Ideas constituyan un reino ontológico superior con respecto a la realidad material: forman un reino preontológico de sombras. Para Hegel, el espíritu tiene en la naturaleza su presuposición y es simultáneamente la verdad de la naturaleza, y como tal es el «primero absoluto»; la naturaleza, de este modo, «se desvanece» en su verdad, es «asumida» en la autoidentidad del espíritu:

> Esta identidad es la negatividad absoluta, porque el concepto encuentra en la naturaleza su *plena* objetividad externa, pero esto, esta externalización, ha sido asumida y ha devenido idéntica a sí. Al mismo tiempo, por lo tanto, el concepto constituye esta identidad *solo* como retorno a partir de la naturaleza [5] .

Nótese la precisa estructura triádica de este pasaje, en su modalidad «hegeliana» más ortodoxa: la *tesis* –el concepto encuentra en la naturaleza su *plena* objetividad externa–, la *antítesis* («pero») –esta externalidad se asume y a través de esta asunción el concepto adquiere su autoidentidad– y la *síntesis* («al mismo tiempo, por lo tanto») –el concepto constituye esta identidad *solo* como retorno a partir de la naturaleza–. Este es el modo en

que debería entenderse la identidad como negatividad absoluta: la autoidentidad del espíritu surge a través de esta relación negativa (asunción) de sus presuposiciones naturales, y esta negatividad es «absoluta» no en el sentido de que niega la naturaleza «absolutamente», y que la naturaleza desaparece «absolutamente» (totalmente) en ella, sino en el sentido de que la negatividad de la asunción es autorrelacionada, o dicho de otro modo, que el resultado de este trabajo de lo negativo es la autoidentidad positiva del espíritu. Las palabras clave del pasaje citado son: *plena* y *solo.* El concepto «encuentra en la naturaleza su *plena* objetividad externa»: no hay «otra» realidad objetiva, todo lo que «realmente existe» como realidad es naturaleza, el espíritu no es simplemente otra cosa que se añada a las cosas naturales. Por eso «el concepto constituye [su] identidad *solo* como retorno a partir de la naturaleza»: no hay ningún espíritu que preexista a la naturaleza, ningún espíritu que de algún modo se «externalice» en la naturaleza y después se re-apropie de esta realidad natural «alienada»; la naturaleza completamente «procesual» del espíritu (el espíritu es su propio devenir, el resultado de su propia actividad) significa que el espíritu es solo (es decir, *nada excepto*) su «retorno a sí mismo» a partir de la naturaleza. En otras palabras, «retornar a» es un acto completamente performativo: el momento del retorno crea aquello a lo que se retorna.

El paso de la naturaleza a la libertad puede expresarse en los términos de una inversión muy precisa de la relación dialéctica entre necesidad y contingencia: la «naturaleza» representa la *contingencia de la necesidad* (en la naturaleza, los acontecimientos ocurren necesariamente, siguiendo leyes inexorables; sin embargo, el hecho de que existan estas leyes –por qué esta ratio entre velocidad y masa, y no otra diferente– es completamente contingente, las cosas son simplemente así, no hay ningún «porqué»), mientras que «libertad» representa la *necesidad de la contingencia* (la libertad no es mera contingencia ciega, un acto no es libre solo porque es contingente, sino porque «podría haber decidido otra cosa»; en la auténtica libertad, mi decisión abismal/contingente fundamenta una nueva necesidad por sí misma, encarnada en la cadena de razones: actué de tal manera por tal razón…). Por decirlo de otro modo: en la naturaleza, la necesidad aparece (se hace efectivamente real) bajo la forma de la contingencia (la necesidad es la ley subyacente que regula lo que aparece como una interacción contingente caótica), mientras que en la libertad, la contingencia aparece (se hace efectivamente existente) bajo la forma de la necesidad (mi decisión

contingente es una decisión de fundamentar una nueva necesidad, la necesidad de un orden –ético– deontológico).

Necesidad y contingencia no solo se suplementan dialécticamente la una a la otra, sino que de un modo mucho más riguroso, se liberan en su propia esencia a través de la mediación de la libertad. La necesidad ciega está mejor expresada en la fórmula «Es así porque sí»; no hay más preguntas. $E = mc^2$ porque sí (como si estuviéramos tratando con una decisión contingente, puesto que todo lo que podemos añadir a la terquedad de los hechos es que «podrían –también– ser de otro modo»). La ciega necesidad natural es por lo tanto «radicalmente pasiva en relación consigo misma» [6] : está oprimida por su propia imposición, sin ningún espacio para relacionarse consigo misma –y, en virtud de esta imposición, coincide con su opuesto, con la contingencia–. De modo que, ¿cómo puede la necesidad librarse de esta contaminación de la contingencia ciega y postularse como verdadera necesidad? La respuesta de Hegel es: a través de la mediación de la libertad: «La necesidad no deviene *libertad* al desvanecerse, sino al *manifestarse* su identidad todavía *interior* » [7] . En este sentido la libertad es «necesidad concebida»: necesidad postulada como tal, concebida en… ¿en qué? *En su necesidad,* precisamente: concebida en su lógica interior, que la hace necesaria y no solo algo que «es así porque sí». La libertad es por lo tanto el «inter-», la brecha que separa la necesidad de sí misma. Inversamente, la contingencia, en su inmediatez como contingencia natural ciega, también coincide con su opuesto, la necesidad: que algo sea contingente en última instancia significa que lo es conforme a leyes naturales. La única manera de que la contingencia se deshaga de esta mancha de la necesidad y se postule (se manifieste) como verdadera contingencia es a través de la mediación de la libertad: solo en este caso la contingencia depende de la decisión contingente de un sujeto.

La contingencia por lo tanto no se opone externamente a la necesidad; es el resultado de la autorrelación de la necesidad: cuando la necesidad pierde su carácter inmediato-natural y se refleja como tal, adquiere una libertad que en su apariencia inmediata es contingencia, el abismo de «¡esto es así porque quiero, porque yo lo decidí!». Esta reflexión-hacia-sí equivale a la inscripción de la enunciación en el contenido enunciado: como vimos antes, cuando el monarca hegeliano proclama «¡Que así sea! ¡Lo quiero así!», este no es solo el momento del suplemento contingente que cierra la cadena de

la necesidad, sino que es simultáneamente el momento de enunciación respecto a una serie de afirmaciones: a través de su acto, las afirmaciones emitidas por la burocracia estatal adquieren poder performativo, adquieren realidad efectiva. El sentido común nos dice que cada afirmación debe ser enunciada para hacerse efectiva, y que el momento (y ubicación) de su enunciación es contingente; lo que la reflexión filosófica añade es la explicación de cómo este momento contingente no es simplemente externo, sino inmanente: la expresión contingente de una verdad necesaria señala la contingencia de esta misma verdad necesaria.

Debemos oponernos a cierta tendencia marxista, desde el joven Lukács hasta Kojève, que rechazaba la dialéctica de la naturaleza como un error: la filosofía de la naturaleza es una parte crucial e inmanente al sistema hegeliano. También es, con mucho, la parte más desacreditada de la filosofía de Hegel, el objeto de todas las bromas: desde la supuesta afirmación de Hegel de que «si la teoría no se ajusta a los hechos, tanto peor para los hechos» hasta la anécdota según la cual pretendió haber deducido la necesidad de la existencia de ocho planetas alrededor del sol, ignorando que los astrónomos ya habían descubierto el noveno (Neptuno). (Lo irónico es que hace más o menos una década los astrónomos cambiaron el estatuto de Neptuno al de satélite, y ya no es un planeta; así que de hecho Hegel tenía razón…) Lo que se le suele reprochar a Hegel es que trata de abolir la absoluta heterogeneidad del Otro, su carácter completamente contingente. Pero *sí* hay en Hegel un nombre para esta irreductible Alteridad contingente: la *naturaleza*. Es irreductible en el sentido de que, incluso si cada vez es más «conceptualizada» o mediada, continúa siendo el fondo irreductiblemente contingente de la historia humana. Esto para Hegel no supone ninguna dificultad: sencillamente la contingencia de la naturaleza significa, entre otras cosas, que no hay garantía de que un asteroide cualquiera no golpee la Tierra y nos mate a todos. La naturaleza es contingente, no hay ninguna gran Mente oculta que supervise lo que acaece y se asegure de que todo vaya bien.

Cuando Hegel define la naturaleza, no solo dice que es la Alteridad *de* la Idea, sino que es la Idea misma en su Alteridad; sin embargo, lo que este giro «idealista» significa es que esta Alteridad debe desplazarse hacia la naturaleza misma: la naturaleza no es solo el Otro de la Idea, sino Otra con respecto a sí misma. (De modo que, en la medida en que la Idea retorna a sí misma en el espíritu, debería plantearse la pregunta: ¿es el espíritu también

de algún modo «Otro con respecto a sí mismo»? Sí: precisamente es lo que llamamos habitualmente «segunda naturaleza», el espíritu petrificado en la sustancia espiritual.) Esta es la razón de que la naturaleza en su grado cero sea espacio: no solo Alteridad de la Idea (la Idea en su Alteridad), sino Alteridad con respecto a sí misma; una coexistencia de puntos (extensivamente, punto por punto), sin ningún contenido en ella, ninguna diferencia. Es la misma a lo largo de toda su pura in-diferencia extensiva. Lejos de ser el «misterio» de algo que contiene objetos, el espacio es literalmente la cosa más estúpida que hay. Y no es «asumida» en el sentido de que ya no esté ahí: ¡los objetos naturales que «asumen» el espacio siguen siendo objetos espaciales! Es en el quimismo, el magnetismo y después el organismo, cuando la espacialidad es negada y los objetos ya no son compuestos sin vida de partes-elementos; es el momento en el que obtenemos una unidad ideal «eterna» que no puede encontrarse en ningún punto determinado del espacio: no hay ningún «centro» de un organismo en algún punto del espacio. Aquí, quizá, Hegel apunta hacia la relatividad (se ha comentado que esta crítica del espacio newtoniano adelanta la crítica einsteniana): si el grado cero de la naturaleza es el espacio, entonces los objetos naturales deberían desarrollarse a partir del espacio, no ser concebidos como misteriosos fragmentos de materia que «entran» en el espacio desde no se sabe dónde. La única cosa que puede ocurrir en el espacio puro es la asimetría, su devenir des-homogeneizado, «curvado» –de modo que la idea de que la «materia» es el efecto del espacio curvado está implícita en la teoría hegeliana del espacio.

Incluso un dialéctico tan perspicaz como Jameson cae aquí en una trampa, en su argumento despectivo sobre el concepto de vida hegeliano: «en cuanto predarwinista, es probablemente demasiado metafísico y epistemológico (la forma más alta de la unidad de sujeto y objeto) como para ser de interés hoy en día» [8] . ¿Qué ocurre con las teorías biológicas recientes que se centran en la autorreferencialidad (trazando una línea entre el dentro y el afuera) como una característica constitutiva del proceso de vida, y que a menudo se interpretan como pasajes literales de la *Naturphilosophie* de Hegel? Sin embargo, aun cuando al leer la filosofía de la naturaleza de Hegel se tropiece uno con muchas perlas inesperadas (su crítica de Newton apunta sorprendentemente hacia Einstein; su teoría de la vida prefigura increíblemente las teorías de la autopoiesis; etc.), lo importante sigue siendo que su tono es totalmente inadecuado en relación

con las dos características clave de la ciencia galileana moderna: la formalización matemática y la apertura hacia la contingencia de la medición (experimental). Como Popper dejó meridianamente claro, el núcleo mismo del método científico moderno reside en su esfuerzo por formular una precisa disposición experimental capaz de falsar una hipótesis previa –y sencillamente en Hegel no hay lugar para este tipo de concepciones.

Esta incapacidad de Hegel para pensar la formalización matemática es el anverso de su incapacidad para pensar el espacio sobredeterminado de lo que Lacan llamó *lalangue*. Lo que ocurre en el último Lacan es el paso de (o la división de) la unidad del pensamiento conceptual a (en) la dualidad de *matema y lalangue:* por un lado, las fórmulas y esquemas lógicos y matemáticos (fórmulas de sexuación, los cuatro discursos, etc.); por la otra, la explosión de juegos de palabras y otras formas de discurso poético –un movimiento impensable para Hegel, que insiste en la prioridad del pensamiento conceptual [9] .

Necesidad como contingencia autoasumida

¿Y si la crítica de Hegel por parte de Kierkegaard, que explora interminablemente todas las variaciones posibles de este motivo de la contingencia irreductible, se apoya en una malinterpretación fatal de la idea fundamental de Hegel? Lo primero que sorprende es que la crítica de Kierkegaard está basada en la oposición (¡totalmente hegeliana!) entre pensamiento «objetivo» y «subjetivo»: «Mientras que el pensamiento objetivo traduce todo en resultados… el pensamiento subjetivo procesualiza todo y omite el resultado… porque un individuo existente está constantemente en proceso de llegar a ser» [10] . Para Kierkegaard, obviamente, Hegel representa el logro final del «pensamiento objetivo»: él «no entiende la historia desde el punto de vista del devenir, sino que con la ilusión apegada a lo pasado entiende la historia desde el punto de vista de una finalidad que excluye todo devenir» [11] . Aquí habría que ser muy cuidadosos para no ignorar aquello que Kierkegaard nos señala: para él, solo la experiencia subjetiva está efectivamente «en devenir», y cualquier noción de la realidad objetiva como un proceso con final abierto y sin ninguna finalidad fija todavía permanece dentro de los márgenes del ser. ¿Pero por qué? Porque cualquier realidad objetiva, por «procesual» que sea,

está por definición plenamente constituida ontológicamente, está presente como un dominio positivamente existente de objetos y sus interacciones; solo la subjetividad designa un dominio que *en sí mismo* está «abierto», marcado por un fracaso ontológico *inherente:*

> Una vez que una existencia particular ha sido relegada al pasado, está completa, ha adquirido finalidad, y en esa medida se ve sometida a una aprehensión sistemática… ¿pero para quién es sometida? Cualquiera que sea un individuo existente no puede alcanzar esta finalidad al margen de la existencia que corresponde a la eternidad en la que el pasado ha entrado [12] .

¿Y si, pese a todo, Hegel hace en realidad justo lo contrario? ¿Y si la apuesta de su dialéctica no es la de adoptar el «punto de vista de la finalidad» hacia el presente, viéndolo como si ya fuera pasado, sino precisamente *reintroducir la apertura del futuro en el pasado, captar aquello-que-era en su proceso de devenir,* ver el proceso contingente que generó la necesidad existente? ¿No es esta la razón de que debamos concebir el Absoluto «no solo como Sustancia, sino también como Sujeto»? Esta es la razón de que el idealismo alemán explorase las coordenadas de la típica ontología aristotélica, estructurada alrededor del vector que va de la posibilidad hacia la realidad efectiva. En contraste con la idea de que toda posibilidad tiende a hacerse plenamente real, debería concebirse el «progreso» como el movimiento de restaurar la dimensión de la potencialidad a la mera realidad efectiva, de desenterrar, en el corazón mismo de la realidad efectiva, una secreta tendencia hacia la potencialidad. Recordemos el concepto de Walter Benjamin de la revolución como una redención mediante la repetición del pasado: respecto a la Revolución francesa, la tarea de una auténtica historiografía marxista no consiste en describir los acontecimientos del modo en que son realmente (y explicar cómo estos acontecimientos generaron las ilusiones ideológicas que los acompañaron); la tarea es más bien la de desenterrar la potencialidad oculta (el potencial emancipatorio utópico) que fue traicionado en la realidad efectiva de la revolución y en su resultado final (el auge del utilitario capitalismo de mercado). La intención de Marx no es burlarse de las desaforadas esperanzas revolucionarias de los jacobinos y señalar cómo su encendida retórica emancipatoria era solo un medio utilizado por la «astucia de la Razón» histórica para instalar la vulgar realidad comercial capitalista; su intención era explicar cómo estas potencialidades radical-emancipatorias continúan «insistiendo» como «espectros» históricos que acosan a la

memoria revolucionaria exigiendo su despliegue, de modo que la revolución proletaria por venir tendrá que redimir (dejar que descansen en paz) estos fantasmas pasados. Estas versiones alternativas del pasado que persisten en una forma espectral constituyen la «apertura» ontológica del proceso histórico, como estaba –de nuevo– claro para Chesterton:

> Las cosas que pudieron ser no están presentes ni siquiera en la imaginación. Si alguien dice que el mundo sería ahora mejor si Napoleón no hubiera caído, sino que hubiera establecido su dinastía imperial, la gente experimenta un sobresalto ante esa posibilidad. Esa idea es nueva para ellos. Sin embargo, hubiera evitado la reacción prusiana; hubiera salvado la igualdad y la Ilustración sin un mortal enfrentamiento con la religión; hubiera unificado Europa y quizá hubiera evitado la corrupción parlamentaria y las venganzas fascistas y bolcheviques. Pero, en esta edad de librepensadores, las mentes de los hombres no son realmente libres para tener semejantes pensamientos.
>
> De lo que me quejo es que, aquellos que aceptan el veredicto del destino de esta manera, lo aceptan sin saber por qué. Por una curiosa paradoja, aquellos que de ese modo asumen que la historia siempre tomó el giro adecuado son generalmente la misma gente que no cree que hubiera ninguna providencia especial que la guiara. Los mismos racionalistas que se mofan del juicio por combate del viejo orden feudal aceptan, de hecho, un juicio por combate como la manera de decidir toda la historia humana [13] .

Esto no significa que en una repetición histórica en el sentido benjaminiano, simplemente volvamos al momento abierto de la decisión y esta vez hagamos la elección adecuada. Lo que nos enseña la repetición es más bien que nuestra primera elección era la errónea, y de manera necesaria, por una razón muy precisa: la «elección adecuada» solo es posible la segunda vez, pues solo la primera elección crea en su error las condiciones para la elección correcta. La noción de que podríamos haber tomado la decisión adecuada la primera vez, pero simplemente lo echamos a perder por accidente, es una ilusión retroactiva. Una referencia a Georg Büchner puede ser de alguna ayuda aquí, en concreto su concepción del Destino como aquello que predetermina nuestras vidas; no hay voluntad libre, «el individuo no es más que una espuma sobre la ola» (tal como escribió en una carta a su prometida, en 1833): «La palabra *debe* es una de las maldiciones con las que se bautiza a la humanidad. El dicho “Vendrán las ofensas; pero maldito aquel del que provienen” es aterrador. ¿Qué hay en nosotros que miente, asesina, roba? Ya no me interesa continuar este pensamiento» [14] . Lo que aterrorizaba a Büchner era el hecho de que, aunque nuestros actos estén predeterminados, nos consideramos totalmente responsables por ellos. Se trata de una paradoja resuelta por Kant y

Schelling con la hipótesis de un acto trascendental atemporal por medio del cual cada uno de nosotros siempre ha elegido ya nuestro carácter eterno: lo que vivimos como destino es nuestra «naturaleza», el resultado de una elección inconsciente. Y es solo llegados a este punto cuando comienza la auténtica dialéctica de la libertad y la necesidad, de la elección y la determinación.

La «dialéctica» de sentido común de la libertad y la necesidad concibe su articulación en el sentido de las famosas líneas del comienzo del *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* de Marx: «Los hombres hacen su historia, pero no la hacen como desearían; no la hacen bajo circunstancias elegidas deliberadamente, sino bajo circunstancias que ya existen, dadas y transmitidas desde el pasado» [15] . Estamos parcial pero no totalmente determinados: tenemos un espacio de libertad, pero dentro de las coordenadas impuestas por nuestra situación objetiva. Lo que no llega a tomar en cuenta esta concepción es el modo en que nuestra libertad (actividad libre) crea retroactivamente («postula») sus condiciones objetivas: estas condiciones no están simplemente dadas, emergen como presuposiciones de nuestra actividad. (Y viceversa: el espacio de nuestra libertad está sostenido por la situación en la que nos encontramos). El exceso es por lo tanto doble: no solo somos menos libres de lo que pensamos (los límites de nuestra libertad están predeterminados), sino que simultáneamente somos más libres de lo que pensamos («postulamos» libremente la necesidad misma que nos determina). Esta es la razón de que, para llegar a nuestra libertad «absoluta» (la postulación libre de nuestras presuposiciones), debemos pasar a través del determinismo absoluto.

En la *Ciencia de la lógica*, Hegel deja claro su rechazo de la tesis sobre la «nariz de Cleopatra» (lo que podríamos llamar hoy la tesis del «efecto mariposa», la idea de que pequeños accidentes pueden cambiar el curso de la historia universal, del mismo modo que la belleza contingente de la nariz de Cleopatra cambió el curso de la historia de la Roma antigua), ¿no sugiere esto una minimización del papel de la contingencia en la historia? Para Hegel, el error de este razonamiento implica la «aplicación inadmisible» de un concepto mecánico de causalidad a procesos a gran escala en la vida orgánica o espiritual: la «broma típica» de que, en la historia, grandes efectos pueden resultar de causas ridículamente pequeñas es «un ejemplo de la transformación que el espíritu impone sobre lo externo; pero, por esta misma razón, lo externo no es una *causa en el proceso;* en otras palabras, la

transformación misma asume la relación de causalidad» [16] . Deberían leerse estas líneas muy de cerca, y no como un desprecio simplista de la causalidad mecánica externa. ¿Qué quiere decir aquí Hegel con «transformación»? Recordemos el caso del lenguaje: el líder afirma una simple palabra («sí» o «no»), y el resultado puede ser una gran guerra con cientos de miles de muertos –desde el punto de vista mecanicista externo, la vibración de unos pocos sonidos (una voz humana que pronuncia una pequeña palabra) «causó» una concatenación de acontecimientos, llevando a miles de muertes, y en cierto modo esto es cierto, pero solo si tomamos en consideración la «conversión» que hace, de los elementos materiales, los portadores y transmisores del significado de un modo que no tiene nada que ver con su pequeño resto de realidad material inmediata. En este sentido, la relación de causalidad es «asumida»: negada, pero mantenida y elevada a un nivel superior, pues la causalidad ya no es la causalidad mecánica inmediata (como la famosa bola de billar que golpea a otra bola), sino una causalidad mediada por el sentido. Pero en todo esto deberíamos tener en cuenta que todo el proceso también tiene que tener lugar en el nivel de la materialidad inmediata: hay significado, pero este significado puede ejercer su poder causal «superior» solamente en la medida en que se materializa en sonidos o letras, no tiene existencia «pura» por sí mismo [17] .

¿Cuál es, entonces, la idea central de la dialéctica hegeliana de necesidad y contingencia? No solo deduce Hegel (de manera bastante coherente con sus premisas) la *necesidad de la contingencia* –es decir, cómo la Idea se externaliza a sí misma necesariamente (adquiere realidad) en fenómenos que son genuinamente contingentes–, sino que también (y este aspecto a menudo es ignorado por muchos comentaristas) desarrolla la tesis opuesta –y teóricamente mucho más interesante– de la *contingencia de la necesidad*. Esto es, cuando Hegel describe el desarrollo a partir de la apariencia «externa» contingente hacia la esencia «interna» necesaria, la «autointernalización» de la apariencia mediante la autorreflexión, no está describiendo con ello el descubrimiento de alguna Esencia interior preexistente, algo que ya estaba ahí (esto mismo habría sido una «reificación» de la Esencia), sino un proceso «performativo» de construir (formar) aquello que es «descubierto». Como afirma el propio Hegel en su *Lógica*, en el proceso de reflexión el «retorno» al Fundamento perdido u oculto produce aquello a lo que retorna. La necesidad interna es la unidad

de sí misma y su opuesto, la contingencia –postulando necesariamente la contingencia como su momento–; pero la contingencia es también la unidad incluyente de sí misma y su opuesto, la necesidad; dicho de otro modo, *el proceso mismo a través del cual surge la necesidad a partir de la necesidad es un proceso contingente.*

Podríamos expresarlo también en los términos de la dialéctica de la ontología y la epistemología: si necesidad es la unidad incluyente de necesidad y contingencia, entonces la necesidad (gradualmente descubierta por nuestra cognición como el concepto subyacente a la multiplicidad contingente fenoménica) debe estar ahí desde el comienzo, esperando a ser descubierta por nuestra cognición. En resumen, en este caso se cancela la idea central de Hegel (claramente formulada por primera vez en su Introducción a la *Fenomenología*) de que nuestro camino hacia la verdad es parte de la verdad misma, y regresamos al habitual concepto metafísico de la Verdad como un En-sí sustancial, independiente de la aproximación del sujeto. Solo si la unidad incluyente es contingente podemos afirmar que el descubrimiento de la verdad necesaria por parte del sujeto es a la vez la constitución (contingente) de esta verdad, o por parafrasear a Hegel, el retorno mismo a (el redescubrimiento de) la Verdad eterna, genera esta Verdad. De modo que, lejos de ser un «esencialista» que desarrolla todo el contenido a partir del autodespliegue necesario del concepto, Hegel es –por usar los términos actuales– el gran pensador de la autopoiesis, del proceso de surgimiento de características necesarias a partir de la contingencia caótica, el pensador de la autoorganización gradual de la contingencia, del ascenso gradual del orden a partir del caos.

¿Cómo puede entonces surgir la necesidad a partir de la contingencia? El único modo de evitar el oscurantismo de la «propiedades emergentes» es traer de vuelta la negatividad: en su momento más radical, la necesidad no es un principio positivo de regularidad que supera a la contingencia, sino el anverso negativo de la contingencia: lo que es «necesario» por encima de todo es que toda entidad particular contingente encuentre su verdad en su autocancelación, en su desintegración o muerte. Imaginemos una entidad que persiste en su singularidad, emprendiendo la tarea de imponerse como una necesidad duradera –la necesidad real es la negatividad que destruye esta entidad–. Esta es la necesidad universal hegeliana en su realidad efectiva: el poder negativo que lleva toda particularidad a su verdad, por medio de su destrucción. La necesidad por lo tanto no es sino la «verdad»

de la contingencia, la contingencia llevada a su verdad por medio de su (auto)negación.

La percepción habitual del sistema de Hegel es la de un círculo cerrado de categorías que se suceden unas a otras con necesidad lógica, y la crítica se centra en los «puntos débiles» de esa deducción, en pasajes en los que Hegel parece que «hace trampa», proponiendo una nueva categoría que realmente no se sigue de la precedente. Esta perspectiva debe invertirse totalmente: cada pasaje en Hegel es un momento de invención creativa, lo Nuevo no surge automáticamente, sino que aparece como una sorpresa milagrosa. Esto es lo que significa reproducir un proceso a través de su análisis dialéctico: reintroducir la posibilidad y la apertura ontológica en lo que retroactivamente se muestra como una sucesión cerrada, determinada por su necesidad inmanente. De modo que cuando Hegel dice que en un proceso dialéctico la cosa deviene aquello que ya era, esto hay que interpretarlo como la afirmación de un cierre ontológico completo: no hay nada radicalmente nuevo, lo que surge en el movimiento dialéctico es precisamente la realización plena de lo que ahí ya estaba *in potentia* (o en sí). Sin embargo, la misma afirmación puede leerse de un modo mucho más radical (y literal): en un proceso dialéctico, la cosa *deviene* «lo que ya siempre era». Es decir, la «esencia eterna» (o, más bien, Concepto) de una cosa, no es dada por adelantado; emerge, se forma en un proceso contingente abierto, la esencia que es eternamente pasado es un resultado *retroactivo* del proceso dialéctico. Esta retroactividad es lo que Kant no fue capaz de pensar, y Hegel mismo tuvo que trabajar larga y arduamente para conceptualizarla. Así es como el joven Hegel, cuando todavía luchaba por diferenciarse del legado de los otros idealistas alemanes, describía la gran innovación filosófica de Kant: en la síntesis trascendental kantiana, «la determinabilidad de la forma no es sino la identidad de opuestos. Como resultado, el intelecto *a priori* se convierte también, al menos en principio, en *a posteriori;* pues la *a posterioridad* no es más que la postulación de lo opuesto» [18] . En principio, el significado de este denso pasaje parece claro: la «determinabilidad de la forma» es otro nombre para la universalidad concreta, para el hecho de que la forma universal de un concepto genere a partir de sí mismo su contenido particular, que no es meramente una forma impuesta sobre un contenido empírico independiente. Y puesto que la universalidad conceptual y la particularidad de su contenido –en resumen, el a priori de la forma universal y el a posteriori de su

contenido– son opuestos (opuestos que precisamente Kant mantiene separados y en última instancia mutuamente externos, puesto que la forma trascendental se impone sobre un contenido que afecta al sujeto desde fuera), la determinabilidad de la forma equivale a la unidad de opuestos, el hecho de que el contenido es generado por su forma. Concretamente, la pregunta es cómo debemos leer esta identidad de opuestos. La típica lectura crítica está satisfecha con ver en ella el modelo de cómo la Idea media o postula todo su contenido particular, es decir, la considera como una afirmación «idealista» extrema de la primacía de lo a priori sobre lo a posteriori. Lo que esta lectura ignora claramente es el movimiento opuesto, el irreductible «cordón umbilical» en virtud del cual toda universalidad a priori permanece adherida a («sobredeterminada» por) el carácter *a posteriori* de un contenido particular. Por decirlo de manera algo abrupta: sí, la forma conceptual universal impone una necesidad sobre la multitud de sus contenidos contingentes, pero *lo hace de un modo que permanece marcado por una irreductible mancha de contingencia* –o como habría dicho Derrida, el marco mismo es siempre también parte del contenido enmarcado–. La lógica aquí es la de la «determinación oposicional» hegeliana *(gegensätzliche Bestimmung)*, en la que el género universal se encuentra a sí mismo entre sus especies particulares y contingentes [19] .

Hegel introduce este concepto de «determinación oposicional» en su lógica de la esencia, cuando discute la relación entre identidad y diferencia; su intención ahí no es solo establecer que la identidad es siempre la identidad de la identidad y la diferencia, sino que la diferencia misma es también siempre la diferencia entre ella misma y la identidad; del mismo modo, no es solo la necesidad la que se incluye a sí misma y a la contingencia, sino también –y de manera más fundamental– es la contingencia la que incluye tanto a sí misma como a la necesidad. O, respecto a la tensión entre esencia y apariencia: el hecho de que la esencia deba aparecer no solo significa que la esencia genera o media sus apariencias, sino que la diferencia entre esencia y apariencia es interna a la apariencia: la esencia debe aparecer dentro del dominio de las apariencias, como una pista de que «las apariencias no son todo», sino que son «meras apariencias». En la medida en que esta oposición aparece en el lenguaje como la oposición entre el contenido universal del significado y su expresión en una forma particular contingente (del significante), no es ninguna sorpresa que el lenguaje proporcione el ejemplo definitivo de esta

unidad dialéctica de opuestos. Y no es ninguna sorpresa que Hegel rechace la idea de construir un lenguaje artificial nuevo, más preciso, que eliminara las imperfecciones de nuestros lenguajes naturales: «No hay tal cosa como un lenguaje superior o dialecto de referencia. Todo lenguaje es un ejemplo de lo especulativo. El papel de la filosofía es mostrar cómo, en cada lenguaje, lo esencial es dicho y mostrado a través de los accidentes del dialecto» [20] .

El punto de partida de un pensamiento filosófico debe ser la contingencia del lenguaje propio como la «sustancia» de nuestro pensamiento: no hay camino directo a la verdad universal a través de la abstracción de las contingencias de nuestra lengua «natural» y la construcción de un nuevo lenguaje artificial o técnico cuyos términos sean portadores de significados precisos. Esto, sin embargo, no significa que un pensador deba apoyarse ingenuamente en los recursos de su propio lenguaje: el punto de partida para su reflexión deberían ser más bien las *idiosincrasias* de este lenguaje, que en cierto modo son contingencias redobladas, contingencias dentro de un orden contingente (históricamente relativo). Paradójicamente, el camino desde la contingencia (del lenguaje natural de uno) hacia la necesidad (del pensamiento especulativo) pasa por la contingencia redoblada: uno no puede dejar de pensar en el lenguaje propio, este lenguaje es nuestra sustancia insuperable; sin embargo, pensar significa pensar *contra* el lenguaje en el que uno piensa –el lenguaje inevitablemente osifica nuestros pensamientos, es el *medium par excellence* de las distinciones fijas del Entendimiento–. Pero, mientras que uno debe pensar contra el lenguaje en el que piensa, debe hacerlo *dentro* del lenguaje, no hay otra opción. Por esto Hegel desecha la posibilidad (desarrollada posteriormente, especialmente en la filosofía analítica anglosajona) de purificar nuestro lenguaje natural de sus contingencias «irracionales» y construir un nuevo lenguaje artificial que refleje fielmente las determinaciones conceptuales. ¿Dónde podemos encontrar algún apoyo en el lenguaje para poder pensar contra él? La respuesta de Hegel es: allí donde el lenguaje no es un sistema formal, donde el lenguaje está en su punto más inconsistente, contingente, idiosincrático. La paradoja es que solo se puede combatir la «irracionalidad» del lenguaje en nombre de la necesidad conceptual inmanente si esta necesidad misma se apoya en lo que es más «irracional» en el lenguaje, en su redoblada irracionalidad o contingencia. La situación es similar a la lógica freudiana del sueño, en la que lo Real se anuncia bajo la forma de un sueño dentro de

un sueño. Lo que Hegel tiene en mente aquí a menudo está sorprendentemente cerca del concepto lacaniano de *lalangue:* juego de palabras, dobles sentidos, etc.; su gran ejemplo en alemán son las palabras con significados opuestos o múltiples (como *zu Grunde gehen*, «desintegrar/derrumbarse» *y*, literalmente «ir a, alcanzar, el fundamento propio», etc., por no mencionar la famosa *Aufhebung* con sus tres significados: cancelar/aniquilar, preservar, elevar a un nivel superior). La *Aufhebung* a menudo se coloca como ejemplo de todo lo que es «idealista-metafísico» en Hegel: ¿no señala la operación por medio de la cual toda contingencia externa es asumida, superada e integrada en el necesario autodespliegue del concepto universal? Contra esta operación, es tentador insistir en que hay siempre un resto de contingencia, particularidad, que no puede ser *aufgehoben*, que se resiste a su (des)integración conceptual. La ironía es que el mismo término que utiliza Hegel para designar esta operación está marcado por la contingencia irreductible de una idiosincrasia del lenguaje alemán.

No hay ninguna claridad conceptual sin tomar *lalangue* como punto de partida –o, por expresarlo en términos más conceptuales, no solo la necesidad se expresa a sí misma en la apariencia de contingencia, sino que esta misma necesidad no preexiste a la contingente multitud de apariencias que es su fundamento–. La necesidad emerge a partir de la contingencia, como una contingencia (por ejemplo, los significados múltiples de *Aufhebung*) elevada a la necesidad de un concepto universal [21] . ¿No pretende Freud algo estrictamente homólogo con sus conceptos de síntoma, chiste y lapsus? Una necesidad interna solo puede articularse a través de la contingencia de un síntoma, *y* viceversa: esta necesidad (por ejemplo, la presión constante de un deseo reprimido) llega a ser a través solo de esta articulación. Aquí también la necesidad no preexiste simplemente a la contingencia: cuando Lacan dice que la represión y el retorno de lo reprimido (en las formaciones sintomáticas) son las dos caras del mismo proceso, lo que sugiere es precisamente que la necesidad (del contenido reprimido) depende de la contingencia (de su articulación en síntomas). Los críticos de Hegel subrayan solo el primer aspecto, la necesidad como el principio interior que domina a sus expresiones contingentes, olvidando el segundo, esto es, cómo esta misma necesidad se apoya sobre la contingencia, *no es sino* la contingencia elevada a la forma de la necesidad.

Esto nos lleva a la asunción hegeliana *(Aufhebung)* como un movimiento a través del cual toda particularidad contingente es asumida *(aufgehoben)* en su concepto universal. El argumento habitual contra la *Aufhebung* es que siempre hay un resto que la resiste, que persiste en su idiotez inmediata. ¿Y si esta fuera la idea detrás de la *Aufhebung* auténticamente hegeliana, la «negación de la negación»? El intento directo de *Aufhebung* es la «posición» inicial; esta es «negada» en su fracaso, en el elemento que se resiste a ella; la «negación de la negación» es entonces la idea de cómo este elemento resistente, este obstáculo, es en sí una condición positiva de posibilidad; la *Aufhebung* debe estar sostenida por su excepción constitutiva.

De modo que, ¿y si lo que nos enseña la *Aufhebung* hegeliana es que la pérdida misma (el fracaso) debe ser celebrada? Hegel era plenamente consciente de que el peso otorgado a un acontecimiento por su inscripción simbólica «asume» su realidad inmediata. En su *Filosofía de la historia,* ofrece una caracterización maravillosa de la historia de Tucídides de la Guerra del Peloponeso: «En la Guerra del Peloponeso, la lucha era esencialmente entre Atenas y Esparta. Tucídides nos ha dejado la historia de la mayor parte de ella, y su inmortal obra es la ganancia absoluta que la humanidad ha obtenido de esa contienda» [22] . Debería leerse este juicio en toda su ingenuidad: en cierto modo, desde el punto de vista de la historia universal, la Guerra del Peloponeso tuvo lugar para que Tucídides pudiera escribir un libro sobre ella. El término «absoluto» debería recibir aquí todo su peso: desde el punto de vista relativo de nuestros intereses humanos finitos, las numerosas tragedias reales de la Guerra del Peloponeso son, desde luego, infinitamente más importantes que un libro; pero, desde el punto de vista del Absoluto, es el libro lo que importa. No deberíamos tener miedo de decir lo mismo sobre algunas grandes obras de arte: la era isabelina existió para producir a Shakespeare; la obra de Shakespeare es «la ganancia absoluta que la humanidad ha derivado» de las vicisitudes de su época. ¿Y por qué no?… las obras maestras del Hitchcock de los años cincuenta son la «ganancia absoluta» que la humanidad derivó del periodo de Eisenhower en EEUU. Algunas veces, incluso, la importancia de un autor puede estar condensada no en su obra, sino en un libro escrito sobre él; aunque Samuel Johnson fuera el autor de *A Dictionary of the English Language* y el *spiritus movens* de la emergente «esfera pública» del Londres del siglo XVIII , se le recuerda casi exclusivamente por *La vida de*

Samuel Johnson, la vasta biografía escrita por su amigo James Boswell (1791).

Aquí asoma un vínculo sorprendente con Heidegger. Al concebir la «esencia» *(Wesen)* como un verbo («esenciar»), Heidegger proporciona un concepto desesencializado de la esencia: mientras que tradicionalmente «esencia» designa un núcleo estable que garantiza la identidad de una cosa, para Heidegger «esencia» es algo que depende del contexto histórico, de la apertura epocal del ser que acaece en y a través del lenguaje en cuanto «casa del ser». La expresión *«Wesen der Sprache»* no significa «la esencia del lenguaje», sino el «esenciar» hecho por el lenguaje,

> el lenguaje que lleva a las cosas a su esencia, el lenguaje que «nos mueve» de modo que las cosas nos importen de un cierto modo, y así se tracen los caminos dentro de los cuales podamos movernos entre entidades, y de modo que las entidades se apoyen entre ellas como las entidades que son… Compartimos un lenguaje originario cuando el mundo está articulado con el mismo estilo para nosotros, cuando «escuchamos al lenguaje», cuando le «dejamos decir su decir a nosotros» [23] .

Por ejemplo, para un cristiano medieval, la «esencia» del oro reside en la incorruptibilidad y el brillo celestial que hacen de él un metal «divino», mientras que para nosotros es, entre otras cosas, un recurso intercambiable en los mercados o un material utilizado en las diversas artes. (O, por citar otro ejemplo, la voz de un *castrato* era para los católicos la voz de un ángel antes de la Caída, mientras que para nosotros hoy en día es una monstruosidad.) Hay por lo tanto una violencia fundamental en esta capacidad «esenciadora» del lenguaje: nuestro mundo pierde su inocencia equilibrada, y un color parcial da el tono de la Totalidad. La operación designada por Laclau como propia de la hegemonía es inherente al lenguaje.

Variedades de negación autorrelacionada

Sin embargo, persiste la misma pregunta: esta afirmación hegeliana de la contingencia radical, ¿abre el espacio para la coincidencia de la represión con el retorno de lo reprimido, tal como ejemplifica la «negación de la negación» freudiana (la represión o negación de cierto contenido solo funciona si este es negado, si lo reprimido retorna)? Lacan repite el argumento clásico contra la tríada dialéctica, el retorno del punto de partida

hacia sí mismo mediante su automediación: «Cuando uno hace dos, nunca hay vuelta atrás. Nunca vuelve para hacer uno de nuevo, *incluso si es un nuevo uno* » [24] . Podría parecer que la premisa básica de Hegel es que el dos vuelva al Uno, incluso si concedemos que este Uno es un nuevo Uno, no el Uno que se perdió en la alienación-externalización, sino un nuevo Uno creado «performativamente» en el proceso mismo de retornar-a-sí-mismo. Cuando una unidad sustancial se disuelve en la multiplicidad de sus predicados, es uno de sus antiguos predicados el que se establece como un nuevo sujeto, postulando retroactivamente sus presuposiciones. Sin embargo, incluso esta imagen auténticamente dialéctica de la transustanciación permanente sigue siendo confusa: dicho en términos más abruptos, para Hegel no hay Uno al comienzo, cada Uno es un retorno-a-sí del dos. El Uno al que se retorna está constituido a través del retorno, de modo que no es que el Uno se divida en dos –el Uno es un Dos del que una parte es Nada–. Este es el modo en que, en un pasaje extremadamente condensado, Hegel da forma a la brecha que separa al auténtico proceso dialéctico de la «emanación» plotiniana: «La unidad simple, su devenir, es esa asunción de todos los predicados, la negatividad absoluta; el salir [emanación: *Herausgehen*] es esta negatividad en sí misma, *no se debería comenzar con la uneidad y pasar después a la dualidad* » [25] . La última parte es clara, rechazando directamente la noción típica del proceso dialéctico como el despliegue o división del Uno inicial o inmediato en un Dos *–no se debería comenzar con la uneidad y pasar después a la dualidad–*. ¿Por qué no? Porque el Uno solo se constituye a través del paso a la dualidad, a través de su división. La consecuencia inesperada de este hecho es que, al contrario de la noción común de que el número de la dialéctica hegeliana es 3, y el objetivo de Hegel es superar todos los dualismos en una «síntesis» superior que reconcilie los opuestos en un tercer *medium* incluyente, el auténtico número de la dialéctica es 2. No se trata del 2 como dualidad de polos opuestos, sino 2 como el autodistanciamiento inherente al Uno mismo: el Uno solo se convierte en Uno redoblándose a sí mismo, adquiriendo una distancia mínima respecto a sí mismo. Por eso cuando Badiou define el amor como la construcción de un mundo desde la perspectiva del Dos, deberíamos reconocer en esta definición un eco de la dialéctica hegeliana: el amor reúne a los dos, de modo que su brecha se mantiene, no hay ninguna fusión mística o

pseudowagneriana; la brecha entre los dos es de paralaje y, como tal, insuperable. Esta cuestión ya había sido señalada por Jameson cuando, respecto a *Antígona*, insistía en que la oposición entre la ley humana y la divina debía leerse

> como un conflicto entre el Estado y la familia o el clan que haga trizas la sociedad; sino antes de nada como la división que hace surgir a la propia sociedad al articular sus primeras grandes diferenciaciones, la del guerrero frente al sacerdote, o la de la ciudad frente al clan, o incluso la del exterior frente al interior... Cada uno de estos poderes larvarios genera al otro y refuerza el carácter distintivo de su opuesto... la contradicción que finalmente divide a la polis y la destruye... es la misma oposición que antes la originó como una estructura viable [26] .

Aquí podemos ver de nuevo la brecha que separa a Hegel del evolucionismo historicista: desde el punto de vista historicista, toda figura histórica tiene su momento de madurez, al que después le sigue un periodo de decadencia. Por ejemplo, el capitalismo desempeñó un papel progresista hasta mediados del siglo XIX , cuando necesitó ayuda en su lucha contra las formas premodernas de vida; pero con el agravamiento de la lucha de clases, el capitalismo se convirtió en un obstáculo para el progreso ulterior de la humanidad, y tenía que superarse. Para un dialéctico auténtico, no hay momento de madurez en el que un sistema funcione de un modo no antagonista: por paradójico que esto pueda sonar, el capitalismo fue al mismo tiempo «progresista» y antagónico, decadente, y la amenaza de su decadencia es la fuerza impulsora de su «progreso» (el capitalismo debe revolucionarse a sí mismo constantemente para superar su «obstáculo» constitutivo). La familia y el Estado por lo tanto no son sencillamente los dos polos del Todo social; se trata más bien de que la sociedad debe separarse de sí misma para devenir Una –es este desgarramiento del Todo social, esta división, la que «hace surgir a la propia sociedad al articular sus primeras grandes diferenciaciones, la del guerrero frente al sacerdote»–. Deberíamos interpretar en este sentido la afirmación de Badiou: «Lo real no es lo que une, sino lo que separa». Incluso con más pertinencia, deberíamos añadir que lo real es la separación (división antagonista) que, como tal, unifica un campo socio-simbólico.

La lectura hegeliana de *Antígona* como una obra que trata de «la emergencia de una sociedad articulada como tal» demuestra entonces la naturaleza radicalmente anticorporativista del pensamiento social de Hegel [27] : la premisa subyacente a su pensamiento es que toda articulación social es, por definición, siempre «inorgánica», antagonista. Y la lección

que nos enseña esta idea es que siempre que leamos una descripción de cómo una unidad originaria se corrompe y divide, deberíamos recordar que estamos tratando con una fantasía ideológica retroactiva que oculta el hecho de que esta unidad original nunca existió; que es una proyección retroactiva generada por el proceso de división. Nunca hubo un estado armonioso que se dividiera en guerreros y sacerdotes. O, en un nivel diferente, cuando utilizamos un gesto convencional como dar la mano, no deberíamos presuponer que originalmente tal gesto o expresión tuviera un significado literal (te ofrezco mi mano para demostrar que no estoy sujetando un puñal, etc.); la brecha entre significado literal y uso típico está ahí desde el comienzo; es decir, desde el momento en que darse la mano se convirtió en un gesto, significaba más que demostrar que uno no estaba armado, se convirtió en un acto performativo de señalar una apertura hacia el contacto social, y así sucesivamente. Encontramos aquí la temática de lo que la física cuántica llama los dos vacíos [28] : para que el poder jerárquico se establezca, debe redoblarse o dividirse entre el poder «verdadero» (bélico) y el «falso» (sacerdotal) –es esta división la que, lejos de debilitar al poder, lo constituye–. La clase dominante debe dividirse a sí misma para gobernar –la regla es aquí: «divididos, nos mantenemos de pie; unidos, caemos»–. Una cierta «negación de la negación» es también constitutiva del significante fálico. Es decir, lo que hace del significante fálico un concepto tan complejo no es solo que en él estén entrelazadas las dimensiones simbólica, imaginaria y real, sino también que, en un doble movimiento autorreflexivo que imita el proceso de la «negación de la negación», se condensan tres niveles, que son: (1) *posición:* el significante de la parte perdida, de lo que el sujeto pierde y carece con su entrada a (o sumisión ante) el orden significante; (2) *negación:* el significante de (esta) falta; y (3) *negación de la negación:* el propio significante faltante/perdido [29] . El falo es la parte que se pierde («es sacrificada») con la entrada al orden simbólico, y simultáneamente es el significante de esta pérdida [30] .

Cuando Badiou subraya que doble negación no es lo mismo que afirmación, meramente confirma con ello el viejo lema lacaniano *«les non-dupes errent»* [31] . Tomemos la afirmación «Yo creo». Su negación es: «No creo realmente, solo finjo creer». Su negación de la negación hegeliana, sin embargo, no es el retorno a la creencia directa, sino el fingimiento autorrelacionado: «Finjo que finjo creer», lo que significa: «En

realidad, creo sin ser consciente de ello». ¿No es la forma irónica, entonces, la forma definitiva de crítica de la ideología hoy en día (ironía en el sentido propiamente *mozartiano* de tomar las afirmaciones más seriamente que los sujetos mismos que las emiten)? O, como Descartes escribía en el comienzo del capítulo tercero de su *Discurso del método:* «hay pocas personas que consientan en decir lo que creen, también porque muchas lo ignoran, pues el acto del pensamiento por el cual uno cree una cosa es diferente de aquel otro por el cual uno conoce que la cree, y por lo tanto muchas veces se encuentra aquel sin este». De nuevo, ¿cómo se relaciona esta «negación de la negación» lacaniana con la hegeliana? Tomemos en consideración la negación bajo la forma del abandono del hombre por Dios: no hay ningún final feliz; en la «negación de la negación» no estamos menos solos y abandonados que antes, todo lo que ocurre es que experimentamos este abandono en su dimensión positiva, como el espacio de nuestra libertad. Otra versión de esta inversión la proporciona Chesterton, que en su fantástico texto «El Libro de Job», muestra cómo Dios debe reprender a sus propios defensores, los «mecánicos y arrogantes consejeros de Job»:

> El optimista maquinal trata de justificar el universo fundamentándose exclusivamente en que es un modelo racional y causal. Hace hincapié en que lo bueno del mundo es que puede explicarse en su totalidad. Ese es uno de los puntos, si puedo expresarlo así, sobre el que Dios, en cambio, es explícito en lo que respecta a la violencia. Dios dice, en efecto, que si hay algo bueno en el mundo, en lo que concierne a los hombres, es que no se puede explicar. Él insiste en el carácter inexplicable de todo: «¿Tiene padre la lluvia… de qué seno sale el hielo?» (Jb 38, 28). Incluso va más allá e insiste en la sinrazón positiva y palpable de las cosas: «¿Has enviado tú la lluvia sobre el desierto, donde no vive ningún hombre, o sobre la selva, en la que no habita ningún hombre?» (Jb 38, 26)… Para asombrar al hombre, Dios, por un instante, llega a ser un blasfemo. Uno se podría aventurar a decir que Dios se convierte durante un momento en un ateo. Despliega ante Job un largo panorama de cosas creadas, el caballo, el águila, el cuervo, el asno salvaje, el pavo real, el avestruz, el cocodrilo. Y los describe como si fueran monstruos paseándose al sol. Todo es una especie de salmo o rapsodia del sentido del milagro. El Creador de todas las cosas está atónito ante las cosas que Él mismo ha creado [32] .

Dios se ve aquí abrumado por el milagro de su propia Creación, y no deberíamos ignorar el aspecto negativo que también está en funcionamiento aquí. Al referirse a la caótica riqueza de las criaturas, Dios no está jactándose de la brecha infinita que le separa de Job (como diciendo: «¿Quién eres tú para quejarse de tus pequeñas miserias? No tienes ni idea de lo que es el universo…»); él está –implícitamente, al menos– admitiendo también que Job no tiene nada de lo que quejarse porque su caso no es único en absoluto: el mundo es un desastre aterrador y sin sentido. Esta

«negación de la negación» priva a Job del último consuelo que es la esperanza de que, ante los ojos de Dios, su sufrimiento tenga algún significado más profundo: lo que él consideraba su perplejidad se revela como la perplejidad de Dios mismo. Esto nos lleva de vuelta al motivo lacaniano de la falta en el Otro, mejor expresada por el conocido comentario de Hegel sobre los secretos de los egipcios: tales secretos lo eran también para los propios egipcios, y de este modo el secreto de Dios es también un secreto para Él mismo.

Hasta aquí, bien: al transferir lo que parece un límite epistemológico a la Cosa misma, Hegel muestra que el problema es su propia solución –¿pero en qué sentido?–. Evitemos una peligrosa malinterpretación: este desplazamiento, de obstáculo epistemológico a imposibilidad ontológica, no implica de ningún modo que todo lo que podamos hacer sea reconciliarnos con esta imposibilidad, es decir, aceptar la realidad misma como imperfecta. La premisa del psicoanálisis es que uno puede intervenir con lo simbólico en lo Real, porque lo Real no es la realidad-en-sí externa, sino una grieta en lo simbólico, de modo que se puede intervenir con un acto que re-configura el campo y así transforma su punto inmanente de imposibilidad. «Atravesar la fantasía» no significa aceptar la miseria de nuestras vidas; significa que solo después de que «atravesemos» las fantasías que ocultan esta miseria podremos efectivamente cambiarla.

Además, hay una sutil diferencia entre las dos versiones de la transformación del límite epistemológico en imposibilidad ontológica: «la de Rabinovitch» y «la de Adorno» [33] . En la primera obtenemos una solución clara, no persiste ningún antagonismo (si se ignora, desde luego, la censura social que impide que Rabinovitch afirme explícitamente su auténtica motivación). La verdad gana, y lo interesante es que puede hacerlo solo mediante el error (confirmando la idea de Hegel de que el camino hacia la verdad es parte de la verdad). En otras palabras, la elegante economía del chiste consiste en que la necesidad misma del desvío a través de la primera (falsa) razón confirma la segunda razón (verdadera): Rabinovitch quiere emigrar a causa de la opresión social ejemplificada en la respuesta del burócrata a su primera motivación (el comunismo durará para siempre). Aunque pueda parecer que sigue la misma lógica, el ejemplo de Adorno no resuelve el antagonismo, pues todo lo que ocurre en su solución es que la antinomia epistemológica se desplaza a la Cosa misma como su antagonismo inmanente; el antagonismo se ve plenamente confirmado. La

pregunta clave es: ¿dónde se podría encontrar, en la tríada del proceso dialéctico, el momento preciso en que eclosiona el antagonismo gestado durante el proceso? El antagonismo en su forma más pura, ¿lo encontramos en el momento de negatividad más profunda (es decir, la negatividad llevada a la autorrelación) o en el resultado final del proceso (es decir, la conversión de la negatividad en una nueva positividad)? El resultado, ¿afirma o cancela el antagonismo? ¿O de algún modo hace las dos cosas?

En la medida en que la «reconciliación» hegeliana es esencialmente la transformación de la condición de imposibilidad en una condición de posibilidad, o el reconocimiento de lo que parecía un obstáculo como condición positiva de la existencia de la cosa misma que es frenada por este obstáculo, la ambigüedad permanece. La reconciliación, ¿reconcilia en el sentido de *superar* el antagonismo, o en el sentido de reconciliarse *con* el antagonismo (o, en cierto sentido, ambos a la vez, si es que la reconciliación con el antagonismo cambia su naturaleza antagónica)? Cuando en la *Fenomenología* Hegel introduce el concepto de reconciliación para resolver el *impasse* del Alma Bella, esta reconciliación supone la aceptación del caos e injusticia del mundo como inmanentes al Alma Bella que los deplora; el término «reconciliación» designa el hecho de que el Alma Bella acepta que participa en la misma realidad que critica y juzga, y no algún tipo de transformación mágica de esta realidad.

¿No suponen un tipo similar de renuncia las obras de Brecht, desde 1920 hasta los primeros años de la década de 1930? Las obras de los años veinte, singularmente *La ópera de tres peniques,* llevan a cabo un sacrificio brutal de todos los ideales ideológicos ante los cínicos intereses terrenales –poder, dinero, sexo– que habitan en el corazón del sujeto egoísta; después, en las «obras de aprendizaje» de comienzos de los años treinta, sobre todo en *La medida [Die Massnahme],* este mismo sujeto se borra en un gesto radical de sacrificio en nombre del colectivo. Es importante notar que el segundo sacrificio no es una inversión externa del primero (del sacrificio de todos los ideales ideológicos), sino su logro inmanente: en primer lugar sacrificamos o renunciamos a todo por nuestro ego, después nos damos cuenta de que hemos perdido o sacrificado el ego mismo. ¿Por qué? Porque la posición subjetiva de un ego completamente cínico es imposible: el «ego» solo funciona en la medida en que es sostenido por su sustento fantasmático de ilusiones y sueños [34] . Lo que hace de las obras de aprendizaje de Brecht algo tan siniestro y perturbador es que no hay ningún

mensaje o condición subjetiva más profundos debajo de este mecanismo (denunciarlo como una operación ideológica opresiva, celebrarlo como un gesto ético elemental…); todo lo que hace Brecht es poner sobre la escena este mecanismo de sacrificio, en toda su neutralidad formal [35] .

¿Podemos leer la «negación de la negación» hegeliana *qua* negatividad autorrelacionada también como una posición de completa desesperación, cuando el sujeto no solo acepta una pérdida radical, sino que se ve privado de esta misma pérdida? (No en el sentido de recuperar lo que se perdió, sino en el sentido mucho más radical de encontrarse en un vacío radical tras perder las coordenadas mismas que hacían significativa la pérdida.) En *Vértigo*, Scottie vive por primera vez la pérdida de Madeleine, su gran amor; cuando recrea a Madeleine en Judy y después descubre que la Madeleine que conocía había sido todo el tiempo Judy fingiendo ser Madeleine, lo que descubre no es simplemente que Judy sea una farsante (sabía que ella no era la auténtica Madeleine, puesto que había recreado una copia de Madeleine a partir de ella), sino que, *puesto que ella no es una farsante –ella es Madeleine; la propia Madeleine ya era una farsante–*, el *objet a* se desintegra, se pierde la pérdida misma, obtenemos una negación de la negación. Es importante recordar aquí que el último plano de *Vértigo* (después de que Judy caiga de la torre, Scottie se asoma por la repisa, mirando hacia abajo) dio lugar a lecturas radicalmente opuestas: para algunos intérpretes, este plano señala que Scottie sobrevive como un hombre totalmente roto; para otros, es una suerte de final feliz (Scottie ahora está curado de su enfermedad, ya puede mirar hacia el abismo bajo sus pies). Una ambivalencia que reproduce perfectamente la ambigüedad del resultado de la negación de la negación hegeliana (desesperación total o reconciliación). De modo que, una vez más: ¿cómo se relaciona la negación de la negación hegeliana con esta ambigüedad?

Necesitamos analizar con mayor detenimiento las diferentes modalidades de la negación de la negación en Hegel. En primer lugar, tenemos la «matriz de Rabinovitch» (la inversión del problema en su propia solución: «tesis», quiero emigrar porque después de la caída del socialismo nos culparán a nosotros, los judíos, por los crímenes comunistas; «antítesis», pero el socialismo nunca caerá, permanecerá para siempre; «síntesis», esa es la auténtica razón por la que quiero emigrar), que acaba con una solución positiva. Después tenemos la «matriz de Adorno», en la que la transformación del problema en su propia solución (en el caso de Adorno,

la transposición de una limitación epistemológica en una imposibilidad ontológica) no conlleva ninguna resolución, sino que visibiliza el antagonismo subyacente en su estado más puro. Finalmente tenemos la «matriz de Irma», la lógica que subyace al sueño de Freud de la inyección de Irma. El sueño comienza con una conversación entre Freud y su paciente Irma acerca del fracaso de su tratamiento, debido a una aguja infectada; en el transcurso de la conversación, Freud se acerca a ella, mira su rostro y mira su boca, descubriendo la visión horrible de la carne de su garganta. En este punto de horror insoportable, el tono del sueño cambia, el horror repentinamente se convierte en comedia: aparecen tres doctores, amigos de Freud, que en una rídicula jerga pseudoprofesional enumeran múltiples (y mutuamente excluyentes) razones por las que la intoxicación de Irma por la aguja infectada no era culpa de nadie (no hubo inyección; la aguja estaba limpia…). De modo que, en primer lugar, se produce el encuentro traumático (la visión de la garganta de Irma), seguido por el giro repentino hacia la comedia, que permite al soñador evitar un encuentro con el auténtico trauma. Podría parecer que la tríada de la «matriz de Irma» es «IRS»: en primer lugar, la dualidad imaginaria; después, su agravamiento en el abismo de lo Real; finalmente, la resolución simbólica. Sin embargo, una lectura más precisa revela que, de hecho, tenemos dos Reales en el sueño, y cada una de sus dos partes concluye con una figuración de lo Real. En la conclusión de la primera parte (la conversación entre Irma y Freud), esto es obvio: la mirada a la garganta de Irma genera lo Real bajo la forma de la carne primordial, la palpitación de la sustancia vital como la Cosa misma, como un crecimiento canceroso. No obstante, en la segunda parte, el cómico intercambio simbólico o interacción entre los tres doctores también acaba con lo Real, esta vez en su aspecto opuesto –lo Real de la escritura, lo Real encarnado en la fórmula de la trimethilamina, carente de sentido–. La diferencia depende del punto de partida: si comenzamos con lo imaginario (la situación especular de Freud e Irma), obtenemos lo Real en su dimensión imaginaria, como una horrible imagen primordial que eclipsa toda la imaginería; si comenzamos con lo simbólico (el intercambio de argumentos entre los tres doctores), obtenemos el significante mismo transformado en lo Real de una carta o fórmula sin sentido. Estas dos figuras son los dos aspectos opuestos de lo Real: el abismo de la Vida-Cosa primordial y la letra o fórmula carente de sentido (como en lo Real de la ciencia moderna).

¿Cómo se relaciona esta dualidad de lo Real imaginario y lo Real simbólico con lo Real que encontramos al final de la «matriz de Adorno»? Lo Real que encontramos en la «matriz de Adorno» no es ninguno de los dos, sino lo «Real real», un Real puramente formal, lo Real de un antagonismo («contradicción»). Y lo que deberíamos añadir aquí es que este Real está en sí mismo redoblado: como ya hemos visto, lo Real se caracteriza por una suerte de «coincidencia de opuestos», el resto contingente puramente material (el *objet a*, un pequeño fragmento de la realidad) y lo Real puro del antagonismo formal. Esto nos lleva a la pregunta: ¿genera Hegel el *objet a* al final del proceso de negación de la negación? Es decir: lo Real lacaniano en su forma más radical no es una sustancia presimbólica, sino que más bien emerge a través del redoblamiento de lo simbólico, a través del paso de la alienación a la separación (definida como la superposición de las dos faltas). Así que, el tono triunfante de la negación de la negación hegeliana, ¿no depende del hecho de que, si bien Hegel puede pensar el antagonismo –si acaso de forma condicional–, no es capaz de pensar la identidad especulativa del antagonismo puramente formal y el resto o exceso contingente de un pequeño fragmento de realidad? Esta limitación, esta incapacidad para pensar el «resto indivisible» de la forma dialéctica no como un exceso de lo Real que simplemente rehúye la mediación dialéctica, sino como el producto de esta mediación, como su momento concluyente, es claramente discernible en la teoría del matrimonio de Hegel (en su *Filosofía del derecho*) [36] .

El aspecto formal

Preguntemos una vez más: ¿puede pensar Hegel el exceso de la pulsión de muerte (o el amor como pasión letal) que persiste como una suerte de «resto indivisible» tras la resolución dialéctica del proceso en una totalidad racional? Y si no puede, ¿es este un fallo sistémico esencial? ¿No sería apropiado afirmar que, si Hegel fuera fiel a su propia lógica interna, debería haber aplicado aquí el mismo razonamiento que aplica en su deducción de la necesidad de la monarquía como cúspide del Estado racional? Cuando Hegel afirma que la concepción del monarca es «de todas las concepciones la más ardua para la raciocinación, es decir, para el método de reflexión

empleado por el Entendimiento», el momento especulativo que el Entendimiento no puede aprehender es «la transición del concepto de autodeterminación pura a la inmediatez del ser y, así, en el reino de la naturaleza». En otras palabras, aunque el Entendimiento puede captar correctamente la mediación universal de una totalidad viviente, lo que no puede comprender es que esta totalidad, para hacerse efectivamente real, debe adquirir existencia efectiva bajo la forma de una singularidad «natural» inmediata. ¿Deberíamos postular entonces que, de un modo estrictamente homólogo, la totalidad racional de la vida familiar reconciliada debe generar un «apego apasionado» a la singularidad contingente del amado?

La diferencia que separa a Lacan de Hegel es, por tanto, una diferencia mínima, una pequeña y apenas perceptible característica que lo cambia todo. No se trata de Hegel *contra otra figura,* sino Hegel *y su doble espectral;* en el paso de Hegel a Lacan, no pasamos del Uno-Hegel al Uno-Lacan. No son dos, sino Uno-Hegel más su *objet a.* Esto nos trae de vuelta a la relación entre repetición y diferencia mínima: la diferencia mínima es algo que surge de la repetición pura. En la serie de novelas policiales de Henning Mankell, el inspector Kurt Wallander tiene un padre cuyo medio de supervivencia es pintar; pinta continuamente, haciendo cientos de copias del mismo cuadro, un paisaje de bosques en el que el sol nunca se pone (ahí reside el «mensaje» del cuadro: es posible mantener al sol cautivo, evitar que se ponga, congelar un momento mágico, extrayendo su apariencia pura del movimiento circular eterno de generación y degeneración de la naturaleza). Hay, no obstante, una «diferencia mínima» en estos cuadros que, de otro modo, serían idénticos: en algunos hay una pequeña ave en el paisaje, mientras que en otros no aparece, como si la eternidad misma, el tiempo congelado, tuviera que ser sostenido por una variación mínima, una suerte de representante de lo que realmente distingue cada cuadro, su intensidad única, puramente virtual.

El argumento de Deleuze más radical contra Hegel tiene que ver con esta diferencia pura: Hegel es incapaz de pensar la diferencia pura que está fuera del horizonte de la identidad o la contradicción; Hegel concibe una diferencia radicalizada como contradicción que es entonces, a través de su resolución dialéctica, subsumida una vez más bajo la identidad. (Aquí Deleuze también se opone a Derrida, que según Deleuze queda atrapado en el círculo vicioso de contradicción/identidad, posponiendo indefinidamente

la resolución.) En la medida en que Hegel es el filósofo de la realidad efectiva en su realización, la incapacidad de Hegel para pensar la diferencia pura está vinculada a su incapacidad para pensar lo virtual en su dimensión auténtica, como una posibilidad que *como posibilidad* ya posee su propia realidad: la diferencia pura no existe efectivamente, no tiene que ver con las propiedades reales diferentes de una cosa o con diferencias entre cosas; su estatuto es puramente virtual, es una diferencia que tiene lugar en su forma más pura precisamente cuando nada cambia en realidad, cuando, en la realidad efectiva, la *misma* cosa se repite. Puede parecer que es Deleuze quien formula el programa auténticamente poshegeliano de pensamiento de la diferencia: la «apertura» derrideana que subraya la diferencia interminable, la diseminación que nunca puede ser asumida o re-apropiada, etc., quedan dentro del marco hegeliano y se limitan a «abrirlo»… pero la réplica hegeliana sería: ¿no es la diferencia virtual «pura» el nombre de la autoidentidad real? ¿No es *constitutiva* de la identidad efectivamente real? Más exactamente, en los términos del empirismo trascendental de Deleuze, la diferencia pura es el apoyo virtual o condición de la identidad efectivamente real: una entidad es percibida como «(auto)idéntica» cuando (y solo cuando) su sustento virtual se reduce a una diferencia *pura*. En lacaniano, la diferencia pura tiene que ver con el suplemento del objeto virtual (el *objet a* de Lacan); su experiencia más plástica es la de un cambio repentino en (nuestra percepción de) un objeto que, con respecto a sus cualidades positivas, sigue siendo el mismo: «aunque nada cambia, la cosa de repente parecía totalmente diferente» –como habría dicho Deleuze, lo que cambia es la *intensidad* de la cosa–. (Para Lacan, el problema o tarea teórica aquí consiste en distinguir entre el Significante-Amo y el *objet a*, ambos referidos a la X abismal en el objeto, que está más allá de sus propiedades positivas.) Como tal, la diferencia pura está más cerca del antagonismo que de la diferencia entre dos grupos sociales positivos, uno de los cuales debe ser aniquilado. El universalismo que sostiene una lucha antagonista no es exclusivo de nadie, y por eso el mayor triunfo no radica en la destrucción del enemigo, sino en el estallido de «hermandad universal» en el que cambian de lado agentes de campos opuestos (recordemos las típicas escenas de unidades policiales o militares uniéndose a los manifestantes). Es en este estallido de hermandad incluyente, de la que nadie está excluido por principio, donde la diferencia entre «nosotros» y el «enemigo» como agentes positivos se reduce a la *pura* diferencia formal.

Esto nos lleva al tema de la diferencia, la repetición y el cambio (en el sentido del surgimiento de algo genuinamente nuevo). Jean-Luc Godard propuso el lema *«Ne change rien pour que tout soit différent»* («no cambies nada para que todo sea diferente»), dándole la vuelta a «Algunas cosas deben cambiar para que todo siga igual». En procesos como la dinámica del capitalismo tardío, en el que solo la autorrevolución constante puede mantener el sistema en pie, aquellos que se niegan a cambiar nada acaban siendo, de hecho, los agentes del cambio: el cambio del principio mismo del cambio. Todos conocemos el tropo oriental de ese Todo cósmico que se reproduce a sí mismo a través del movimiento y lucha incesante de sus partes; todas las partes se mueven, manteniendo así la quietud del Todo cósmico. La fórmula más elemental de la negatividad occidental está en la perturbación del Todo que se produce cuando algo queda atrapado o fijado; se niega a moverse, perturbando así el equilibrio dinámico del cosmos, sacándolo de su eje.

La tesis de Deleuze según la cual lo Nuevo y la repetición no se oponen, pues lo Nuevo surge únicamente a partir de la repetición, debe interpretarse en función de la diferencia entre lo virtual y lo efectivamente real: los cambios que tienen que ver solo con el aspecto real de las cosas son solo cambios dentro del marco existente, y no suponen el surgimiento de algo realmente Nuevo; lo Nuevo surge solo cuando cambia el apoyo virtual de lo efectivamente real, y este cambio acaece precisamente bajo la forma de una repetición en la que una cosa sigue siendo la misma en su realidad efectiva. En otras palabras, las cosas cambian realmente no cuando A se transforma en B, sino cuando A permanece exactamente igual respecto a sus propiedades reales, pero «cambia totalmente» de manera imperceptible. Este cambio es la diferencia mínima, y la función de la teoría es extraer esta diferencia mínima del campo dado de multiplicidades. En este sentido, la sustracción es otro nombre para la asunción hegeliana *(Aufhebung)* o negación de la negación: en ella, el cambio radical (negación) se superpone a la repetición pura de lo mismo. Esto significa que la inercia de lo Viejo y el ascenso de lo Nuevo coinciden también en el concepto dialéctico de repetición. Lo Nuevo surge cuando, en vez de seguir un desarrollo que evoluciona «naturalmente» en su flujo de generación y corrupción, queda atascado dicho flujo; un elemento (un gesto) queda fijado, persiste, se repite, y así perturba el flujo «natural» de (des)composición. Este persistencia de lo Viejo, su «atascamiento», es el único espacio abierto para

el ascenso de lo Nuevo: en resumen, *la definición mínima de lo Nuevo es la de lo Viejo que queda atascado y por ello se niega a perecer.*

Aquí está el punto crucial de la ruptura poshegeliana: su característica más elemental, desde Kierkegaard a Marx, es la brecha que surge entre asunción y repetición; esto es, la repetición adquiere autonomía con respecto a la asunción, y ambas se oponen –o una cosa se asume en un modo superior de su existencia, o simplemente sigue moviéndose en su inercia–. Esta «liberación» de la repetición, que la aleja de la asunción, esta idea de una repetición no-acumulativa que se limita a funcionar en vacío, sin generar nada nuevo, a menudo se considera el mínimo del materialismo poshegeliano, en su ruptura con el círculo hegeliano de total mediación conceptual. Bajo la influencia de Lacan, Jean Hyppolite interpretó de este modo el fundamento filosófico del concepto freudiano de pulsión de muerte, como compulsión de repetición. Como señala Lacan en su *Seminario II*, otro nombre para este exceso de la repetición sobre el progreso orgánico es el mecanismo: lo que el pensamiento poshegeliano trae consigo es el concepto de una repetición mecánica no acumulativa.

¿Es correcto el diagnóstico, sin embargo? ¿No era Hegel plenamente consciente de que, a partir del proceso natural orgánico, el espíritu surge a través de una repetición mecánica que perturba el libre despliegue orgánico? Esta es la clave de sus discusiones sobre el tema del hábito, etc., en la sección «Antropología» de su *Filosofía del espíritu:* en la tríada compuesta por proceso mecánico, proceso orgánico y proceso auténticamente espiritual, la dimensión espiritual necesita un apoyo «regresivo» en los hábitos mecánicos (aprendizaje «ciego» de las reglas del lenguaje, etc.). No hay espíritu sin máquina, la apariencia del espíritu es una máquina que coloniza al organismo, la victoria del espíritu sobre la mera vida aparece como una «regresión» de la vida al mecanismo. (Este hecho encuentra su expresión extrema en el «dualismo» de Descartes: la afirmación del pensamiento puro es correlativo a la reducción de la naturaleza a un mecanismo ciego.)

¿Cómo podemos aclarar esta huidiza diferencia entre Hegel y Freud? Mladen Dolar propuso leer «Hegel es Freud» como un paradigmático juicio infinito, puesto que Hegel y Freud no pueden por más que parecernos opuestos absolutos: el inconsciente (el sujeto que no es señor de su propia casa) *versus* el Saber Absoluto (la unidad del sujeto y el Absoluto); falta de conocimiento *versus* conocimiento excesivo. La primera complicación en

esta oposición simple es que, para Freud y Lacan, el inconsciente no es un espacio ciego e instintivo sino también una suerte de saber, un saber inconsciente, un saber que no se sabe a sí mismo («lo conocido que no se sabe conocido», o *unknown known,* según la epistemología rumsfeldiana) ¿y si el Saber Absoluto debe situarse en la tensión entre el saber consciente de sí mismo y el saber desconocido? ¿Y si la «absolutidad» del saber no se refiere a nuestro acceso al divino Absoluto-en-sí, o a una autorreflexión total a través de la cual obtenemos un acceso total a nuestro «saber no sabido» alcanzando así la autotransparencia subjetiva, sino a una mucho más modesta (y aún más difícil de pensar) superposición entre la falta de saber «consciente» y la falta inscrita en el corazón mismo de nuestro saber desconocido? En este nivel es donde debemos situar el paralelismo entre Hegel y Freud: si Hegel descubre la sinrazón (la contradicción, la danza enloquecida de opuestos que desbarata todo orden racional) en el corazón de la razón, Freud descubre la razón en el corazón de la sinrazón (en los lapsus, sueños, locuras). Lo que comparten es la lógica de la retroactividad: en Hegel, el Uno es un efecto retroactivo de su pérdida, lo constituye el retorno mismo del Uno perdido; y en Freud, la represión y el retorno de lo reprimido coinciden, lo reprimido es el efecto retroactivo de su retorno.

Hay también buenas razones para vincular el inconsciente freudiano a la autoconciencia como autorreflexividad: «la autoconciencia es un objeto», pues en un objeto-síntoma registro reflexivamente una verdad acerca de mí mismo que es inaccesible para mi consciencia. Esto, sin embargo, no es lo mismo que el inconsciente hegeliano: es un inconsciente particular (singular), una suerte de trascendental contingente, un nudo-*sinthome* contingente que mantiene junto el universo del sujeto. En claro contraste con este inconsciente freudiano, el inconsciente hegeliano es formal: es la forma de enunciación invisible del contenido enunciado; es sistémico, no un *bricolage* contingente de vínculos laterales (lo que Lacan llama *lalangue*); es decir, reside en la forma simbólica universal en la que se apoya el sujeto sin saberlo, no en el deseo contingente «patológico» que transpira en los lapsus verbales. El inconsciente de Hegel es el inconsciente de la propia autoconciencia, su necesaria no-transparencia, la necesaria ignorancia de su *forma («das Formelle»)* en el contenido al que se enfrenta. El inconsciente es la forma universal del contenido particular: cuando Hegel dice que la verdad está en lo que digo y no en lo que quiero decir, se refiere a que la verdad está en la universalidad del significado de las palabras, en cuanto

opuestas a la intención particular. El contraste entre el inconsciente freudiano (vínculos contingentes singulares, juegos de palabras) y el inconsciente hegeliano (el esquema universal ignorado por nuestro enfoque consciente sobre lo particular, o lo que Hegel llama *das Formelle*) es por lo tanto obvio –Lacan habla del «inconsciente hegeliano», oponiéndolo al freudiano–. La definición más sucinta del inconsciente hegeliano se encuentra hacia el final de la «Introducción» a la *Fenomenología,* donde Hegel determina *das Formelle* en cuanto En-sí o Para-nosotros (el observador filosófico) diferenciándolo de la conciencia-para (cómo se le aparecen las cosas al mismo sujeto implicado), como un proceso frente a su resultado abstracto, y también como una negación determinada que contrasta con la negación abstracta que deja atrás al contenido negado:

> Todo resultado que se desprende de un saber no verdadero no debe confluir en una nada vacía, sino que debe ser aprehendido necesariamente como la nada de aquello cuyo resultado es, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero. Lo cual se presenta aquí del modo siguiente: cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el en sí deviene un ser del en sí para la conciencia, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes. Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia. Y es solo esta necesidad misma o el nacimiento del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que esta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. Se produce, así en su movimiento, un momento del ser *en sí* o ser para nosotros, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el *contenido* de lo que nace ante nosotros es para ella, y nosotros solo captamos el lado formal *[das Formelle]* de este contenido o su puro nacimiento; *para ella*, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir [37] .

En resumen, cuando el sujeto pasa de un «objeto» (que también puede ser la totalidad de un modo de vida) a otro, le parece que el nuevo «objeto» (contenido) le es dado simple e inmediatamente; lo que el sujeto no ve es el proceso de mediación que funciona por debajo, y que generó el contenido nuevo a partir de las inconsistencias del viejo. El inconsciente freudiano también tiene un aspecto formal y no es meramente una cuestión de contenido: recordemos los casos en los que Freud interpreta un sueño de modo que lo reprimido o excluido de su contenido retorna como una característica de la forma del sueño (en un sueño acerca del embarazo, el hecho de que el soñador no esté seguro de quién es el padre se articula en la forma de una incertidumbre acerca de qué trata el sueño); es más, Freud

subraya que el auténtico secreto del sueño no es su contenido (los «pensamientos del sueño»), sino la forma misma:

> Las ideas latentes son la materia prima que la elaboración onírica transforma en el contenido manifiesto… El único elemento esencial del sueño se halla constituido por la elaboración, la cual actúa sobre la materia ideológica. Aunque en determinados casos prácticos nos veamos obligados a prescindir de este hecho, no nos es posible ignorarlo en la teoría. La observación analítica muestra igualmente que la elaboración no se limita a dar a estas ideas la forma de expresión arcaica o regresiva que conocemos, sino que, además, añade siempre a ellas algo que no pertenece a las ideas latentes del día, pero que constituye, por decirlo así, la verdadera fuerza motriz de la formación del sueño. Este indispensable complemento *[unentbehrliche Zutat]* es el deseo, también inconsciente, para cuya realización sufre el contenido del sueño todas las transformaciones de que ya hemos hablado. Limitándonos a tender en el sueño a las ideas por él representadas, podemos, desde luego, atribuirle las más diversas significaciones, tales como las de una advertencia, un proyecto, una preparación, etc., pero al mismo tiempo será siempre la realización de un deseo inconsciente, y considerado como un producto de la elaboración, no será nunca cosa distinta de una tal realización. Así, pues, un sueño no es nunca exclusivamente un proyecto, una advertencia, etc., sino siempre un proyecto o una advertencia que han recibido, merced a un deseo inconsciente, una forma de expresión arcaica y han sido transformados para servir a la realización de dicho deseo. Uno de estos caracteres, la realización de deseos, es constante. En cambio, el otro puede variar e incluso ser también a veces un deseo, caso en el que el sueño representará un deseo latente del día, realizado con ayuda de un deseo inconsciente [38].

En este brillante pasaje merece ser analizado cada detalle, desde su lema implícito de apertura «lo que es suficientemente bueno para la práctica –es decir, la búsqueda del significado de los sueños– no es suficiente para la teoría», hasta su conclusión con el redoblamiento del deseo. Su idea clave es, desde luego, la «triangulación» del pensamiento-del-sueño latente, el contenido-del-sueño manifiesto, y el deseo inconsciente, que limita el alcance de –o, más bien, socava directamente– el modelo hermenéutico de la interpretación de los sueños (el camino desde el contenido-del-sueño manifiesto hasta su significado oculto, el pensamiento-del-sueño latente) que viaja en la dirección opuesta al camino de formación de un sueño (la transposición del pensamiento-del-sueño latente en el contenido-del-sueño manifiesto, gracias al trabajo del sueño). La paradoja es que este trabajo del sueño no es meramente un proceso de enmascaramiento del «auténtico mensaje» del sueño: el auténtico núcleo del sueño, su deseo inconsciente, se inscribe solo *a través de* y *en* este mismo proceso de enmascaramiento, de modo que en el momento en que re-traducimos el contenido del sueño al pensamiento-del-sueño expresado en él, perdemos el auténtico «motivo-fuerza impulsor» del sueño –en resumen, es el proceso de enmascaramiento

el que inscribe en el sueño su auténtico secreto–. Debería invertirse entonces esta idea de que es necesario penetrar cada vez más profundo dentro del núcleo del sueño: no se trata de que primero nos movamos desde el contenido-del-sueño manifiesto hacia el secreto de primer nivel, el pensamiento-del-sueño latente, y después incluso nos sumerjamos más aún, hacia el núcleo inconsciente del sueño, el deseo inconsciente. El deseo «más profundo» está localizado en la brecha misma entre el pensamiento-del-sueño latente y el contenido-del-sueño manifiesto.

Sin embargo, la forma freudiana del inconsciente no es la misma que la hegeliana. Pero, más importante aún, en vez de tomar automáticamente esta brecha que separa a Freud de Hegel como una indicación del límite de Hegel («Hegel no pudo ver que…»), deberíamos invertir la pregunta que está detrás: no solo «¿Puede pensar Hegel el inconsciente freudiano?», sino también «¿Puede Freud pensar el inconsciente hegeliano?». No es que ahí haya algo «demasiado radical para Hegel», algo que escapa a su pensamiento, algo respecto a lo cual Freud es más coherente y «va más allá», sino precisamente lo contrario: como Hegel, Freud es un pensador del conflicto, la lucha, la «autocontradicción» y los antagonismos inherentes; pero, de manera muy diferente de Hegel, en Freud un conflicto no se resuelve por una autocontradicción que se lleva al extremo, de modo que con su autocancelación surja una nueva dimensión. Al contrario, el conflicto no se resuelve para nada, la «contradicción» no se lleva a su clímax, sino que más bien es ahogada, llevada hasta una detención temporal con la apariencia de formación de compromiso. Este compromiso no es la «unidad de opuestos» en el sentido hegeliano de la «negación de la negación», sino una negación ridículamente *fracasada*, una negación que es entorpecida, desviada, distorsionada, retorcida, una suerte de *clinamen* de la negación (por usar la acertada fórmula propuesta por Mladen Dolar). En otras palabras, lo que se le escapa a Hegel (o lo que habría ignorado, por resultarle insignificante o accidental) es la sobredeterminación: en el proceso dialéctico hegeliano la negatividad es siempre radical o radicalizada, y coherente –Hegel nunca considera la opción de una negación que fracasa, de modo que algo se niegue a medias y continúe llevando una existencia subterránea (o, más bien, insistencia)– [39] . Nunca considera una constelación en la que un nuevo principio espiritual continúe coexistiendo con el viejo en una totalidad inconsistente, o en el que un momento condense *(verdichten)* una multiplicidad de cadenas causales

asociativas, de modo que su significado explícito «obvio» está ahí para esconder el auténticamente reprimido. ¿Qué habría hecho Hegel con el sueño de Freud sobre la inyección de Irma, cuya interpretación desentierra una suerte de *superposición* de múltiples líneas interpretativas (librarse de la culpa por el fracaso del tratamiento de Irma, el deseo de ser el padre primordial que posee todas las mujeres, etc.)? ¿Qué habría dicho Hegel de un sueño en el que los fragmentos de lo que resta del día *(Tagesreste)* están conectados al núcleo del sueño solo a través de asociaciones verbales u otras igualmente marginales? ¿Qué habría dicho sobre el sueño de una paciente *(«Su marido le preguntó: "¿No crees que deberíamos hacer que afinaran el piano?". Y ella respondió: "No merece la pena…"»),* en el que la pista la proporciona la reaparición del mismo fragmento discursivo en una sesión analítica previa, durante la cual ella, repentinamente, se había agarrado la chaqueta y desabotonado uno de los botones, como diciendo: «Por favor, no mire [a mis pechos]; *no merece la pena* ». Aquí no hay unidad conceptual entre los dos niveles (la escena del sueño y el accidente durante la sesión previa), lo que los conecta es solo un puente de significación. Hegel se refiere a *lalangue,* al juego de palabras, pero «solo dentro de los límites de la razón»: la *Aufhebung* contiene una feliz coincidencia de tres significados que forman el mismo concepto, mientras que, en la lógica del sueño, los significados múltiples permanecen en discrepancia.

También por esta razón Hegel no puede pensar la sobredeterminación. Por ejemplo, en la esfera social, este es el modo en que la economía juega su papel de determinar la estructura social «en última instancia»: la economía nunca está directamente presente como un agente causal real, su presencia es puramente virtual, es la «pseudocausa» social pero, precisamente en cuanto tal, absoluta, no-relacional; una causa ausente, algo que nunca está «en su lugar». «Esa es la razón de que "lo económico" nunca esté dado, sino que más bien designe una virtualidad diferencial que debe ser interpretada, siempre encubierta por sus formas de realización» [40] . Es la X ausente que circula entre los múltiples niveles del campo social (económico, político, ideológico, legal…), distribuyéndolos en su articulación específica. Deberíamos por lo tanto insistir en la diferencia radical entre lo económico como X virtual, el punto de referencia absoluto del campo social, y lo económico en su realidad efectiva, como uno de los elementos («subsistemas») de la totalidad social real: cuando se encuentran

–o, en hegeliano, cuando lo económico *qua* virtual se encuentra consigo mismo como su «determinación oposicional»–, esta identidad coincide con la (auto)contradicción absoluta. Sin embargo, aunque el concepto hegeliano de determinación oposicional capta la característica clave de la sobredeterminación, lo que se pierde es la multiplicidad de «factores» (los vínculos causales de significación) que solo son explotados o manipulados parasitariamente, nunca creados por la «última instancia».

En este punto entra en juego la política: el espacio de la política se abre por la distancia de la «economía» respecto a sí misma, por la brecha que separa a la economía (como Causa ausente) de la economía (como su «determinación oposicional»), como uno de los elementos de la totalidad social. La economía aquí se inscribe doblemente, en el sentido que define a lo Real lacaniano: es el núcleo duro (aquello de lo que trata la lucha en última instancia) que se «expresa» en otras luchas a través de desplazamientos y otras formas de distorsión, y a la vez es el principio estructurador de estas distorsiones. La política que acaece en este espacio intermedio es no-Toda: su fórmula no es «todo es político», sino «no hay nada que no sea político», lo que significa que «lo político es *no* -Todo». El campo de lo político no puede ser totalizado, «no hay relación de clase» no hay meta-lenguaje en el que podamos describir «objetivamente» todo el campo político, toda descripción de este tipo ya es parcial (por ejemplo, izquierda y derecha no son simplemente dos opciones dentro de un campo, sino dos visiones diferentes de todo el campo, y no hay un modo neutral de describir cómo «es realmente» el campo, la diferencia que lo constituye es el imposible/real de un antagonismo). En este sentido, Lenin estaba en lo cierto al afirmar que, aunque la economía determina en última instancia, todo se decide en la lucha política.

Hay en Hegel rastros de la lógica de la *Verstellung* (no negación directa, sino desplazamiento o complicación inconsecuente, etc.) de un principio fundamental –esta lógica se inscribe en el corazón del concepto hegeliano de totalidad, que es un Todo *más* sus distorsiones constitutivas, síntomas, excesos–. También encontramos en Hegel rastros de una lógica del «compromiso» –su caso principal y notable es el surgimiento necesario de la plebe en la sociedad burguesa moderna–. Hegel subraya un problema fundamental (cuanto más rica es una sociedad, menos puede cuidar de la plebe), y después destaca tres estrategias principales para lidiar con el problema (trabajos públicos, caridad privada, exportación de la plebe

sobrante a las colonias), dejando claro que a largo plazo estos procedimientos solo agravan el problema, de modo que todo lo que uno puede hacer es contenerlo con más o menos éxito; aquí no hay ninguna solución lógica clara, solo un compromiso que acota el problema. En tales casos, la única reconciliación supone resignarse al hecho de que el problema es insoluble (dentro del marco del «Estado racional» de Hegel); como dirían los defensores del mercado, el exceso de la plebe es el precio que debemos pagar por vivir en un Estado racional libre. ¿Pero no es la famosa dialéctica de señorío y servidumbre también un caso de compromiso? El sirviente (futuro) decide no llegar hasta el final y arriesgar realmente su vida; se evita su exposición a la negatividad, y el poder de lo negativo se reconduce hacia la formación de objetos materiales.

Es por lo tanto inadecuado decir que Freud complica la negación hegeliana añadiéndole un giro adicional, otra vuelta de tuerca, «negando la negación misma» no en el sentido hegeliano de radicalizar la negación y llevarla así a su autorrelación, sino en el sentido de bloquearla, introduciendo un obstáculo al pleno despliegue del poder de lo negativo; como si el poder de lo negativo se viera atrapado en un lodazal de compromisos y éxitos parciales, y de este modo se desviara de su camino… La diferencia entre Hegel y Freud con respecto a la negatividad no puede de ningún modo reducirse al hecho de que, mientras que Hegel radicaliza la negatividad llevándola a su extremo autodestructivo, Freud se centra en las formas de compromiso que medio bloquean la negatividad. Una de las críticas habituales a Hegel es que su radicalización de la negatividad es un fraude: como afirmó Georges Bataille, el hegeliano «trabajo de lo negativo» queda dentro de los márgenes de la «economía restringida», con un mecanismo interno que garantiza que la negatividad radicalizada se convertirá en un momento subordinado de un nuevo orden positivo mediado [41] . La pulsión de muerte de Freud, por el contrario, afirma el *nihil sin límites* hasta su clímax radical, la desaparición de toda la vida (y, quizá, la pronosticada implosión de todo el universo); los «compromisos» freudianos son por lo tanto mecanismos de defensa que posponen una catástrofe absoluta que ni siquiera aparece en el horizonte de Hegel. Pero, de nuevo, esta simplificación alternativa también es errónea y confundente: como ya hemos demostrado ampliamente, la «negación de la negación» hegeliana está lejos de ser la simple asunción de la negatividad en un nuevo orden positivo, mientras que la pulsión de muerte freudiana no es un

impulso hacia la desaparición total o autoaniquilación, sino una persistencia «no-muerta» aferrada a una particularidad contingente.

El punto principal es que el lodazal de obstáculos que evita el despliegue pleno de la negatividad en Freud no puede reducirse a la riqueza de la realidad empírica que se resiste a las determinaciones conceptuales: no implica el exceso externo de la realidad sobre el poder conceptual de lo negativo, sino un nivel más radical de «negatividad», el nivel indicado por el concepto de pulsión de muerte. La serie freudiana de *«Ver-»* (*Verdrängung* –represión, *Verwerfung* –forclusión, *Verleugnung* –denegación, *Verneinung* –negación) que suplementa el «No» dialéctico-hegeliano no es solo una complicación de aquel *No,* apunta hacia un *No* más radical, el núcleo de la negatividad que se le escapó a Hegel y que deja sus huellas en diferentes versiones poshegelianas de la repetición pura. Según Freud, la multiplicidad de *phalli* en un sueño siempre apunta hacia la castración: la multiplicidad intenta llenar la fractura, la falta de lo que se ha perdido. ¿Podemos decir entonces que –en la medida en que el inconsciente no conoce la negación (el «No»), como afirma Freud– la negación perdida o excluida se venga retornando en las múltiples formas del proceso de represión: la propia represión, la denegación, la negación, etc.? [42] . La respuesta es sí: a condición de que añadamos que la proliferación de cuasinegaciones atestigua el hecho de que algún tipo de negación radical ya está en funcionamiento en el inconsciente, incluso si es excluida. El espacio del inconsciente –como el gran Otro– está estructurado alrededor de una pérdida, obstáculo o imposibilidad, y el problema consiste en discernir la naturaleza exacta de esta imposibilidad fundadora.

***Aufhebung* y repetición**

El auténtico movimiento «más allá de Hegel» no debe buscarse en el retorno poshegeliano a la positividad de la «vida real», sino en la extraña afirmación de la muerte que acaece bajo la forma de la *repetición pura* –una afirmación que reúne a dos extraños compañeros de cama, Kierkegaard y Freud–. En Hegel, la repetición juega un papel crucial, pero dentro de la economía de la *Aufhebung:* a través de la mera repetición, una inmediatez se eleva a la universalidad, una contingencia se transforma en necesidad –después de la muerte de César, «César» ya no se repite como designación

de un individuo particular, sino como el nombre de un título universal–. No hay lugar, dentro del sistema de Hegel, para pensar la repetición «pura», una repetición que aún no haya sido atrapada en el movimiento de *Aufhebung*. En un famoso pasaje de su carta a Schiller del 16/17 de agosto de 1797, Goethe relata una experiencia que le hizo percibir como un símbolo lo que era un fragmento en ruinas de la realidad:

> La casa de mi abuelo, con su patio y sus jardines, habiendo sido la casa patricia y parroquial de un anciano de Fráncfort, fue transformada en un práctico lugar de mercadeo y negocio por gente sabiamente emprendedora. El azar, durante el bombardeo, conspiró para ver perecer la estructura, pero incluso hoy, reducida en su mayor parte a una pila de escombros, todavía vale el doble de lo que pagaron los actuales propietarios a mi familia, hace 11 años. Como es de esperar, en su totalidad será en un futuro comprada y restaurada por otro emprendedor, y puede usted ver que será, en más de un sentido, un símbolo de miles de otros casos en esta ciudad industriosa, y en particular para mis ojos [43] .

El contraste entre alegoría y símbolo es crucial aquí. La alegoría es melancólica: como señaló Freud, un melancólico trata un objeto que todavía está aquí como si ya lo hubiese perdido, pues la melancolía es duelo preventivo. De modo que, en una aproximación alegórica, uno mira un mercado atestado y ya ve en él las ruinas en las que se convertirá; las ruinas son la «verdad» del orgulloso edificio que vemos. Esta es la melancolía en su forma más pura. (No sorprende que, entre los ricos de la época romántica, estuviera de moda construirse casas nuevas con parte de la estructura en ruinas, con muros derruidos, etcétera.) Goethe, no obstante, hace exactamente lo opuesto: en la pila actual de escombros ve (el potencial para) una futura prosperidad [44] . Es aquí crucial el surgimiento del símbolo a partir de la ruina y la repetición: la casa del abuelo de Goethe no era un símbolo para la primera generación de propietarios; para ellos era solo un objeto *zu-handenes*, parte del entorno en el que estaban inmersos. Solo su destrucción, su reducción a una pila de escombros, hizo que apareciera como símbolo. (Hay una ambigüedad temporal en la última frase de Goethe: ¿se convertirá la casa en un símbolo cuando sea renovada, o ya es un símbolo ahora, para aquel capaz de ver su futura renovación?) El significado –alegórico o simbólico– surge solo a través de la destrucción, a través de una experiencia fuera-de-quicio, o un corte que interrumpe el funcionamiento directo del objeto en nuestro entorno [45] . Deberíamos oponer Goethe a Kierkegaard: mientras que en Goethe la repetición genera significado, para el Kierkegaard postidealista *solo* hay repetición (de la

imposibilidad de alcanzar el significado), ningún (surgimiento de nuevo) significado. Esta es una de las definiciones de la ruptura postidealista del siglo XIX : la repetición se afirma como una fuerza por sí misma, en su cualidad mecánica, de ningún modo *aufgehoben* en un nuevo Significado; desde la física y la mecánica hasta la *Wiederholungszwang* de Freud, pasando por Kierkegaard.

Pero hay una paradoja que complica esta crítica de Hegel: ¿no es la negatividad absoluta, ese concepto central del pensamiento hegeliano, precisamente una figura filosófica de lo que Freud llamaba la «pulsión de muerte»? En la medida en que –siguiendo a Lacan– el núcleo del pensamiento de Kant puede definirse como la «crítica del deseo puro», ¿no es el paso de Kant a Hegel justamente entonces el paso del deseo a la pulsión? Las mismas líneas con las que Hegel concluye la *Enciclopedia* (sobre la Idea que goza con el ciclo continuo alrededor de sí misma) apuntan en esta dirección, sugiriendo que la respuesta a las preguntas «¿Por qué el proceso dialéctico siempre continúa? ¿Por qué la mediación dialéctica siempre continúa su trabajo?» es precisamente el *eppur si muove* de la pulsión pura. Esta estructura de la negatividad también explica el carácter casi «automático» del proceso dialéctico, y la crítica habitual a su carácter «mecánico»: frente a todas las promesas de que la dialéctica está abierta a la auténtica vida de la realidad, la dialéctica hegeliana sería como una máquina procesadora que indiferentemente devora y procesa todos los contenidos posibles, desde la naturaleza a la historia, desde la política al arte, entregándolos empaquetados en la misma forma triádica.

Heidegger estaba en lo cierto con su tesis de que Hegel no tematiza la negatividad como su operación teórica básica, pero lo estaba por las razones equivocadas: el núcleo de la dialéctica hegeliana, inaccesible para el propio Hegel, es la repetitiva pulsión (de muerte) que se hace visible después de la ruptura poshegeliana. Pero, ¿por qué no tendría que haber en la base de la dialéctica una tensión entre la dialéctica y su núcleo no-dialectizable? En este sentido, la pulsión de muerte o la compulsión a repetir es el corazón de la negatividad, la presuposición no-tematizada de Hegel –no solo inaccesible para él sino, quizá, para la filosofía como tal: su perfil lo trazó primero un teólogo (Kierkegaard) y un (meta)psicólogo (Freud), y un siglo después un filósofo (Deleuze) incorporó la lección de Kierkegaard y Freud–. Con respecto al estatuto de la negatividad, la situación en cierto modo se invierte: es Hegel quien ofrece una serie de *Ver-*, de variaciones

desplazadas de la negatividad, y solo en el psicoanálisis, y a través de Freud y Lacan, podemos formular la forma elemental de la negatividad.

La ruptura poshegeliana tiene dos aspectos que no deben confundirse: la afirmación de la positividad del ser realmente efectivo como opuesto a la mediación conceptual (afirmacionismo), y la afirmación de la repetición pura que no puede ser contenida en el movimiento idealista de la asunción. Aunque el primer aspecto es mucho más conocido, es el segundo el que implica una auténtica revolución filosófica. No hay complementariedad entre estos dos aspectos, son mutuamente excluyentes: *la repetición se apoya en el bloqueo de una afirmación directa positiva;* repetimos porque es imposible afirmar directamente. Relacionada con la oposición entre estos dos aspectos está la oposición entre finitud e infinitud: el gran tema de la afirmación poshegeliana del ser positivo es el acento en la finitud material, efectivamente real, mientras que la compulsión a repetir introduce una infinitud o «inmortalidad» obscena –no inmortalidad espiritual, sino una inmortalidad de «espíritus», de muertos vivientes.

Si la pulsión de muerte –o la compulsión a repetir– reside en el corazón de la negatividad, ¿cómo debemos entender la famosa afirmación de Freud de que el inconsciente (como muestra el universo de los sueños) no conoce la negación? Es demasiado fácil refutar empíricamente esta afirmación señalando que, no muchas páginas después de hacer esta aseveración, el mismo Freud enumera los modos en que los sueños pueden efectuar una negación de cierto estado de cosas. El ejemplo de *Verneinung* de Freud (cuando un paciente dice «No conozco quién es la mujer que aparece en mi sueño, pero una cosa es segura; ¡no es mi madre!», deberíamos interpretar esta afirmación como una confirmación sin ambigüedades de que la mujer en el sueño es la madre del paciente) sigue siendo pertinente aquí: la negación pertenece al nivel de la consciencia/preconsciencia, es un modo en que el sujeto consciente admite su fijación incestuosa inconsciente. La negación hegeliana como abolición universalizadora del contenido particular (como cuando en el nombre se niega la riqueza empírica de un objeto), esta violencia inherente a la idealización, es lo que falta en el inconsciente freudiano. Sin embargo, hay también una extraña negatividad que permea toda la esfera del inconsciente, desde la agresión brutal y el autosabotaje hasta la histeria, y se remite a la experiencia de cualquier objeto y la sensación de que *ce n'est pas ça;* como si (de acuerdo con la citada idea freudiana de que la multiplicidad de falos es un signo de

castración) la suspensión de la negación se pagara con su multiplicación. ¿Cuál es la base y el estatuto de esta «negatividad» omnipresente que rehúye la forma lógica de la negación? Quizá un modo de interpretar esta negación es asignándole un hecho positivo, del mismo modo que, en un sistema diferencial, la ausencia puede ser una característica positiva (por ejemplo, por citar una de las páginas más célebres de las historias de Sherlock Holmes, el hecho de que el perro no ladrara en la noche es en sí mismo el curioso incidente). La diferencia entre el sistema de consciencia/preconsciencia y el inconsciente no consiste en que si en el primero hay negación, el segundo es demasiado primitivo como para conocer la función de la negación. La diferencia consiste más bien en que el sistema consciencia/preconsciencia solo percibe el aspecto negativo de la negación, pues ve la negación solo en su dimensión negativa (algo falta, etc.), ignorando el espacio positivo abierto por esta negación.

Cuando afrontamos un hecho que claramente va contra alguna de nuestras convicciones más profundas, podemos reaccionar de dos maneras: o rechazarla simple y llanamente, o sustentarla en una forma «sublimada-asumida», no como algo que deba tomarse literalmente, sino más bien como la expresión de una verdad más profunda o superior. Por ejemplo, podemos rechazar directamente la idea del Infierno (como el lugar en el que los pecadores sufren un dolor interminable como castigo por sus faltas), o podemos afirmar que el Infierno es una metáfora por la «agitación interior» que sufrimos cuando hacemos algo erróneo. Recordemos la bien conocida expresión italiana *se non è vero, è ben trovato* –«(incluso) si no es verdad, está bien razonado (da en el clavo)»–. En este sentido las anécdotas sobre gente famosa, incluso cuando son inventadas, a menudo capturan el núcleo de su personalidad con más precisión que una enumeración de sus cualidades reales; aquí también «la verdad tiene la estructura de una ficción», como afirmaba Lacan. Hay una versión serbocroata maravillosamente obscena de esta expresión, que expresa perfectamente el rechazo protopsicótico de la ficción simbólica: *se non è vero, jebem ti mater!* «Jebem ti mater» (pronunciado «yébem ti máter», significa «¡Me follaré a tu madre!») es uno de los insultos vulgares más populares; el chiste se apoya solo en la métrica casi perfecta, de igual número de sílabas, entre *è ben trovato* y *jebem ti mater.* El significado cambia a un estallido de rabia obscena, un ataque sobre el objeto primordial más íntimo del otro: «Más vale que sea cierto; si no es cierto, ¡me follaré a tu madre!». Las dos

versiones expresan claramente dos reacciones ante lo que literalmente acaba siendo una mentira: el rechazo furioso, o la «asunción-sublimación» en una verdad «superior». En términos psicoanalíticos, su diferencia es aquella entre forclusión *(Verwerfung)* y transustanciación simbólica.

Freud despliega toda una serie, un sistema incluso, de negaciones en el inconsciente: expulsión del Ego *(Ausstossung)*, rechazo *(Verwerfung)*, represión (*Verdrängung*, dividida ella misma en represión primordial, *Ur-Verdrängung*, y represión «normal»), denegación *(Verleugnung)*, negación *(Verneinung)*, hasta los modos complejos en los que la aceptación misma puede funcionar como un modo de negación, como en el llamado «aislamiento» *(Isolierung)*, donde un hecho traumático es aceptado racionalmente, pero aislado de su contexto simbólico-libidinal [46] . El esquema se complica ulteriormente con los objetos y significantes que de algún modo se superponen a su propia falta: para Lacan, el falo es en sí mismo el significante de la castración (esto introduce todas las paradojas del significante de la falta de significante, de cómo la falta de un significante se «remarca» en el significante de dicha falta), por no mencionar el *objet petit a*, el objeto-causa del deseo que no es sino la encarnación o lugar de la falta. Aquí se le da la vuelta a la relación entre objeto y falta: lejos de que la falta pueda reducirse a la ausencia de un objeto, el objeto mismo es la positivación espectral de una falta. Habría que extrapolar este mecanismo a la fundamentación (pre)ontológica de todo ser: el gesto primordial de creación no es un dar excesivo, no es un gesto de afirmación radical, sino un gesto negativo de retiro, de sustraerse, que por sí solo abre el espacio para la creación de entidades positivas. Este es el modo en que «hay algo en vez de nada»: para llegar a algo, hay que *sustraer a la nada su nada(-idad) misma*, es decir, hay que postular el Abismo preontológico primordial «como tal», *como nada*, de modo que en –o frente a– la Nada, pueda aparecer Algo.

Lo que precede a la Nada es menos que nada, la multiplicidad preontológica cuyos nombres van desde el *den* de Demócrito, al *objet a* de Lacan. El espacio de esta multiplicidad preontológica no está entre Nada y Algo (más que nada pero menos que algo): *den* es, por el contrario, *más que Algo pero menos que Nada*. La relación entre estos tres términos ontológicos básicos; Nada, Algo, *den*, toma entonces la forma de un círculo paradójico, como el famoso dibujo de Escher de las cascadas interconectadas que forman un *perpetuum mobile* circular: Algo es más que

Nada, *den* es más que Algo (el *objet a* está en exceso respecto a la consistencia de Algo, el elemento sobrante que destaca), y Nada es más que *den* (que es «menos que nada»).

El problema subyacente aquí es el de determinar cuál de las negaciones freudianas es la primordial –cuál abre el espacio para todas las demás–. Desde la perspectiva lacaniana, el candidato más obvio podría ser la conocida «castración simbólica», la pérdida que abre y sostiene el espacio de la simbolización; recordemos, en relación con el Nombre-del-Padre como portador de la castración simbólica, que Lacan, como hemos visto, juega con la homofonía francesa entre *le Nom-du-Père* y *le Non-du-Père.* Pero parece más productivo seguir un camino teórico más radical, yendo más allá del padre *(père)* hacia lo que es incluso peor *(pire).* Una vez más, el candidato más obvio para este «peor» es la pulsión (de muerte), una suerte de correlato freudiano de lo que Schelling llamó la «contracción» primordial, una fijación repetida y obstinada sobre un objeto contingente que sustrae al sujeto de su inmersión directa en la realidad.

De la repetición a la pulsión

¿Qué significa la pulsión desde un punto de vista *filosófico* ? En un vago sentido general, hay una homología entre el cambio de Kant a Hegel y el cambio del deseo a la pulsión: el universo kantiano es el mundo del deseo (estructurado alrededor de la falta, la inaccesible Cosa en sí) en el que nos acercamos infinitamente al objeto; y por eso, para garantizar la significación de nuestra actividad ética, Kant debe postular la inmortalidad del alma (puesto que no podemos alcanzar el objeto en nuestra vida terrenal, se nos debe permitir continuar *ad infinitum*). Para Hegel, por el contrario, la Cosa en sí no es inaccesible; lo imposible ocurre aquí y ahora –no, desde luego, en el sentido ingenuo precrítico de lograr acceso al orden trascendente de las cosas, sino en el sentido propiamente dialéctico de cambiar la perspectiva y concebir la brecha (que nos separa de la Cosa) como lo Real–. Con respecto a la satisfacción, esto no significa que, a diferencia del deseo, que constitutivamente no se satisface nunca, la pulsión logre la satisfacción alcanzando el objeto que impide el cumplimiento del deseo. Es verdad: a diferencia del deseo la pulsión, por definición, siempre se satisface, pero esto es así porque en ella la satisfacción se alcanza

mediante la circulación repetida alrededor del objeto, sin alcanzarlo. Siguiendo a Jacques-Alain Miller, debe introducirse una distinción aquí entre falta y agujero: una falta es espacial, designa un vacío *dentro* de un espacio, mientras que el agujero es más radical, designa el punto en el que este mismo orden espacial se derrumba (como en el «agujero negro» de la física) [47] .

En ello consiste la diferencia entre deseo y pulsión: el deseo se fundamenta en su falta constitutiva, mientras que la pulsión circula alrededor de un agujero, una fractura en el orden del ser. En otras palabras, el movimiento circular de la pulsión obedece a la extraña lógica del espacio curvado en el que la distancia más corta entre dos puntos no es una línea recta, sino una curva: la pulsión «sabe» que el modo más rápido de lograr su meta consiste en circular alrededor de su objeto. El capitalismo interpela a los sujetos como consumidores, como sujetos de deseo, solicitando en ellos siempre nuevos deseos perversos y excesivos (y, para ello, les ofrece productos que los satisfagan); además, obviamente también manipula el «deseo de desear», celebrando el deseo mismo de desear siempre nuevos objetos y modos de placer. Sin embargo, incluso si el capitalismo manipula el deseo teniendo en cuenta que el deseo más elemental es el deseo de reproducirse como deseo (y no encontrar satisfacción), en este nivel no alcanzamos todavía la pulsión. La pulsión es inherente al capitalismo en un nivel más fundamental, *sistémico:* la pulsión es lo que propulsa toda la maquinaria capitalista, es la compulsión impersonal de continuar el interminable movimiento circular de autorreproducción expandida. Entramos en la pulsión en el momento en que la circulación del dinero como capital se convierte en un fin en sí mismo, puesto que la expansión del valor tiene lugar solo dentro de este movimiento constantemente renovado. (Deberíamos tener en cuenta aquí la distinción bien conocida de Lacan entre el fin y la meta de la pulsión: si el fin es el objeto alrededor del cual circula la pulsión, su meta auténtica es la continuación interminable de esta circulación como tal.) La pulsión capitalista no pertenece por lo tanto a ningún individuo particular –se trata más bien de que aquellos individuos que actúan como «agentes» directos del capital (los capitalistas mismos, los altos ejecutivos) deben proyectarla.

Miller propuso recientemente una distinción benjaminiana entre «ansiedad constituida» y «ansiedad constituyente», que es crucial respecto al desplazamiento del deseo a la pulsión: mientras que la primera designa la

noción estándar del abismo aterrador y fascinante de ansiedad que nos acosa, su círculo infernal que amenaza con arrastrarnos dentro, el segundo representa a la confrontación «pura» con el *objet petit a* como constituido en su misma pérdida [48] . Miller está en lo cierto al subrayar aquí dos características: la diferencia que separa a la ansiedad constituida de la constituyente tiene que ver con el estatuto del objeto respecto a la fantasía. En un caso de ansiedad constituida, el objeto habita dentro de los límites de una fantasía, mientras que solo tenemos la ansiedad constituyente cuando el sujeto «atraviesa la fantasía» y se enfrenta a la fractura, al vacío que deja el objeto fantasmático. Por clara y convincente que sea, la fórmula de Miller ignora la auténtica paradoja del *objet a,* la ambigüedad que tiene que ver con la pregunta: ¿funciona el *objet a* como el objeto de deseo o de la pulsión? O lo que es lo mismo, cuando Miller define el *objet a* como el objeto que se superpone a su pérdida, que surge en el momento mismo de su pérdida (de modo que todas sus encarnaciones fantasmáticas, desde el seno hasta la voz y la mirada, son figuraciones metonímicas del vacío, de la nada) y permanece dentro del horizonte del *deseo,* el auténtico objeto-causa del deseo es el vacío llenado por sus encarnaciones fantasmáticas. Mientras que para Lacan el *objet a* es también el objeto de la pulsión, la relación aquí es completamente diferente: aunque en ambos casos el vínculo entre objeto y pérdida es crucial, en el caso del *objet a* como objeto-causa del *deseo* tenemos un objeto que es perdido originariamente, que coincide con su propia pérdida y emerge como algo perdido, mientras que en el caso del *objet a* como objeto de la pulsión, el «objeto» *es directamente la pérdida misma.* En el desplazamiento del deseo a la pulsión, pasamos del *objeto perdido* a la *pérdida misma como un objeto.* Es decir, el extraño movimiento llamado «pulsión» no está animado por la búsqueda «imposible» del objeto perdido; es *una pulsión por recrear directamente la propia «pérdida» –la fractura, corte, distancia–.* Hay por lo tanto una distinción *doble:* no solo entre el *objet a* en su estatuto fantasmático y posfantasmático, sino también, dentro de este mismo dominio posfantasmático, entre el perdido objeto-causa del deseo y el objeto-pérdida de la pulsión.

Esto es lo que Lacan quiere decir con «satisfacción de las pulsiones»: una pulsión no trae satisfacción porque su objeto sea un representante de la Cosa, sino porque la pulsión, por así decir, convierte el fracaso en triunfo; en él, la repetición del fracaso a la hora de alcanzar su meta, la interminable

circulación alrededor del objeto, genera una satisfacción por sí misma. Por decirlo con más precisión, el objeto de la pulsión no está relacionado con la Cosa como aquello que llena su vacío: la pulsión es literalmente un contramovimiento frente al deseo, no tiende hacia la plenitud imposible y después, siendo forzado a renunciar a ella, queda atascado en un objeto parcial como su resto; la pulsión es de manera bastante literal la «pulsión» misma por *romper* el Todo de la continuidad en el que estamos inmersos, introducir un desequilibrio radical en él. Y la diferencia entre pulsión y deseo es precisamente que en el deseo este corte, esta fijación en un objeto parcial, se «trascendentaliza», se transforma en un representante del vacío de la Cosa.

De modo que, cuando Hegel concluye su *Enciclopedia* con la afirmación de que «este movimiento es también la actividad del conocimiento; la Idea eterna siendo en y para sí, eternamente actuada, engendrada y gozada como Espíritu Absoluto» (*«die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt»* [49]), ¿no describe aquí un repetitivo movimiento circular de alienarse o perderse para poder recuperarse a sí mismo una vez más, un movimiento que curiosamente recuerda a la definición lacaniana de la castración como un movimiento en el que el objeto se pierde para poder ser recuperado en la escalera del deseo? ¿No está sorprendentemente cercano al movimiento circular de la pulsión este movimiento repetitivo de perderse y recuperarse, de alienación y desalienación, un movimiento que, como afirma Hegel explícitamente, trae consigo goce?

El entusiasta *Hegel in Spinoza* de Gregor Moder se centra en su oposición más elemental: *¿falta o curvatura?* [50] . En términos freudianos, esta oposición es entre *deseo o pulsión.* El deseo se estructura alrededor de su falta constitutiva; cada objeto determinado de deseo es, como afirmaba Lacan, una «metonimia de una falta», mientras que la pulsión, en vez de perseguir un objeto imposible que por siempre rehúye al sujeto, encuentra satisfacción en su camino curvado, orbitando alrededor de su objeto. En términos más filosóficos, aplicada al concepto de Sustancia esta diferencia entre falta y curvatura puede expresarse como la alternativa siguiente: (1) la Sustancia está en carencia, obstaculizada y organizada alrededor de la ausencia, y el sujeto se encuentra en dicha falta, *es* esa falta; (2) la Sustancia no carece de nada, no hay falta alrededor de la cual esté

organizada; la Sustancia está simplemente curvada, invertida-en-sí-misma, como una banda de Möbius. La lección definitiva del psicoanálisis es que la vida humana nunca es «solo vida»: los humanos no están simplemente vivos, están poseídos por la extraña pulsión de gozar la vida en exceso, apegados apasionadamente a un plusvalor que se sale y hace descarrilar el funcionamiento cotidiano de las cosas.

La paradoja aquí es que la dimensión específicamente humana –la pulsión como opuesta al instinto– surge precisamente cuando lo que era originariamente un mero subproducto pasa a ser un objetivo autónomo: el hombre ya no es «reflexivo»; por el contrario, el hombre percibe como su objetivo aquello que para un animal no tiene valor intrínseco. En resumen, el grado cero de la «humanización» no es una «mediación» ulterior de la actividad animal, su reinscripción como un momento subordinado de una totalidad superior (por ejemplo, comemos y procreamos para poder desarrollar nuestros potenciales espirituales superiores), sino un estrechamiento radical del enfoque, la elevación de una actividad menor a un fin-en-sí. Devenimos «humanos» cuando quedamos atrapados en un bucle cerrado, autopropulsado, en el que repetimos el mismo gesto y encontramos satisfacción en ello. Todos podemos recordar la típica escena de dibujos animados: un gato salta y se gira sobre su eje; pero en vez de desplomarse de acuerdo con las leyes normales de la gravedad, queda suspendido, girando en la posición de levitación como si se viera atrapado en un bucle temporal, repitiendo el mismo movimiento circular una y otra vez [51] . En tales momentos, el desarrollo «normal» de las cosas, el estar atrapados en la idiota inercia de la realidad material, se ve suspendido por un breve instante; entramos en el mágico dominio de la animación suspendida, una suerte de rotación etérea autosostenida. Este movimiento de rotación, en el que el progreso lineal del tiempo queda suspendido en un bucle repetitivo, es la *pulsión* en su forma más elemental. Esta, de nuevo, es la «humanización» en su grado cero: este bucle autopropulsado que suspende o interrumpe el encadenamiento temporal lineal. Este desplazamiento del deseo a la pulsión es crucial si queremos aprehender la auténtica naturaleza de la «diferencia mínima»: en su forma más esencial, la diferencia mínima no es la X insondable que eleva un objeto ordinario hasta convertirlo en un objeto de deseo, sino más bien la torsión interna que curva el espacio libidinal y transforma así el instinto en pulsión.

Consiguientemente, el concepto de pulsión anula la alternativa «o quemarse acercándose a la Cosa, o mantener una distancia prudencial»: para una pulsión, la «Cosa misma» es una circulación alrededor del vacío (o agujero). La pulsión como tal es la pulsión de muerte –no en el sentido de anhelar una negación universal o la disolución de toda particularidad, sino por el contrario, en el sentido de ese flujo de vida «espontáneo» de generación y corrupción que se queda «atascado» en una particularidad accidental y circula interminablemente alrededor de ella–. Si la Vida fuera una canción sonando en un antiguo LP (y desde luego no lo es), la pulsión surge cuando, debido a un rayado en la superficie del vinilo, la aguja queda atascada y el mismo fragmento se repite una y otra vez. La idea especulativa más profunda es que la universalidad solo puede emerger cuando un flujo particular queda atascado en un momento singular. Este concepto freudiano de la pulsión nos lleva a la radical ambigüedad de la dialéctica de Hegel: ¿sigue la lógica de la pulsión o no? La lógica de Hegel es una lógica de purificación, de «desatascado»: incluso cuando un sujeto pone la totalidad de su inversión libidinal en un fragmento contingente de ser («¡Estoy preparado para arriesgarlo todo por ello!»), este fragmento contingente –el *objet petit a* lacaniano– es, en su accidentalidad indiferente, un operador de purificación, de «desatascado» de todo el (otro) contenido particular. En lacaniano, este objeto es una metonimia de la falta. El deseo del sujeto es entonces un vacío trascendental, y el objeto es el relleno óntico y contingente de dicho vacío. Para la pulsión, por el contrario, el *objet a* no es solo la metonimia de la falta, sino una suerte de mancha trascendental, irreductible e irreemplazable en su misma singularidad contingente, no solo un relleno óntico contingente de una falta. Mientras que la pulsión implica quedarse atascado en un objeto-mancha contingente, la negatividad dialéctica implica un proceso constante de «des-atascado» de todo contenido particular: la *jouissance* «se apoya en» algo, aferrándose a su particularidad –y esto es lo que falta en Hegel pero está operativo en Freud.

La relación entre la negatividad de Hegel y la pulsión de muerte de Freud (la compulsión a repetir) es por lo tanto específica, y va mucho más allá de su identidad (oculta) abierta: aquello a lo que apuntaba Freud con su concepto de pulsión de muerte –más concretamente, la dimensión clave de este concepto cuya importancia Freud no podía apreciar, desconocedor de toda la significación de su propio descubrimiento– es el núcleo «no-dialéctico» de la negatividad hegeliana, la pura pulsión de repetición sin

ningún movimiento de asunción o idealización. La paradoja aquí es que la repetición pura (a diferencia de la repetición como asunción idealizante) se sostiene precisamente por su *impureza*, por la persistencia de un elemento «patológico» contingente en el que el movimiento de repetición queda y permanece atascado. La pregunta clave es, por tanto: ¿puede pensar Hegel el «resto indivisible» generado por cada movimiento de idealización o asunción? Antes de concluir demasiado rápido que no puede, deberíamos tener en cuenta que, en su aspecto más radical, el *objet a* lacaniano (el nombre de este «resto indivisible») no es un elemento sustancial que perturba el mecanismo formal de simbolización, sino una curvatura puramente formal de la simbolización misma.

El *objet a* y la repetición pura, por consiguiente, están estrechamente vinculados: la *a* es el exceso que pone en movimiento la repetición y a la vez evita su éxito (que residiría en recapturar plenamente lo que uno intenta repetir). Y, en la medida en que Hegel no puede pensar la repetición pura (una repetición todavía no incluida en el movimiento de asunción o idealización), el *objet a* es simultáneamente el objeto que falta en Hegel *y el modo en que este objeto falta*. Del mismo modo que, según Derrida, la diferencia entre la *Aufhebung* hegeliana y su propio concepto de *différance* es apenas perceptible, casi indistinguible, la diferencia entre Hegel y lo que Hegel ignora (o no puede pensar) es apenas perceptible: no se trata de una diferencia positiva (en la que claramente pudiéramos identificar lo que falta), sino solo una diferencia «pura», un desplazamiento mínimo en el acento virtual o espectral de lo que Hegel realmente afirma. Para producir esta diferencia, solo necesitamos repetir a Hegel.

Paradójicamente, la repetición proporciona una (ausente) respuesta hegeliana a la crítica de Heidegger. Según esta, Hegel no consigue desplegar el contenido fenomenológico de su concepto central de negatividad: en su grado cero, la negatividad no es una aniquilación destructiva de todo lo que hay; más bien aparece como una *inmovilización* repentina del flujo normal de las cosas –en algún punto las cosas quedan atascadas, una singularidad persiste más allá de sus posibilidades–. En su lectura de un fragmento de Anaximandro sobre el orden y el desorden, Heidegger considera la posibilidad de que una entidad

> puede incluso persistir *[bestehen]* en su morada, únicamente para seguir siendo de ese modo más presente en el sentido de lo permanente *[Beständigen]*. Lo que mora un tiempo en cada caso se empeña *[beharrt]* en su presencia. Por eso, se marcha fuera de su morada transitoria. Se

> derrama en la obstinación de la insistencia. Ya no se vuelve hacia lo otro presente. Se ancla, como si en eso consistiera la demora, en la permanencia del seguir existiendo [52] .

Esta es la manera en que, según Deleuze, lo Nuevo surge a través de la repetición: las cosas fluyen, siguen su curso habitual de cambio incesante, y después, repentinamente, algo se atasca, interrumpe el flujo, imponiéndose como algo Nuevo por medio de su misma persistencia. Es como si el apego excesivo, el *Sí* excesivo a un objeto parcial, fuera una *determinación reflexiva de la negatividad*, un momento de determinación oposicional en el que la negatividad se sitúa entre sus especies *(Verdrängung, Verwerfung…)*.

¿No es posible que el exceso en Hegel, aquello que no puede ser contado, aparezca allí donde el propio Hegel trae a colación la idea de lo incontable? Cuando, al final de su *Ciencia de la lógica*, proporciona una suerte de descripción formal del proceso dialéctico, dice que sus momentos pueden contarse como 3 o como 4: la negatividad puede contarse dos veces, como negación directa y como negación autorrelacionada. Este exceso de negatividad que es la pulsión de muerte, la compulsión ciega de la repetición, y que Hegel ignora en lo que respecta tanto a la sexualidad como a la plebe, quizá explique su incapacidad para pensar la explotación en el sentido propiamente marxista: Lacan ya había llamado la atención sobre el vínculo entre plusvalor y plus-de-goce (siendo el plusvalor ese excedente que surge en el intercambio mismo de equivalentes entre trabajador y capitalista). El elemento des-centrado que es «explotado» en el proceso dialéctico es por lo tanto el tercer/cuarto momento de la negatividad autorrelacionada, esta ciega fuerza repetitiva y productiva.

El problema subyacente es cómo interpretar las ocasionales y provisionales (pero, en todo caso, nada ambiguas) autorrelativizaciones y/o autohistorizaciones de Hegel; los hechos que aguardan a ser descubiertos por las ciencias naturales; la imposibilidad de capturar la esencia espiritual de países que, como Estados Unidos y Rusia, desplegarían su potencial en el siglo siguiente; las consecuencias de su argumento en favor de la necesidad de la guerra; y la caracterización de su propio pensamiento como el punto de vista alcanzado por el espíritu «hasta el momento». La solución de Robert Pippin, distinguiendo entre el «Hegel eterno» y el Hegel histórico del Sistema, es *la* trampa a evitar, ya que reintroduce una lógica normativa, una brecha entre la posición hegeliana «ideal» y sus realizaciones históricas. La jugada realmente hegeliana es rechazar todo ideal transhistórico que nos permita medir y evaluar todas las realizaciones

histórico-empíricas del sistema hegeliano, y tomar en consideración los cambios en el propio ideal. (Mucho más oportuna es la idea de Andrew Cutrofello: Gilles Deleuze, pese a ser *el* gran antihegeliano contemporáneo, es la encarnación de una repetición de Hegel para nuestra época.) Nuestro punto de partida debería ser que el «Saber Absoluto» implica un reconocimiento tanto del cierre histórico radical (no hay meta-lenguaje, no existe ninguna manera de mirarse a uno mismo desde fuera) como de una apertura radical del futuro (el enfoque central de Catherine Malabou en *El porvenir de Hegel*). Además, la tarea consiste (más allá de Hegel) en pensar esta apertura radical *con* (o incluso *como*) repetición: para Hegel, la repetición es asunción o idealización (por ejemplo, el nombre-César que pasa a ser título-César); es decir, no puede pensar la repetición pura de Kierkegaard y Freud. ¿No es el exceso de negatividad sobre el orden social reconciliado también un exceso de la repetición sobre la asunción? La tarea que Hegel nos ha dejado, el gran vacío en su pensamiento, es cómo pensar este exceso (discernible en muchos niveles: en la necesidad de la guerra, la amenaza de la locura…) sin caer de nuevo en un historicismo relativista. Esta referencia al exceso persistente de la negatividad (desde la posibilidad siempre presente de la locura como constitutiva de la subjetividad, hasta la necesidad de la guerra como la forma social del despliegue de la universalidad abstracta) es también crucial para comprender lo que Hegel quiere decir con la «reconciliación», que, a diferencia de la actitud «crítica», caracteriza a la dimensión del Absoluto. Reconciliación no significa que el sujeto finalmente tenga éxito en la tarea de apropiarse de la alteridad que amenaza su autoidentidad, mediándola o internalizándola (es decir, «asumiéndola»). Más bien al contrario, la reconciliación hegeliana contiene una nota de resignación: hay que reconciliarse con el exceso de negatividad como un fundamento positivo o condición para nuestra libertad, reconocer nuestra propia sustancia en lo que parece ser un obstáculo.

En la repetición pura kierkegaardiana-freudiana, como hemos visto, el movimiento dialéctico de sublimación se encuentra, en su propio núcleo, fuera de sí, bajo la forma de una «ciega» compulsión de repetición. Aquí deberíamos aplicar el gran lema hegeliano respecto a la internalización del obstáculo externo: al combatir a su opuesto externo, la repetición ciega no-asumible, el movimiento dialéctico lucha contra su propio fundamento abismal, su propio núcleo; en otras palabras, el gesto definitivo de reconciliación consiste en reconocer en este exceso amenazador de

negatividad el núcleo del sujeto. Este exceso tiene diferentes nombres en Hegel: la «noche del mundo», la necesidad de la guerra, la locura, etc. Quizá lo mismo valga para la oposición básica entre negatividad hegeliana y freudiana: precisamente en la medida en que hay una brecha insuperable entre ellas (la negatividad hegeliana idealiza y asume todo contenido particular en el abismo de su universalidad, mientras que la negatividad de la pulsión freudiana se expresa en su «adhesión» a un contenido particular contingente), la negatividad freudiana proporciona (de modo bastante literal) la «base material» para idealizar la negatividad. Por expresarlo en términos algo más simplificados, toda negatividad idealizadora/universalizadora debe adherirse a un contenido singular, contingente, «patológico», que sirve como su *«sinthome»* en el sentido lacaniano (si el *sinthome* se desenreda o desintegra, la universalidad desaparece). El modelo ejemplar de este vínculo es la deducción hegeliana de la necesidad de una monarquía hereditaria: el Estado racional como una totalidad universal que media todo contenido particular debe encarnarse en la contingente figura «irracional» del monarca (y podemos aplicar la misma matriz al tratamiento hegeliano de la «plebe»). Este exceso de la pulsión como repetición pura es la fuente «descentrada» de valor que Hegel no puede conceptualizar, el correlato libidinal de la fuerza de trabajo que produce plusvalor.

¿Significa esto que, una vez que hemos entrado en el mundo freudo-kierkegaardiano de la repetición pura, podemos olvidarnos de Hegel? Claude Lévi-Strauss escribió que la prohibición del incesto no es una pregunta sin una respuesta, sino más bien lo contrario: una respuesta sin una pregunta, la solución de un problema desconocido. Lo mismo vale para la repetición pura: es una respuesta al problema *hegeliano*, su núcleo oculto, razón por la que solo puede encontrarse dentro de la problemática hegeliana; una vez que entramos en el mundo poshegeliano, el concepto de repetición es «renormalizado» y pierde su filo subversivo. La relación es similar a la existente entre el final del *Don Giovanni* de Mozart y el Romanticismo posmozartiano: la escena de la muerte de don Giovanni genera un exceso aterrador que perturba las coordenadas del universo de Mozart; sin embargo, aunque este exceso apunta más allá, hacia el Romanticismo, pierde su filo subversivo y es «renormalizado» una vez que alcanzamos propiamente el Romanticismo.

¿Pero no nos lleva esto, paradójica e inesperadamente, de vuelta al tema de la *Aufhebung,* esta vez aplicada a la relación misma entre Hegel y su «repetición» poshegeliana? Deleuze describió una vez su propio pensamiento como el intento de pensar como si Hegel jamás hubiera existido, afirmando repetidamente la idea de que Hegel era un filósofo que simplemente había que ignorar y no estudiar. Lo que ignoraba Deleuze es que su propio pensamiento de la repetición pura solo funciona como una extraña asunción de Hegel. En esta última venganza de Hegel, el gran tema hegeliano del camino hacia la verdad que es a su vez parte de la verdad –de que para llegar a la elección acertada debemos comenzar con la opción errónea– se reafirma a sí mismo. La clave no es tanto que *no* debamos ignorar a Hegel, sino que solo podemos permitirnos ignorarlo después de un arduo y prolongado análisis y estudio.

Ha llegado entonces el momento de *repetir a Hegel.*

[1] Esto me fue sugerido por Mladen Dolar.

[2] Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XXIX: L'insu que sait de l'une bevue s'aile a mourre,* 14 de diciembre de 1976 (inédito).

[3] Siguiendo esta misma idea, ya podemos declarar a Bach el más grande *modernizador* de la música europea, el responsable de inscribir la música en el universo científico-formalizado newtoniano. Antes de Bach, la música se percibía dentro del horizonte renacentista de la *harmonia mundi:* los acordes se concebían como parte de la armonía global del universo que resonaba en las esferas celestiales, y de la armonía de la matemática (pitagórica) o de la sociedad como un organismo social; la armonía, también, del cuerpo humano –todos esos niveles se reflejaban armónicamente entre ellos–. En tiempos de Bach comenzó a emerger un paradigma completamente diferente: el de la escala «bien temperada», en la que los sonidos musicales deben ordenarse siguiendo un orden que no esté fundamentado en ninguna armonía cósmica superior, sino que tenga una estructura racional (en última instancia arbitraria). (Es cierto que Bach estaba obsesionado con el misticismo pitagórico de los números y sus significados secretos, pero el estatuto de esta obsesión es exactamente el mismo que el de las fantasías gnósticas oscurantistas de Newton, que abarcan más de dos tercios de su obra escrita: una reacción ante la innovación más auténtica y la incapacidad de asumir todas sus consecuencias.) Esta fue la auténtica *fidelidad* de Bach (en el sentido de Badiou): extraer todas las consecuencias de esta des-cosmologización de la música. No debería confundirnos toda la discusión sobre la profunda espiritualidad de Bach y el modo en que su obra estaba dedicada a Dios: en su práctica musical, fue un materialista radical (en el sentido moderno formalizado-matematizado) que exploraba las posibilidades inmanentes del nuevo formalismo musical. La recuperación «italiana» de la melodía emocional (buscada también por su hijo compositor, quien, continuando donde lo dejó el padre, cometió una suerte de parricidio y fue por un breve periodo de tiempo incluso más popular que él) marcó la reacción expresiva-idealista a la ruptura materialista de Bach.

[4] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic,* trad. de A. V. Miller, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1989, p. 58.

[5] G. W. F. Hegel, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes/Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, vol. 1, trad. y ed. de M. J. Petry, Dordrecht, D. Reidel, 1978, pp. 24-25. Cursivas mías.

[6] Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, Londres, Routledge, 2005, p. 162.

[7] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, cit., p. 571.

[8] Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, Londres, Verso, 2010, p. 2 [ed. cast.: *Las variaciones de Hegel*, trad. David Sánchez Usanos, Madrid, Akal, 2015, p. 14].

[9] Un ejemplo perfectamente vulgar de *lalangue* en esloveno: todo esloveno (sincero) sabe de qué va la sonrisa de la Mona Lisa. Los eslovenos no tienen sus propias palabrotas, así que tienen que pedirlas prestadas, sobre todo del serbio y del croata, pero también del italiano. De modo que saben que «Mona» es un popular término italiano para vagina, y «lisa» es la raíz del verbo esloveno «lamer».

[10] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. David F. Swenson y Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press, 1968, p. 68.

[11] *Ibid.*, p. 272.

[12] *Ibid.*, p. 108.

[13] G. K. Chesterton, «The Slavery of the Mind», en *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. 3, San Francisco, Ignatius Press, 1990, p. 290.

[14] Citado en Georg Büchner, *Complete Plays and Prose*, Nueva York, Hill and Wang, 1963, p. xiii.

[15] Karl Marx, *The Karl Marx Library*, vol. 1, trad. de Saul K. Padover, Nueva York, McGraw-Hill, 1972, p. 245.

[16] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, cit., pp. 562-563.

[17] Y es fácil ver por qué Hegel menciona no solo la vida espiritual, sino también la vida orgánica: la vida orgánica ya apunta hacia una «conversión» que asume la causalidad mecánica. Debido a la unidad orgánica de un cuerpo viviente, una parte débil (el cerebro) puede dirigir los movimientos de partes mucho más grandes y fuertes; es decir, para explicar cómo funciona un organismo, uno debe remitirse a un mínimo de idealidad, de vínculos que no puede ser reducidos a la interacción mecánica de las partes físicas.

[18] G. W. F. Hegel, *Faith and Knowledge*, trad. Walter Cerf y H. S. Harris, Albany, State University of New York Press, 1977, p. 78.

[19] En manos de Marx esto resulta como sigue: entre las especies de la producción, hay siempre una que le da un carácter específico a la universalidad de la producción dentro de un modo de producción determinado. En las sociedades feudales, la producción artesanal está estructurada como otro dominio de la agricultura, mientras que, en el capitalismo, la agricultura misma se ve «industrializada»; es decir, se convierte en uno de los dominios de la producción industrial.

[20] C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 171.

[21] Y Hegel estaba lejos de conceder prioridad alguna a la lengua alemana. Un interesante detalle biográfico: cuando en la década de 1810 estaba considerando aceptar la invitación de un amigo holandés para aceptar un puesto en Ámsterdam, no solo comenzó a aprender holandés, sino que inmediatamente bombardeó a su amigo con peticiones para que le informara sobre las idiosincrasias de la lengua neerlandesa, como los juegos de palabras; todo para poder desarrollar su pensamiento en holandés.

[22] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Londres, Henry G. Bohn, 1861, p. 277.

[23] Mark Wrathall, *How to Read Heidegger*, Nueva York, W. W. Norton, 2006, pp. 94-95.

[24] Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XX: Encore*, París, Seuil, 1975, p. 79.

[25] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Werke*, vol. 18), Fráncfort, Suhrkamp, 1979, p. 450.

[26] F. Jameson, *The Hegel Variations,* cit., pp. 82-83 [ed. cast.: p. 94].

[27] *Ibid.,* p. 80 [p. 92].

[28] Para una explicación más detallada del concepto de los dos vacíos, véase el capítulo XIV.

[29] François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité,* Ramonville Saint-Agne, Érès, 2007, p. 150.

[30] *Ibid.,* p. 166.

[31] En Alain Badiou, *Logics of Worlds,* Londres, Continuum, 2009.

[32] G. K. Chesterton, *The Book of Job,* Londres, Cecil Palmer & Hayward, 1916, p. xxii–xxiii [ed. cast.: *El hombre que fue jueves,* trad. J. R. Hernández Arias, Madrid, Valdemar, 2003, pp. 299-300].

[33] Estos dos nombres se refieren a los dos ejemplos mencionados en el Interludio 1 (el chiste soviético sobre Rabinovitch y el concepto antagonista de la sociedad en Adorno).

[34] Me baso en Mladen Dolar, «Brecht's Gesture», en *11th International Istanbul Biennial Reader: What Keeps Mankind Alive?,* Estambul, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı, 2009.

[35] Le debo esta apreciación a Fredric Jameson.

[36] Véase G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right,* trad. de T. M. Knox, Londres, Oxford University Press, 1978, pp. 111-116.

[37] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind,* segunda ed. rev., trad. J. B. Baillie, Mineola, Dover, 2003, p. 53 [ed. cast. cit.: pp. 59-60].

[38] Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis,* Harmondsworth, Penguin, 1973, pp. 261-262 [ed. cast.: *Lecciones introductorias al psicoanálisis,* trad. L. López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006].

[39] Quizá esta sea la razón de por qué fue un judío quien inventó el psicoanálisis: ¿no son los judíos como nación el caso más ejemplar de la persistencia de lo Viejo que rechaza su subsunción?

[40] Gilles Deleuze, *Difference and Repetition,* trad. de Paul Patton, Londres, Continuum, 2001, p. 186 [ed. cast.: *Diferencia y repetición,* trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002].

[41] Como acabamos de ver, la matriz formal del proceso dialéctico precluye por adelantado la posibilidad de que la lucha a muerte entre el futuro amo y el futuro siervo acabe con la muerte de uno de ellos. Es Hegel quien desactiva aquí las consecuencias destructivas y pone en escena un compromiso bajo la forma de un pacto simbólico –justo antes del final de la lucha, uno de los combatientes concede la derrota, dejando claro que no está listo para luchar a muerte.

[42] Nótese cómo el Nombre-del-Padre, un significante que también es el significante de la negación (prohibición) –*le-Nom-du-Père* como *le-Non-du-Père*–, es para Lacan el significante central *en el inconsciente.*

[43] Johann Wolfgang Goethe, «Brief an Friedrich Schiller, 16./17. August 1797», en *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche,* vol. 31: *Johann Wolfgang Goethe mit Schiller (1794-1799),* Fráncfort, Deutscher Klassiker, 1998, p. 390. Le debo gratitud a Frauke Berndt (Fráncfort del Meno), que propuso una perspicaz lectura de este pasaje.

[44] De un modo más bien patético, podríamos decir lo mismo acerca de las ruinas del 11 de Septiembre: un melancólico vería en ellas la «verdad» de los arrogantes sueños de grandeza norteamericana; por ejemplo, habría visto ya en las Torres Gemelas un anticipo de las ruinas que aguardaban en el futuro, mientras que un optimista goetheano vería en las ruinas del 11 de Septiembre un símbolo del espíritu emprendedor de esa otra «ciudad industriosa» que pronto reemplazará las ruinas con nuevos edificios.

[45] De un modo similar, para Hegel la autoconciencia surge a partir de la limitación de la consciencia: no puedo alcanzar el objeto al que apunto, se me escapa, y en todo lo que puedo alcanzar descubro mi propio producto –de modo que vuelvo mi mirada hacia mi propia actividad y el modo en que «postula» lo que se me aparece como presupuesto.

[46] Un caso ejemplar de *Isolierung* es el modo en que la relación de China con la mayor hambruna que ocurrió durante el Gran Salto Adelante depende de una economía simbólica específica: si bien se admite formalmente el horror (los «errores» de Mao), continúa considerándose un tema tabú (la admisión es puramente formal y está acompañada por la prohibición de abundar en mayor detalle).

[47] Véase Jacques-Alain Miller, «Le nom-du-père, s’en passer, s’en servir», disponible en fragmentos, en www.lacan.com.

[48] Véase *ibid.*

[49] G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. 3: *Die Philosophie des Geistes*, Berlín, Dunder y Humblot, 1845, pp. 413-414 (§577).

[50] Véase Gregor Moder, *Hegel in Spinoza: substanca in negativnost*, Liubliana, Analecta, 2009.

[51] También se encuentra el mismo plano en algunas comedias musicales que utilizan elementos de comedia física: cuando un bailarín gira en el aire, queda suspendido un poco más de lo normal, como si durante un breve momento hubiese logrado suspender la ley de la gravedad. ¿No es de hecho este efecto la meta última del arte de bailar?

[52] Martin Heidegger, «The Anaximander Fragment», en *Early Greek Thinking*, trad. de David Farrell Krell y Frank A. Capuzzi, Nueva York, Harper & Row, 1984, p. 42. Traducción modificada.

PARTE TERCERA
La Cosa misma: Lacan

VIII. Lacan como lector de Hegel

> [L]a cuestión de la terminación del análisis es la del momento en que la satisfacción del sujeto encuentra cómo realizarse en la satisfacción de cada uno, es decir, de todos aquellos con los que se asocia en la realización de una obra humana. Entre todas las que se proponen en el siglo, la obra del psicoanalista es tal vez la más alta porque opera en él como mediadora entre el hombre de la preocupación y el sujeto del saber absoluto [1] .

Este pasaje de *Rapport de Rome* contiene *in nuce* el programa de Lacan a comienzos de la década de 1950; un programa que todo filósofo profesional desecharía indudablemente como un sinsentido: reunir a Heidegger (que define el «cuidado» como la característica fundamental del *Dasein* finito) y Hegel (el filósofo del Saber Absoluto infinito en el que desemboca la mediación total de Universal y Particular) [2] . ¿El analista lacaniano como una figura del Saber Absoluto? ¿No se restringe esta tesis a un momento histórico específico (comienzos de 1950), cuando la influencia de Hegel en Lacan (mediada por Alexandre Kojève y Jean Hyppolite) estaba en su cúspide? ¿No se movió Lacan pronto de Hegel a Kant –insistiendo en el carácter inaccesible («imposible») de lo Real, que se resiste eternamente a la simbolización–, y en la insuperable separación del sujeto respecto a la causa de su deseo? ¿No es la *crítica del deseo puro* una mejor descripción del proyecto central de Lacan? (El término «crítica» debe entenderse en su sentido kantiano: mantener la brecha que separa para siempre todo objeto de deseo empírico –«patológico»– de su objeto-causa «imposible», cuyo lugar debe permanecer vacío.) ¿Y no llama Lacan «castración simbólica» a esta misma brecha, que hace insatisfactorio a todo objeto empírico? Sin duda, en los siguientes párrafos del mismo *Rapport de Rome*, Lacan ya traza los «límites dentro de los que nos es imposible ignorar los momentos estructurantes de la fenomenología de Hegel»:

> Pero si quedase algo de profético en la exigencia, en la que se mide el genio de Hegel, de la identidad radical de lo particular y lo universal, es sin duda el psicoanálisis el que le aporta su paradigma entregando la estructura donde esta identidad se realiza como desuniente del sujeto, y sin recurrir a mañana.
>
> Digamos solamente que es esto lo que objeta para nosotros a toda referencia a la totalidad en el individuo, puesto que el sujeto introduce en él la división, así como en lo colectivo que es su equivalente. El psicoanálisis es propiamente lo que remite al uno y al otro a su posición de espejismo [3] .

Llegados a este punto, nos encontramos otra vez en aguas familiares: la autoconciencia hegeliana, el sujeto de la automediación conceptual absoluta que invalida o devora toda alteridad, *versus* el lacaniano sujeto dividido del inconsciente, por definición separado de su Causa. No es suficiente, sin embargo, con reducir a Hegel a estas grandes fórmulas (el Absoluto no solo como Sustancia, sino también como Sujeto; la realidad efectiva de lo racional; el Saber Absoluto; la fuerza autocanceladora de la negatividad; etc.) y después rechazarlo rápidamente como la expresión más extrema del delirio moderno de la mediación o apropiación total subjetivo-conceptual de toda la realidad. Deberíamos desplegar, respecto al propio Hegel, lo que el autor de uno de los mejores libros sobre Hegel, Gérard Lebrun, llamaba la «paciencia del concepto» (*La patience du concept*, el título del libro): hay que examinar la práctica teórica de Hegel *en détail*, siguiendo todos sus cortes y giros dialécticos. La apuesta de esta operación es doble: puede fundamentar la (única) crítica (seria) de Hegel, una crítica inmanente que le evalúe mediante sus propios estándares, analizando cómo lleva a cabo su propio programa; pero también puede servir como un medio de redimir a Hegel y desenterrar el auténtico significado de sus grandes máximas programáticas, diferenciándolas de la comprensión que suele tenerse de ellas.

La astucia de la Razón

Entonces, ¿dónde nos encontramos respecto al Saber Absoluto? Cuando en sus escritos acerca del *Rapport de Rome*, el propio Lacan define la conclusión de un tratamiento analítico como la posición del Saber Absoluto hegeliano, ¿cómo debemos interpretar esto junto a la insistencia de Lacan en la finitud humana y el irreductible *future antérieur* que pertenece al proceso de simbolización (toda conclusión implica un gesto de precipitación; nunca ocurre «ahora», sino en un ahora visto hacia atrás)? Veamos el siguiente pasaje: «Lo que se realiza en mi historia no es el pretérito definido de lo que fue, puesto que ya no es, ni siquiera el perfecto de lo que ha sido en lo que yo soy, sino el futuro anterior de lo que yo habré sido para lo que estoy llegando a ser» [4] . No obstante, lo mismo vale para Hegel cuando adopta la posición del «fin de la historia»: al presentarnos una narración coherente de la totalidad de la historia, no se limita

simplemente a mirar hacia el pasado desde la posición actual. Aunque prohíba a la filosofía la especulación acerca del futuro y limite su tarea solo a comprender lo que *es* el caso, pasado y presente, la posición desde la que realiza la «reconciliación» final tiene una dimensión *futural* propia, la dimensión de un «futuro perfecto» desde el que el presente mismo se contempla desde una distancia mínima, en su forma completa:

> Es un presente que se eleva, está esencialmente reconciliado, es llevado a la consumación a través de la negación de su inmediatez, es consumado en la universalidad, pero en una consumación que no se alcanza todavía, y que por lo tanto debe entenderse como *future;* un ahora del presente que llega a la consumación ante sus ojos; pero, puesto que la comunidad es postulada ahora en el orden del tiempo, la consumación se distingue de este «ahora» y es postulado como futuro [5] .

Este «futuro perfecto» es el de la simbolización lograda, razón por la que, en su *Rapport de Rome*, Lacan sistemáticamente identifica la conclusión del tratamiento analítico con el «Saber Absoluto» hegeliano: el objetivo del tratamiento es alcanzar el «futuro perfecto» de la simbolización plenamente realizada. Cada edición diaria de *Le Monde*, el más prestigioso (y arrogante) periódico francés, aparece al comienzo de la tarde del día previo (por ejemplo, el número del 4 de julio está a la venta alrededor de las tres de la tarde del 3 de julio), como si los editores quisieran señalar un movimiento simultáneo de precipitación y retraso: escriben desde la eternidad, observando los acontecimientos con más retraso que los otros periódicos diarios, atrapados en la información inmediata «en vivo»; sin embargo, a la vez, son capaces de ver el presente mismo desde su futuro inmediato (es decir, en su auténtico potencial, no solo del modo en el que aparece en su inmediatez caótica) –de modo que puedes saber ya en la tarde del 3 de julio cómo se verán las cosas desde la perspectiva del 4 de julio–. No sorprende que a *Le Monde* se le acuse de arrogancia: esta coincidencia de demora y precipitación efectivamente delata su pretensión de representar una especie de «Saber Absoluto», a diferencia de sus rivales, que meramente transmiten opiniones efímeras.

Cuando en su *Rapport de Rome* Lacan se refiere al Saber Absoluto, deberíamos examinar de cerca cómo concibe esta identificación del analista con el Amo hegeliano, sin sucumbir a la tentación de retraducir rápidamente el Saber Absoluto como simbolización plenamente realizada. Para Lacan, el analista representa al Amo hegeliano, la encarnación del Saber Absoluto, en la medida en que renuncia a todo forzamiento *(forçage)*

de la realidad y, plenamente consciente de que lo efectivamente real es ya en sí mismo racional, adopta la posición de un observador pasivo que no interviene directamente en el contenido, sino que solo manipula la escena para que el contenido se destruya a sí mismo al enfrentarse a sus propias incoherencias. Este es el modo en que debería interpretarse la indicación de Lacan de que el trabajo de Hegel es «precisamente que necesitamos conferir un sentido a la llamada neutralidad analítica, una concepción diferente a simplemente decir que el analista se encuentra en estado de estupor» [6] –esta neutralidad es la que mantiene al analista «en el camino de la no-acción» [7] –. La apuesta hegeliana es que el mejor modo de destruir a un enemigo es dejar libre el campo para que despliegue su potencial, de modo que su éxito será su fracaso, puesto que la falta de cualquier obstáculo externo le confrontará con el obstáculo absolutamente inherente a la incoherencia de su propia posición:

> Astucia no es engaño. *La actividad más abierta es la mayor astucia* (el otro debe ser tomado en su verdad). En otras palabras, al abrirse, un hombre expone al otro en su ser, le hace parecer como él es en sí y para sí, y con ello se deshace de él. La astucia es el gran arte de inducir a otros para que sean como son en y para sí mismos, y llevar esto a la luz de la consciencia. Aunque los otros estén en lo cierto, no saben cómo defenderlo *por medio del discurso.* La mudez es una astucia mala, malvada. Por consiguiente, un auténtico amo *[Meister]* es al final solo aquel que puede provocar que *el otro se transforme a través de su acto* [8] .

La astucia de la Razón hegeliana no depende tanto de una confianza en el poder de la Razón (podemos tomarlo con calma y retirarnos; la Razón se asegurará de que ganen los buenos), como una confianza en el poder de la «sinrazón» en cada agente que, abandonado a su propia inercia, se destruirá a sí mismo: «Si la razón es tan astuta como dijo Hegel, hará su trabajo sin tu ayuda» [9] . La astucia de la Razón, por consiguiente, no implica de ningún modo una fe en una mano invisible que, con su guía, garantiza que toda la aparente contingencia de la sinrazón de algún modo contribuya a la armonía de la Totalidad de la Razón; si acaso, implica una confianza en la no-Razón, la certeza de que, por muy bien planeadas que estén las cosas, de algún modo empeorarán. Esto es lo que Lacan quería decir con su afirmación de que «una carta siempre alcanza su destino»: no hay represión sin retorno de lo reprimido, toda totalidad-de-sentido siempre es perturbada por su síntoma.

¿Y qué ocurre con el obvio contraargumento de que esta referencia a Hegel es operativa solo en el primer Lacan, para quien la meta de la cura psicoanalítica es la simbolización completa («comprensión simbólica») de los síntomas, y ya no lo es para el Lacan que es consciente del gran Otro «barrado»? Para el Lacan de la década de 1950, centrado en lo simbólico, el éxito del tratamiento analítico se apoya en el poder liberador de la «comprensión simbólica», de escuchar y asumir el «Yo, verdad» que «habla» *en* y *a* través de los síntomas inconscientes. De un modo hegeliano, Lacan afirma el vínculo, incluso identidad, entre lenguaje y muerte: en el lenguaje, la realidad inmediata es mortificada o idealizada en su asunción conceptual, y en la medida en que el orden simbólico es sostenido por la pulsión de muerte «más allá del principio de placer», uno debe «subjetivar su propia muerte», reconocer en ella el único amo que debe ser obedecido, y por medio de ello librarse de todas las otras figuras del amo [10] . El Lacan posterior, ahora centrado en lo Real, introduce la tensión irreductible entre lo simbólico y lo real de la muerte: «Es posible que todo lenguaje esté hecho [para permitirnos] no pensar la muerte, que de hecho es la cosa menos pensable» [11] . Lejos de ser un mecanismo de muerte, el lenguaje aquí es concebido como una defensa contra (o una pantalla que nos protege de) la confrontación con la muerte [12] . Puesto que esta tensión es irreductible, la meta del análisis ya no es la versión de Lacan del Saber Absoluto hegeliano, el ideal de una simbolización total en la que el sujeto se libra de su ego imaginario; ahora es su opuesto (tal como se despliega en el seminario sobre *La ética del psicoanálisis*) –el «forzamiento» heroico del sujeto sobre la prohibición simbólica, su confrontación con el «sol negro» de la Cosa Real.

La idea de Lacan del fin o meta del tratamiento analítico pasa a través de tres fases principales que vagamente encajan con la tríada de simbólico, Real e imaginario: en primer lugar, la simbolización de los síntomas; después, el encuentro violento con lo Real; finalmente, la modesta mejora de nuestra economía psíquica. La limitación de Lacan puede discernirse claramente en su tardía oscilación entre dos polos «peores» –pese a ser opuestos–, como habría dicho Stalin. Algunas veces (ejemplarmente en su lectura de *Antígona*), imagina el acto ético como una suerte de «forzamiento», un acto violento de transgresión que rasga la apariencia imaginaria y simbólica y hace que el sujeto confronte lo Real aterrador en

su cegador poder destructivo –en *Antígona* estos encuentros traumáticos o incursiones en el dominio prohibido o maldito son llamados *ate*, y solo pueden sostenerse durante un breve instante–. Estos momentos auténticos son escasos; solo puede sobrevivirse a ellos si se retorna pronto al dominio seguro de las apariencias –la verdad es demasiado dolorosa como para sostenerse por más de un momento fugaz–. En otras ocasiones (especialmente en sus meditaciones acerca del síntoma, hacia el final de su vida), Lacan adopta la sabia actitud opuesta (pero efectivamente complementaria): el analista nunca sabe lo que ocurrirá cuando impulsa el análisis demasiado lejos y disuelve demasiado radicalmente los síntomas del analizante; se puede obtener más de lo esperado, una intervención local interpretativa en una formación sintomal particular puede desestabilizar toda la economía simbólica del sujeto y traer una desintegración catastrófica de su mundo. El analista, por tanto, debe ser modesto y respetar las apariencias sin tomarlas demasiado en serio; son en última instancia todo lo que tenemos, todo lo que queda entre nosotros y la catástrofe. Es fácil ver cómo estas dos posturas se complementan mutuamente: se basan en una (más bien heideggeriana) imagen de la vida humana como un continuo morar en apariencias «inauténticas», interrumpidas de vez en cuando por encuentros violentos con lo Real. (Lo que excluye todo este espacio, que incluye ambas posiciones, es el «trabajo del amor» cristiano, el trabajo paciente de fidelidad continua al encuentro con lo Real.) Este enfoque modesto, consistente solo en «hacer la vida un poco más fácil» y disminuir el sufrimiento y el dolor olvidando la Verdad con mayúsculas, hace del último Lacan un pensador casi rortyano, y claramente invierte su anterior fidelidad a la prescripción bíblica:

> Y si la hierba del campo que hoy es, y mañana es echada en el horno, Dios la viste así, ¿no hará mucho más a vosotros, hombres de poca fe? No os congojéis pues, diciendo: ¿Qué comeremos, o qué beberemos, o con qué nos cubriremos? Porque los gentiles buscan todas estas cosas: que vuestro Padre celestial sabe que de todas estas cosas habéis menester. Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas. Así que no os congojéis por el día de mañana; que el día de mañana traerá su fatiga: basta al día su afán. (Mateo 6, 30-34)

Lacan a menudo se refiere a estas líneas para desacreditar la curación como meta principal del tratamiento psicoanalítico: la salud llega *par surcroît* –por añadidura o exceso, y por sí misma, como un extra no buscado–. Mientras la salud tiene que ver con el organismo y su

homeostasis, y no con la Verdad, su estatuto es patológico en el sentido kantiano, de modo que el lema de Lacan también puede expresarse como un centrarse en la tarea ética, ignorando las preocupaciones utilitarias: haz tu deber, y la felicidad y el Bien se ocuparán del resto. Hay muchas variaciones de esta actitud, mejor expresada por el dicho «Cuida de los peniques, y las libras se cuidarán de sí mismas», que debería convertirse en: cuida de los sonidos (significantes), y el sentido (significado) cuidará de sí mismo. Lacan apunta a la posición heroica de «Cuida de la verdad, y la curación cuidará de sí misma»: afronta la Verdad, arriésgalo todo, ignora las consecuencias, y la salud llegará como *par surcroît* … En resumen: afronta lo Real, y la realidad cuidará de sí misma. No comprometas tu deseo, y tus necesidades y exigencias serán satisfechas.

Hay, sin embargo, una ambigüedad fundamental que pertenece a esta actitud: ¿significa que deberíamos ignorar la salud y centrarnos en lo esencial, en el modo en que el paciente articula y asume la Verdad de su deseo, *o significa*, de un modo más refinado, que la salud psíquica es «esencialmente un subproducto»? En el último caso, la salud sigue siendo la meta auténtica del tratamiento, la cuestión es que es contraproducente –incluso autodestructivo– hacer de ella un objetivo directo; uno debería trabajar en otras cosas y contar con que la salud venga como un subproducto. Pero, si este es el caso, quizá deberíamos darle la vuelta al lema: cuida de la realidad patológica, y lo Real cuidará de sí mismo; sé modesto, intenta ayudar al paciente aliviando su sufrimiento, y la Verdad vendrá por sí sola…

Además, esta fórmula bíblica también puede considerarse una negación del inconsciente: «buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas» –¿por quién? Por Dios, que hará el trabajo entre bambalinas, del mismo modo que «la hierba del campo que hoy es, y mañana es echada en el horno, Dios la viste así» [13] –. La tesis de Lacan de que «Dios es inconsciente» recibe aquí un nuevo significado: haz tu deber, y Dios será el topo, el agente de aquel inconsciente y subterráneo «tejer del espíritu» que crea las condiciones para que tenga éxito mi acto. En otras palabras, ¿no se apoya Lacan aquí en alguna especie de astucia de la Razón, que ayudará al paciente a alcanzar la salud sin buscarla directamente?

La prosopopeya lacaniana

El modo de aparición de esta astucia de la Razón es la ironía, que para Hegel reside en el núcleo mismo de la dialéctica: «Toda la dialéctica conserva lo que debería conservar, lo trata como si se conservara plenamente *[lässt das gelten, was gelten soll, als ob es gelte]* y, de este modo, permite que se destruya; la ironía general del mundo» [14] . Con su método, Sócrates simplemente empuja a su compañero-oponente a concretar su idea abstracta («¿qué quieres decir por justicia, por felicidad…?»), y de este modo consigue que revelen la incoherencia de su posición y que esta posición se destruya a sí misma. El método no impone medidas externas a una idea, mide a la idea por sus propios estándares y deja que se destruya a sí misma mediante su propia autoexplicación. Cuando Hegel escribe que el género femenino es «la eterna ironía de la comunidad» [15] , ¿no afirma de este modo el carácter femenino de la ironía o la dialéctica? [16] . Lo que esto significa es que la mera presencia de Sócrates, su inquisitiva mayéutica, transforma el discurso de su interlocutor en prosopopeya:

> Cuando los participantes en una conversación se ven ante Sócrates, sus palabras repentinamente comienzan a sonar como citas y clichés, como voces prestadas; los participantes se ven enfrentados al abismo de lo que les autoriza en su discurso, y en el momento en que intentan apoyarse en los habituales apoyos de la autorización, la autoridad falla. Es como si un inaudible eco de ironía se añadiera a su discurso, un eco que hechiza sus palabras y su voz, y su voz parece prestada, expropiada [17] .

Recordemos la típica escena de un hombre que da un discurso al lado de su esposa, fanfarroneando de sus hazañas, evocando grandes ideales, etc., mientras su esposa observa silenciosamente con una apenas disimulada sonrisa burlona; su presencia silenciosa tiene el efecto de arruinar el pathos de su discurso, de desenmascararle en toda su miseria. En este sentido, para Lacan la ironía socrática anuncia la posición subjetiva del analista: ¿no vale lo mismo también para la sesión analítica? Recordemos el análisis de *Casablanca* que realiza Umberto Eco, donde señala un extraño hábito del héroe de la Resistencia Victor Laszlo: en cada escena pide una bebida diferente, un pernod, un cognac, un whisky. ¿Por qué? ¿Debe entenderse esto como una indicación de que, bajo la imagen del heroico luchador antifascista, habita un refinado y decadente hedonista? No: simplemente,

los guionistas no trataron a Victor Laszlo como una personalidad psicológicamente coherente, sino como un compuesto de múltiples clichés. Y ocurre lo mismo en la realidad subjetiva: la misteriosa «profundidad de la personalidad» debe desmitificarse y mostrarse como el efecto ilusorio de la prosopopeya, del hecho de que el discurso del sujeto es un bricolage de fragmentos de diferentes orígenes.

El estatuto de la prosopopeya en Lacan cambia radicalmente con el cambio en el estatuto del analista, de ser el representante del «gran Otro» (el orden simbólico) a ser el «pequeño otro» (el obstáculo que representa la inconsistencia o fracaso del gran Otro). El analista que ocupa el lugar del gran Otro es él mismo el *medium* de la prosopopeya: cuando habla, es el gran Otro el que habla (o, más bien, se mantiene en silencio) a través de él; en la economía intersubjetiva del proceso analítico, no se limita a ser otro sujeto, sino que ocupa el lugar vacío de la muerte. El paciente habla, y el silencio del analista ocupa el lugar del significado ausente en el discurso del paciente, el significado supuestamente contenido en el gran Otro. El proceso acaba cuando el paciente puede asumir él mismo el significado de su discurso. El analista como «pequeño otro», por el contrario, transforma mágicamente las palabras del analizante en prosopopeya, des-subjetivando sus palabras, privándolas de la cualidad de ser una expresión de un sujeto consistente y su intención-de-significar. El objetivo para el analizante ya no es asumir el significado de su discurso, sino asumir su no-significado, su incoherencia carente de sentido. Esto implica su des-subjetivación respecto a su propio estatuto, lo que Lacan llama «destitución subjetiva».

La prosopopeya se define como «una figura del discurso en la que una persona ausente o imaginaria se representa hablando o actuando». La atribución de discurso a una entidad habitualmente percibida como incapaz de hablar (la naturaleza, la mercancía, la verdad…) es para Lacan la condición del discurso como tal, no solo su complicación secundaria. ¿No apunta en esta dirección la distinción de Lacan entre el «sujeto de la enunciación» y el «sujeto del enunciado»? Cuando hablo, nunca soy directamente «yo mismo» quien habla; *tengo* que recurrir a una ficción, que es mi identidad simbólica. En este sentido, *todo* discurso es «indirecto»: «Te quiero» tiene la estructura de: «mi identidad como amante te dice que te quiere» [18] . Lo que sugiere la prosopopeya es por lo tanto una extraña división, de la que Robert Musil era consciente: el «hombre sin atributos» *(der Mann ohne Eigenschaften)* debe suplementarse con propiedades sin

hombre *(Eigenschaften ohne Mann)*, propiedades sin un sujeto al que ser atribuidas.

Hay dos trampas consiguientes que deben evitarse aquí: las desviaciones derechista e izquierdista. La primera, desde luego, es la noción pseudohegeliana de que esta brecha representa una «autoalienación» que idealmente yo debería intentar abolir para después asumir plenamente mi discurso como mío. Contra esta versión, deberíamos insistir en que no hay un Yo que pueda, incluso idealmente, asumir su discurso «directamente», saltándose el desvío de la prosopopeya. Llevar una máscara puede ser por tanto algo extraño: a veces, más a menudo de lo que tendemos a creer, hay más verdad en la máscara que en lo que consideramos nuestro «yo real». Pensemos en el típico hombre tímido e impotente que, mientras juega a un videojuego interactivo, adopta la identidad virtual de un asesino sádico y un seductor irresistible; es demasiado simple decir que esta identidad es solo un suplemento imaginario, un escape temporal de su impotencia en la vida real. La clave es más bien que, puesto que sabe que el videojuego es «solo un juego», puede «revelar su auténtico yo», hacer cosas que nunca haría en las interacciones sociales reales; la verdad acerca de sí mismo se articula bajo la forma de una ficción. Ahí reside la verdad de una historia como *El hombre de la máscara de hierro:* ¿y si invertimos el tópico según el cual, en nuestras interacciones sociales, llevamos máscaras para cubrir nuestro auténtico rostro? ¿Y si, por el contrario, para que podamos interactuar en público con nuestro auténtico rostro debemos llevar una máscara oculta en algún lugar, una máscara que exprese nuestro exceso insoportable, aquello que es en nosotros más que nosotros mismos; una máscara que podamos colocarnos solo excepcionalmente, en aquellos momentos carnavalescos en los que se suspenden las reglas sociales establecidas? En resumen, ¿y si la auténtica función de la máscara no es llevarla puesta, sino mantenerla oculta? [19] .

La trampa opuesta consiste en elevar «aquello a través de lo cual yo hablo» al lugar auténtico de la Verdad, de modo que «algo en mí más profundo que yo mismo, la Verdad misma, habla a través de mí». Esta es la versión junguiana, que implica una distinción entre mi Ego y el Yo, un fundamento mucho más amplio de mi subjetividad, con la tarea de progresar de mi Ego hacia mi auténtico Yo. Contra esta versión, deberíamos afirmar que lo que habla a través de mí es esencialmente una mentira [20] .

La tentación, desde luego, sería decir que no se trata de que haya un otro a través del cual yo hablo, sino que el Otro habla a través de mí: la prosopopeya definitiva es aquella en la que Yo mismo soy el otro, soy el medio utilizado por X para hablar. La crucial inversión dialéctica respecto a la prosopopeya, ¿va desde el sujeto que habla a través de otros, al sujeto mismo como el lugar a través del cual habla el Otro? ¿Consiste en el desplazamiento desde el yo que habla a través de alguna figura del Otro, al Yo mismo como prosopopeya? ¿O consiste en el desplazamiento desde «yo no puedo decir la verdad acerca de mí mismo directamente; esta verdad, la más íntima, es tan dolorosa que solo puedo articularla a través de otro, adoptando una máscara, hablando a través de la máscara, de otra entidad», hacia «la verdad misma está hablando a través de mí»? Esta inversión implica un giro dialéctico desde el predicado hacia el sujeto; de «lo que yo estoy diciendo es verdadero» a «la verdad está hablando a través de mí». ¿No está este giro claramente sexualizado? La mujer es la prosopopeya del hombre: ella es el síntoma del hombre, no tiene sustancia propia; es una máscara a través de la cual habla el hombre (más exactamente, como demostró Otto Weininger, una máscara a través de la cual habla la naturaleza caída del hombre). La mujer no puede relacionarse con la verdad como un valor inherente, ella no puede decir la verdad; sin embargo, la verdad puede hablar en o a través de ella. La inversión de «yo digo la verdad» a «yo, la verdad, hablo» acaece con la identificación de la mujer con la verdad: los hombres dicen la verdad, mientras que en la mujer habla la verdad misma.

La «prosopopeya primordial» es efectivamente la prosopopeya del orden simbólico mismo, del sujeto que asume un mandato simbólico (y se constituye a sí mismo a través de ese mandato). Como afirmaba Lichtenberg en uno de sus aforismos: «Hay un ventriloquismo trascendente, que hace que la gente crea que algo que fue dicho en la tierra, vino del cielo». En una de las películas de los hermanos Marx, Groucho, al ser desvelada una de sus mentiras, responde airado: «¿A quién vas a creer, a tus ojos o a mis palabras?». Esta lógica aparentemente absurda expresa perfectamente el funcionamiento del orden simbólico en el que la máscara simbólica importa más que la realidad directa del individuo que la porta. Implica la estructura de lo que Freud llamaba «denegación fetichista»: «Sé muy bien que las cosas son del modo en que yo las veo, que la persona frente a mí es un tipejo corrupto, pero sin embargo lo trato con respeto,

puesto que porta la insignia de juez, de modo que cuando él habla, *es la ley misma la que habla a través de él* ». En cierto modo, realmente creo sus palabras, y no a mis ojos. Aquí es donde se equivoca el cínico que solo cree en los hechos demostrados: cuando un juez habla, hay en cierto modo más verdad en sus palabras (las palabras de la institución de la ley) que en la realidad efectiva de la persona del juez; si uno se limita a lo que ve, simplemente se equivoca. Lacan señalaba esta paradoja con su lema *les non-dupes errent* (aquellos que saben, yerran): aquellos que se niegan a sumergirse en la eficiencia de la ficción simbólica y el modo en que esta ficción estructura nuestra (experiencia de la) realidad. Un sacerdote corrupto que predica sobre la bondad puede ser un hipócrita, pero si la gente confiere a sus palabras la autoridad de la Iglesia, pueden inspirarles para realizar buenas acciones.

Aquí debería tomarse nota de una cierta paradoja: precisamente cada vez que «Yo hablo» –cuando me percibo como agente de mi discurso–, «el gran Otro habla a través de mí»; yo soy «hablado», puesto que mis actos discursivos están totalmente regulados por el orden simbólico en el que habito. Inversamente, el único modo de trasladar a palabras mi posición subjetiva de enunciación es dejarme sorprender por lo que digo, experimentar mis propias palabras como un ejemplo de que «ello habla a través de/en mí». Esto es lo que ocurre en el caso de un síntoma: en él, mi auténtica posición subjetiva encuentra un modo de articularse contra mi voluntad. La oposición no es por lo tanto aquella entre «Yo hablo» y «el Otro habla a través de mí», puesto que son las dos caras de la misma moneda. Cuando «ello habla» a través de mí, no es el gran Otro el que habla: la verdad que se articula a sí misma es la verdad acerca de los fracasos, brechas e inconsistencias del gran Otro [21] .

El Talmud dice: «Aquel que cita correctamente lleva redención al mundo». ¿No es literalmente esta la fórmula de la argumentación estalinista? Freud también subraya que en los sueños el inconsciente solo puede citar; los sueños son como un loro, son la prosopopeya definitiva, solo repiten fragmentos de discurso como *restos del día,* y también, por supuesto, los somete a crueles cortes y reordenamientos para injertar su mensaje dentro de ellos. (La premisa subyacente de la cita: el gran Otro está siempre ahí, todo ya está escrito, de modo que todo lo que podemos decir debe estar apoyado por una cita para ser verdad.) A esto equivale la hegeliana «astucia de la Razón» –y no a la ridícula noción de algún Espíritu

misterioso que maneja en secreto los hilos para garantizar un feliz resultado–: no escondo nada de ti, renuncio a toda «hermenéutica de la sospecha» y no te imputo ningún motivo oscuro, solo dejo el campo libre para que despliegues tu potencial y así te destruyas. Hay más que un superficial juego de palabras en la resonancia entre *List der Vernunft* (astucia de la Razón) y *Lust der Vernunft* (placer de la Razón): para que la astucia de la Razón se ponga en funcionamiento y el sujeto pueda quedar atrapado en la trampa de la razón, debe haber de por medio un soborno con algún placer adicional, y este plusvalor es lo que sale a la luz gracias a la posición analítica.

Es fácil discernir aquí la inesperada proximidad del Amo hegeliano con el analista lacaniano: la hegeliana astucia de la Razón significa que la Idea se hace efectiva en y a través del fracaso de su realización. Vale la pena recordar la sublime inversión que encontramos en *Grandes esperanzas*, de Charles Dickens: cuando el joven Pip es descrito como un «chico de grandes esperanzas» todos perciben esto como una predicción de su futuro éxito mundial. Al final de la novela, sin embargo, cuando Pip abandona Londres y retorna a la modesta comunidad de su niñez, nos damos cuenta de que solo pudo estar a la altura de la predicción que marcó su vida cuando encontró la fortaleza suficiente como para dejar atrás el vano entusiasmo de la alta sociedad londinense, confirmando así que era, en efecto, un «hombre de grandes esperanzas». Además, como conviene a una novela hegeliana, el final de *Grandes esperanzas* es profundamente ambiguo, de un modo que evoca la ambigüedad radical de la reconciliación hegeliana; aquí tenemos el último párrafo de la novela, que describe el reencuentro de Pip y Estella, ante las ruinas de Satis House:

> «Somos amigos», dije levantándome e inclinándome hacia ella cuando se levantaba a su vez. «Y continuaremos siendo amigos, aunque vivamos lejos uno de otro», dijo Estella. Yo le tomé la mano y salimos de aquel desolado lugar. Y así como las nieblas de la mañana se levantaron, tantos años atrás, cuando salí de la fragua, del mismo modo las nieblas de la tarde se levantaban ahora, y en la dilatada extensión de luz tranquila que me mostraron, ya no vi la sombra de una nueva separación entre Estella y yo.

¿Cómo debemos leer las últimas palabras, «no vi la sombra de una nueva separación entre Estella y yo»? ¿Significa que Estella y Pip nunca se separarán, que permanecerán para siempre juntos, *o que solo en este momento Pip no vio (o no pudo ver) la sombra de una futura separación* ? Más interesante aún si cabe, ahora sabemos que este final fue una segunda

versión revisada: en el final original, Estella se ha vuelto a casar y Pip queda soltero; siguiendo el consejo de ciertos amigos (Edward Bulwer-Lytton, Wilkie Collins), Dickens escribió un final más alentador, sugiriendo que Estella y Pip se casarían. Muchos críticos no solo encontraron este nuevo final como una concesión al gusto popular, algunos incluso propusieron su propio final; está la versión de George Bernard Shaw, que describe lo que ocurre después de que Estella y Pip se encuentren y después se separen de nuevo: «Desde esa separación, he sido capaz de pensar en ella sin la vieja infelicidad; pero nunca he intentado verla de nuevo, y sé que nunca lo haré». Aquí hay de nuevo una cierta ambigüedad: «Sé que nunca lo haré» –¿haré el qué? ¿Ver a Estella de nuevo *o intentar verla de nuevo* (lo que deja abierta la perspectiva de un encuentro no premeditado)?–. Otro intento es el de Douglas Brooks-Davies, que resolvió la ambigüedad del segundo final de Dickens optando por la versión pesimista: cuando Estella y Pip están saliendo juntos del jardín, «la luz crepuscular cuando dejé Satis de la mano de Estella fue tan brillante que disipó todas las sombras, incluso la sombra metafórica de la separación que pronto (y permanentemente) padeceríamos». Sin embargo, esta eliminación de la ambigüedad no funciona porque, en cierto modo, es superflua, *dice demasiado;* al igual que el «Saber Absoluto» de Hegel, donde tampoco vemos «la sombra de una separación del mismo»: desde luego, el Saber Absoluto incluye su propia historicidad; sin embargo, decir esto explícitamente ya es decir demasiado, e implica una regresión al historicismo. El desenlace de *Grandes esperanzas* se apoya por lo tanto en una suerte de reflexividad hegeliana: lo que cambia en el transcurso de las vicisitudes del héroe no es solo su carácter, sino también el estándar ético por el que medimos su carácter.

En su reseña de la *Ética* de Badiou, Terry Eagleton escribió:

> Hay una paradoja en la idea de transformación. Si una transformación está lo suficientemente bien asentada, puede transformar los criterios por medio de los cuales podemos identificarla, haciéndose así ininteligible para nosotros. Pero si es inteligible, podría ser porque la transformación no es lo suficientemente radical. Si podemos hablar del cambio, entonces no es lo suficientemente genuino; pero si lo es, amenaza con estar fuera de nuestro alcance conceptual. El cambio debe presuponer la continuidad; un sujeto para el que acaece la alteración. En caso contrario, quedamos con dos estados inconmensurables; ¿cómo puede ser tal continuidad compatible con el alzamiento revolucionario? [22] .

La solución auténticamente hegeliana a este dilema es que un auténtico cambio radical es autorrelacionado: cambia las coordenadas por medio de

las cuales medimos el cambio. En otras palabras, un cambio auténtico *instaura sus propios estándares:* solo puede medirse por los criterios que resultan de él. Esto es la «negación de la negación»: un cambio de perspectiva que convierte el fracaso en éxito real. ¿Y no vale lo mismo respecto a la freudiana *Fehlleistung (acte manqué),* un acto que tiene éxito en su propio fracaso? Robert Pippin tiene razón al subrayar que la «consciencia de que solo hay éxito (éxito en ser *Geist*) en ese “fracaso”, es un logro sin parangón» en la historia de la filosofía [23] . Aquí es donde se equivocan las sempiternas críticas (que Hegel no consigue afrontar plenamente la negatividad, el fracaso o el colapso, etc., puesto que siempre hay un mecanismo de redención incluido en el proceso dialéctico, que garantiza que el fracaso mágicamente se convertirá en su opuesto): la historia de la inversión dialéctica no es la historia del fracaso como una bendición disfrazada, como un (doloroso pero necesario) paso o desvío hacia el triunfo final que retroactivamente lo redime, sino por el contrario la historia del necesario fracaso de todo éxito (de cada proyecto o acto directo), la historia de cómo el único «éxito» que puede lograr el sujeto es el cambio reflexivo de perspectiva que reconoce el éxito en el fracaso mismo.

Lacan, Marx, Heidegger

Este giro también está en el corazón mismo de la relación hegeliana entre mentira y verdad. Winston Churchill estaba en lo cierto al caracterizar la verdad no como algo que buscamos, sino como algo con lo que, de vez en cuando, nos tropezamos accidentalmente: «Los hombres se tropiezan con la verdad de vez en cuando, pero la mayor parte se reincorporan y se apresuran a retomar el paso como si nada hubiera ocurrido». Una persona psicológicamente intuitiva puede ser capaz de reconocer inmediatamente –a partir de un sutil cambio de tono o de gesto– cuándo alguien ha comenzado a mentir. Pero quizá lo que se necesita es más bien a alguien capaz de reconocer cuándo, en la cháchara de la comunicación diaria, una persona tropieza con la verdad (o, más bien, cuándo la verdad comienza a hablar *en* o *a través de* la cháchara) –no, desde luego, la verdad fáctica, sino la verdad subjetiva, que también puede (y por lo general, logra) expresarse bajo el disfraz de una mentira (fáctica)–. La razón es que, en su forma más radical,

las mentiras no son una simple negación de la verdad; tienen una función protectora mucho más sutil: hacer la verdad palpable, soportable. Durante la Segunda Guerra Mundial, Churchill afirmó, en tono de broma: «En tiempos de guerra, la verdad es tan valiosa que debería estar siempre protegida por una escolta de mentiras». Y desde entonces, en cierto modo la vida misma, especialmente el amor, es una guerra permanente, y la mentira es lo que mantiene al mundo unido. Joseph de Maistre escribió: «si queremos enseñar un error, deberíamos… empezar siempre con una verdad» [24] . De Maistre tenía en mente cómo incluso los rituales de sacrificio más crueles de las religiones paganas implícitamente guardan una idea correcta sobre la eficacia del sacrificio, a la que el cristianismo le dio su forma auténtica. Sin embargo, desde un punto de vista hegeliano, deberíamos invertir esta afirmación: «si queremos enseñar una verdad, siempre deberíamos comenzar con un error».

La estrategia de la astucia flexible de Brecht, cuyo mejor ejemplo lo tenemos en sus declaraciones ante el Comité de Actividades Antiamericanas (HUAC), es «mentir con una verdad (parcial)»: mientras que todas las respuestas de Brecht al Comité eran fácticamente ciertas, dio forma a los hechos para crear una impresión general falsa (en resumen: que no era un propagandista comunista, sino solo un demócrata antifascista). El principio que estaba detrás de la estrategia de Brecht lo expresa mejor su cínica respuesta al reproche de que actuó como un cobarde: «Mi profesión no es la de ser un héroe, sino ser escritor». El problema aquí, desde luego, es que ser un héroe –es decir, tener valentía– precisamente *no* es una profesión, sino una característica que puede desplegarse en cualquier situación en que lo que está en juego es aquello que Badiou llama la fidelidad a un Acontecimiento-Verdad. La posición de Brecht debería contrastarse con la de Dashiell Hammett, que se encontró en una situación similar en aquellos días: llamado a testificar ante el HUAC, se le preguntó si realmente era el fideicomisario de una colecta organizada por el Partido Comunista de los Estados Unidos para proteger a sus simpatizantes y miembros perseguidos. La verdad era que no sabía nada acerca de la colecta, pero era demasiado orgulloso como para responder verazmente, puesto que esto habría implicado que reconocía la autoridad del HUAC y aceptaba la necesidad de defenderse; así que se negó a responder (y fue por tanto encarcelado, y en la cárcel, tras solo dos semanas, los guardias comenzaron a dirigirse a él como *Sir;* prueba de la extraordinaria fuerza y

dignidad de su personalidad). Tanto Brecht como Hammett mintieron, pero donde Brecht mintió con la verdad (parcial), Hammett mintió para salvar su dignidad y honradez [25] .

No es ninguna sorpresa que György Lukács, el gran oponente marxista de Brecht, desplegara una mayor valentía ética que Brecht. Cuando, después del aplastamiento de la rebelión húngara a finales de 1956, fue arrestado por los soviéticos, estos le ofrecieron la libertad bajo una condición: tenían cintas con sus conversaciones telefónicas con otros miembros del gobierno de Imre Nagy y sabían que había expresado su desacuerdo con algunas de las medidas antisocialistas del gobierno –todo lo que los soviéticos querían de él es que confirmara públicamente sus desacuerdos–. Lukács se negó, sabiendo perfectamente que afirmar la verdad fáctica bajo tales condiciones habría sido mentir.

En su primer *Seminario,* Lacan define el error como la encarnación de la verdad: «mientras la verdad no sea revelada en su plenitud, es decir, con toda probabilidad al final de los tiempos, estará en su naturaleza propagarse bajo la forma del error: el error es por lo tanto una estructura constitutiva de la revelación del ser como tal» [26] . La referencia aquí, desde luego, es el universo freudiano en el que la verdad se articula a sí misma como una ruptura del flujo normal de nuestro discurso o actividad: la verdad se filtra bajo la forma de lapsus, actos fallidos, etc. Lacan quiere trazar una estricta distinción entre este procedimiento freudiano y la dialéctica hegeliana en la que la verdad también surge de los errores, a través de la autoasunción de estos últimos: la verdad hegeliana es una apertura absoluta que solo puede formularse al final de la historia, cuando el proceso histórico se ha desplegado plenamente, mientras que la verdad freudiana es parcial, fragmentaria, es siempre solamente una ruptura en el flujo de la ignorancia, nunca la totalidad revelada. Pero, puesto que el psicoanálisis carece de un punto final de revelación total que le permita distinguir claramente la verdad del error, ¿cómo puede estar seguro de que el otro discurso, que la interpretación psicoanalítica discierne bajo el discurso de la *méprise,* no es otro discurso de reconocimiento fallido? Consciente del problema, durante un par de años Lacan insistió efectivamente en una homología entre el psicoanálisis y el Saber Absoluto hegeliano, siendo la única diferencia que el psicoanalista es más modesto, consciente de que nunca podrá alcanzar el punto de la completa revelación/simbolización. (Más tarde, Lacan recurrió a

la clásica respuesta freudiana: la prueba de la verdad de una interpretación psicoanalítica es su propia eficacia simbólica, el modo en que transforma al sujeto.) Sin embargo, esta lectura de Lacan como un «hegeliano débil» que sigue siendo fiel a la meta hegeliana y se limita a posponer indefinidamente la reconciliación final, es errónea *stricto sensu;* es decir, errónea respecto a Hegel. En otras palabras, el concepto de Saber Absoluto como simbolización lograda, plena revelación del Ser, etc., no capta el carácter de la «reconciliación» hegeliana, convirtiéndola en un Ideal que debe ser alcanzado, en vez de algo que *está siempre ya aquí y meramente debe ser asumido.* La temporalidad hegeliana es crucial: llevamos a cabo la «reconciliación» no por medio de una milagrosa curación de las heridas, sino reconociendo «la rosa en la cruz del presente», comprendiendo que la reconciliación ya está lograda en lo que percibimos (erróneamente) como alienación.

Por consiguiente, Hegel sí se ocupa de los síntomas; en el sentido de que toda universalidad genera en su realización efectiva un exceso que la socava. La totalidad hegeliana es por definición «autocontradictoria», antagónica, inconsistente: el «Todo» que es «Lo Verdadero» (Hegel: *«das Ganze ist das Wahre»*) es el Todo *más* sus síntomas, las consecuencias imprevistas que delatan su falsedad. Para Marx, la «totalidad» del capitalismo incluye las crisis como sus momentos intrínsecos; para Freud, la «totalidad» de un sujeto humano incluye los síntomas patológicos como indicadores de lo que es «reprimido» en la imagen oficial del sujeto. La premisa subyacente es que *el Todo nunca es plenamente todo:* todo concepto del Todo deja algo fuera, y el esfuerzo dialéctico es precisamente un esfuerzo por incluir este exceso y explicarlo. Los síntomas nunca son solamente fracasos o distorsiones secundarias de un Sistema por lo demás válido; son indicadores de que hay algo «podrido» (antagónico, incoherente) en el corazón mismo del Sistema. Esta es la razón de que esté equivocada la retórica antihegeliana que insiste en cómo la totalidad hegeliana ignora los detalles que se le escapan y destruyen su equilibrio: el espacio de la totalidad hegeliana *es* el espacio mismo de la interacción entre el Todo («abstracto») y los detalles que escapan a su alcance, aunque sean generados por él. De modo que, ¿y si el pensamiento de Hegel no es una metafísica, sino una forma de patafísica en el sentido de Alfred Jarry, un pensamiento de los accidentes patológicos que inevitablemente perturban la lógica interna de un proceso?

El caso paradigmático del Entendimiento y su razonamiento «abstracto», no es el análisis aislado de objetos y procesos, o una ceguera frente al Todo dinámico dentro del cual se encuentra un objeto (incluso Stalin era bien consciente de esta temática, con sus interminables variaciones acerca de cómo «todo está conectado con todo lo demás»), sino más bien una ceguera ante el papel estructural de los síntomas, de los excesos y obstáculos, una ceguera ante el papel productivo de estos obstáculos. Por ejemplo, en el nivel del Entendimiento, las crisis se muestran como obstáculos para el funcionamiento sin fricciones del capitalismo, obstáculos que pueden y deben ser evitados mediante la adopción de políticas económicas eficientes. Del mismo modo, para el Entendimiento el carácter «totalitario» de los regímenes comunistas del siglo XX aparece como una consecuencia lamentable del «olvido» del papel central de la toma de decisiones democrática, y no como una característica necesaria del proyecto comunista como tal. El «entendimiento» es por lo tanto inherentemente utópico (en el sentido ideológico del término): por ejemplo sueña con una sociedad basada en el dinero, pero en la que el dinero no sea un instrumento de explotación y alienación fetichista, sino que simplemente medie el intercambio entre individuos libres; o en una sociedad basada en una democracia parlamentaria que, plena y efectivamente, represente la voluntad del pueblo, etcétera.

De modo que Hegel «no puede pensar el síntoma» en la medida en que entendamos la astucia de la Razón en su tradicional sentido teleológico, como un orden racional oculto que controla la contingencia histórica, explotando y manipulando los momentos particulares para alcanzar su oculta meta universal. Sin embargo, en el momento en que tomamos en cuenta la retroactividad de la necesidad universal (el hecho de que cada «utilización» de los momentos particulares para algún objetivo universal, así como este mismo objetivo, surge retroactivamente para «racionalizar» el exceso sintomático), ya no podemos aceptar la astucia de la Razón hegeliana en su sentido tradicional. En un libro de su primera fase maoísta, *Teoría de la contradicción,* Badiou escribió: «Al “nada nuevo bajo el sol”, el pensamiento rebelde opone el sol rojo insurgente, siempre renovado, bajo cuyo emblema la esperanza afirmativa ilimitada de los productores rebeldes engendra las rupturas». Esta alentadora afirmación se ve suplementada por otra con un tono más ominoso: «Lo radicalmente Nuevo *es* solo porque hay cadáveres que ninguna trompeta del Juicio Final podrá nunca despertar»

[27] . La chocante brutalidad de esta última afirmación no debería cegarnos ante su verdad: si realmente queremos afirmar una ruptura radical, debemos abandonar la noción benjaminiana de redención retroactiva, de un acto revolucionario que redima todo el sufrimiento pasado y sus derrotas; como dicen los cristianos, que sean los muertos quienes entierren a los muertos. Ninguna astucia de la Razón puede justificar retroactivamente el sufrimiento actual, como en la idea estalinista, elaborada por Merleau-Ponty en *Humanismo y Terror*, de que la buena vida del futuro comunista justificará la crueldad del proceso revolucionario contemporáneo.

Robert Pippin es el único pensador hoy en día que define heroicamente su objetivo como una defensa de la «filosofía burguesa», esto es, la filosofía de la legitimación y análisis del modo de vida «burgués», centrado en la noción de individuos autónomos y responsables que llevan una vida segura dentro de los límites de la sociedad civil. El problema, desde luego, se remonta al vergonzoso secreto de la sociedad burguesa: Pippin, como hegeliano (*el* hegeliano norteamericano), debería saber que, para Hegel, la sociedad burguesa moderna solo pudo surgir a través de la mediación del Terror revolucionario (ejemplificado por los jacobinos); es más, Hegel es también consciente de que, para evitar su propia muerte por adaptación (inmersión en la vida de los intereses particulares), toda sociedad burguesa necesita ser sacudida de vez en cuando por la guerra.

En lo que respecta a excesos como Auschwitz, si nos preguntamos «¿pueden justificarse o economizarse, como desvíos necesarios en el camino hacia una sociedad libre, pueden ser *aufgehoben* como momentos del progreso histórico?», el problema estará mal planteado desde un estricto punto de vista hegeliano: presupone una posición teleológica sustancial externa que Hegel no permite. No hay ningún Espíritu histórico sustancial que sopese por adelantado los costes y beneficios de una posible catástrofe histórica (por ejemplo, la masacre del pueblo judío europeo ¿es un precio que merezca la pena pagar a cambio de la paz y prosperidad sin precedentes de la Europa de posguerra?). Solo los humanos reales e inmersos en un proceso histórico son quienes generan una catástrofe que pueda entonces dar nacimiento a una nueva conciencia ético-política, sin afirmar que este resultado involuntario «justifique» o legitime de ningún modo el enorme sufrimiento que llevó a él. Evaluado de este modo, ningún progreso histórico «merece la pena»: todo lo que podemos decir es que el resultado final de las catástrofes históricas a veces es una conciencia ética superior

que debería aceptarse con humildad y en recuerdo de la sangre vertida por el camino hacia su consecución. Estas «bendiciones disfrazadas» nunca están garantizadas por adelantado, razón por la que, en la medida en que un síntoma es el punto de «irracionalidad» de la totalidad existente (un punto que no puede ser subsumido bajo ninguna figura de Razón totalizadora), deberíamos invertir el lema marxiano de recuperar el «núcleo racional» de la dialéctica de Hegel, y atrevidamente proponer que recuperemos su núcleo *irracional.*

Pero, de nuevo, ¿no estamos contradiciendo aquí la crítica explícita lacaniana de la «astucia de la Razón» hegeliana? ¿No defendía Lacan la «inversión materialista de Hegel» realizada por Marx: lo que no puede pensar Hegel es el sentido radical de un síntoma que socava desde dentro cualquier astucia de la Razón? Para Marx, la totalidad de la Razón (que afirma su reino a través de su «astucia») se ve socavada en su síntoma (el proletariado como la «sinrazón dentro del dominio de la Razón», como el sinsentido que ninguna astucia puede legitimar y/o racionalizar). Esta dimensión del síntoma como «el retorno de la verdad como tal en la brecha de cierto saber»

> está claramente diferenciada en la crítica de Marx, aunque no se explicite ahí. Y puede decirse que una parte de la inversión de Hegel que lleva a cabo está constituida por el retorno (que es un retorno materialista, precisamente en la medida en que le da forma y cuerpo) de la cuestión de la verdad. Esta última, en realidad se nos impone… no retomando el hilo de la astucia de la razón, una forma sutil con la que Hegel envuelve sus paquetes, sino desmontando tales astucias y ardides (léanse los escritos políticos de Marx) que meramente están envueltos en razón [28] .

Marx «inventa el síntoma» cuando conceptualiza la posición del proletariado como la «figura y cuerpo» material que da cuerpo a la «sin-razón» de la totalidad de la Razón (el Estado racional moderno) conceptualizado y legitimado por el Saber hegeliano. Marx descubre el truco hegeliano de legitimar la explotación y otros horrores como momentos necesarios del progreso de la Razón (la Razón utiliza las malvadas pasiones humanas como medios para materializarse), denunciándolo como la legitimación de una realidad social miserable que meramente se «viste de razón». Como tal, el «mensaje» del síntoma es: «Escuchad todos, os estoy revelando el secreto. Yo, la verdad, hablo» [29] . En un síntoma, «ello habla», el sujeto se ve sorprendido por ello, se queda en blanco y con los pantalones bajados; un síntoma es por consiguiente algo que no puede atribuirse a ningún sujeto o agente. Hay que resistir ahora la

tentación –la tentación misma de la astucia de la Razón– consistente en presumir otro meta-Sujeto o Agente que organiza estos fracasos y errores aparentes, convirtiéndolos en pasos hacia la Verdad final. La astucia de la Razón es una confianza desesperada en la historia, la creencia de que el gran Otro garantiza un feliz resultado final. O, como Lacan expresaba con su ácido tono habitual:

> El discurso del error, su articulación en acto, podía dar testimonio de la verdad contra la evidencia misma. Fue entonces cuando uno de ellos intentó hacer pasar al rango de los objetos dignos de estudio la astucia de la razón. Era desgraciadamente profesor, y os sentisteis demasiado dichosos de volver contra sus expresiones las orejas de burro con que os coronaban en la escuela y que, desde entonces, hacen oficio de cornetas para aquellos de vosotros que están un poco duros de oído. Quedaos, pues, en vuestro vago sentido de la historia y dejad a los hábiles fundar sobre la garantía de mi firma por venir el mercado mundial de la mentira, el comercio de la guerra total y la nueva ley de la autocrítica. Si la razón es tan astuta como dijo Hegel, hará sin duda su obra sin vosotros [30] .

Un síntoma es, por el contrario, aquello que socava al gran Otro y revela sus brechas, inconsistencias, fracasos, impotencia. Cuando Lacan escribe «Yo, la verdad, hablo», esto no significa que hable en mí un sustancial «gran Otro», sino que se abre paso el fracaso del gran Otro. El error es la no-verdad parcial que puede asumirse en un momento subordinado de la verdad de la Totalidad, mientras que un síntoma es una irrupción parcial de la verdad reprimida de la Totalidad, una verdad que contradice la totalidad. Lacan opone aquí error y confusión *(méprise):* mientras que en el proceso dialéctico hegeliano la verdad surge a través del error, en el proceso psicoanalítico la verdad surge de una confusión (o, más bien, de una percepción errónea). La verdad dice: «Cuando huyáis de mí en el engaño o ya penséis alcanzarme en el error, yo os alcanzo en la confusión contra la cual no tenéis refugio. Allí donde la palabra más cautelosa muestra un ligero tropiezo, es a su perfidia a quien falla, lo publico ahora, y desde ese momento será un poco más complicado hacer como si nada, en sociedad buena o mala» [31] . Cuando caigo en el error, mantengo como verdadero algo que no lo es; en un síntoma, por el contrario, la verdad aparece en lo que mantengo como menos cierto y más contingente, en lo que no es digno de alcanzar universalidad. De nuevo, la verdad dice:

> Por lo demás, ¿no es suficiente para juzgar vuestra derrota verme evadirme en primer lugar de la torre de la fortaleza donde creíais retenerme con más seguridad, situándome no en vosotros sino en el ser mismo? Yo vagabundeo en lo que vosotros consideráis como lo menos

> verdadero por esencia: en el sueño, en el desafío al sentido de la agudeza más gongorina y el nonsense del juego de palabras más grotesco, en el azar, y no en su ley, sino en su contingencia, y no procedo nunca con más seguridad a cambiar la faz del mundo que cuando le doy el perfil de la nariz de Cleopatra [32] .

Las implicaciones de este concepto radical del síntoma tienen mucho más alcance de lo que pueda parecer: el síntoma no es una expresión secundaria de algún contenido sustancial que habita en lo más profundo del sujeto; por el contrario, el síntoma está «abierto», viene del futuro, apunta hacia un contenido que solo llega a ser a través del síntoma [33] . Recordemos la afirmación lacaniana «la mujer es un síntoma del hombre». ¿Significa esto que, *vulgari eloquentia*, una mujer llega a existir solo cuando un hombre la elige como objeto potencial de inversión libidinal? ¿Y qué es entonces ella antes de esta inversión? ¿Y si imaginamos la idea de un síntoma que preexista a aquello de lo que es síntoma, de modo que podamos considerar a las mujeres como síntomas que van por ahí en busca de algo a lo que adherirse como síntomas, o incluso solo estar satisfechas con su papel de síntomas vacíos? [34] . Podría afirmarse efectivamente que una mujer que se retira de todo contacto sexual con los hombres es un síntoma en su forma más pura, un síntoma de grado cero –una monja, por ejemplo, que al negarse a convertirse en síntoma de un hombre particular (su compañero sexual), se postula a sí misma como síntoma de Cristo, *el* hombre *(ecce homo).*

A este concepto de la preexistencia paradójica de un síntoma también podría dársele un giro benjaminiano. En *Francesca da Rimini*, de Tchaikovski (hacia el undécimo minuto), hay un fragmento que suena *casi* como Bernard Herrmann, una suerte de vuelo hacia el futuro tras el que rápidamente volvemos al tono romántico. Es como si Tchaikovski produjera aquí un síntoma en el sentido del primer Lacan (o Benjamin): un mensaje del futuro, algo para lo que su propio tiempo carecía de medios para escuchar o comprender. (Así funciona el modernismo: lo que serían originariamente fragmentos de un Todo orgánico, se autonomizan; lo mismo se aplica a los cuadros de Joan Miró.) No debe sorprender que *esta* sea la música utilizada para la secuencia del ballet al final de *Cortina rasgada* –una especie de venganza de Herrmann, cuya banda sonora musical Hitchcock descartó para la película–, una escena en la que «retorna lo reprimido». (¿Eligió realmente esta pieza musical?) [35] .

Se cuenta una curiosa anécdota acerca de un poeta latinoamericano que modificaba el tono político de su poesía según quién fuera su amante más reciente: cuando ella era una derechista protofascista, celebraba la disciplina militar y el sacrificio patriótico; cuando tuvo una relación con una mujer pro-comunista, comenzó a celebrar la guerra de guerrillas; más tarde, se fue a vivir con una amante *hippy* y escribió acerca de las drogas y la meditación trascendental. *Esto* es lo que significa «la mujer como un síntoma del hombre», no que un hombre utilice a una mujer para articular su mensaje; por el contrario, la mujer es el factor determinante: un hombre se orienta hacia su síntoma, se aferra a él para dar consistencia a su vida. Y la hegeliana astucia de la Razón funciona de un modo similar: no es que la Razón sea una fuerza secreta detrás del telón que utiliza a agentes humanos para sus propósitos: no hay *nada más que* agentes que siguen sus propósitos particulares, y lo que ellos hacen «autopoéticamente» se organiza siguiendo un patrón más grande.

¿Pero no propuso Heidegger una crítica mucho más radical de la astucia de la Razón hegeliana, de un modo que difiere radicalmente de la crítica de Marx (y que nos permite reconocer en el propio Marx la presencia del concepto hegeliano de historia como historia de la redención dialéctica) [36] ? Para que la astucia de la Razón sea operativa, no hay ninguna necesidad de resucitar ninguna agencia racional trascendente; los hechos contingentes finitos y particulares no deben ser explicados en términos de ningún poder superior como este, sino en términos de su propia inteligibilidad, que es el auténtico «infinito», inmanente a lo finito. El contraste con la afirmación heideggeriana de la finitud no podría ser más clara. Heidegger despliega todas las consecuencias de tal afirmación radical de la finitud, incluyendo una serie de paradojas autorreferenciales. Su afirmación consiste en que el fracaso definitivo, el derrumbamiento de toda la estructura de sentido, el apartamiento de la implicación y la cura –en otras palabras, la posibilidad de que la totalidad de las implicaciones del *Ser-ahí* o *Dasein* «colapse en sí misma; el mundo tiene la característica de carecer completamente de significación» [37] – es la posibilidad más íntima del *Ser-ahí,* que el *Ser-ahí* puede tener éxito en su implicación solo en el contexto de un posible fracaso: «la estructura interrelacional del mundo de la Cura puede fracasar de tal modo catastrófico que el *Dasein* aparecerá no como el agente inmerso en el mundo, abierto-al-sentido, en un mundo

compartido como tal, sino, de una vez, como la base vacía de una nulidad» [38] . Aquí Heidegger no está meramente formulando la afirmación decisionista-existencialista de «ser un sujeto significa ser capaz de no conseguir serlo», con lo que la elección es nuestra, completamente contingente y sin ninguna garantía de éxito [39] . Su idea es más bien que la totalidad-de-sentido histórica en la que somos arrojados está siempre «constitutivamente» obstaculizada *desde dentro* por la posibilidad de su mayor imposibilidad. La muerte, el colapso de la estructura del sentido y de la cura, no es un límite externo que permitiría al *Ser-ahí* «totalizar» su compromiso óntico; no es el punto de sutura final que «pone el punto sobre la i» de la propia expectativa de vida, permitiéndonos totalizar una historia vital en una narración consistente, significativa. La muerte es precisamente aquello que *no puede* ser incluido en ninguna totalidad significativa, su facticidad carente de sentido es una amenaza permanente para el sentido, y su anticipación es un recuerdo de que no hay escapatoria final [40] . La consecuencia de esto es que la alternativa no es una elección directa entre éxito y fracaso, entre modos auténticos e inauténticos de existencia: puesto que la noción de que uno puede totalizar con éxito su vida dentro de una estructura-de-sentido omniabarcante es la traición definitiva de la inautenticidad, el único «éxito» que puede lograr el *Ser-ahí* es la aceptación heroica de su fracaso final.

La «fuerza mágica» de la inversión

El contraste con Hegel es sorprendente. Si el axioma que subyace al pensamiento de Hegel es que «al resultado de un modo no verdadero de conocimiento no puede permitírsele huir hacia una nada vacía» [41] (¡nótese el modo prohibitivo: «no se le debe permitir…»!) –es decir, que, mediante el trabajo de la «demora de lo negativo», todo estallido de negatividad puede explicarse (hacerse inteligible) en una narración con sentido y, por tanto, resultar *aufgehoben* en una totalidad infinita incluyente–, para Heidegger es una característica formal (a priori) de la finitud del *Ser-ahí* el hecho de que todo compromiso óntico significativo finalmente «huirá hacia una nada vacía»: todos nuestros compromisos significativos son intentos contingentes de posponer lo inevitable, actos

heroicos ante la nulidad definitiva de toda empresa humana. ¿Se mantiene en pie esta crítica de Hegel? En una primera aproximación, podría parecer justificada; según Pippin, cuando en un famoso pasaje del Prefacio de la *Fenomenología* Hegel define espectacularmente la inversión de lo negativo en una positividad superior, la resurrección de la vida infinita tras la muerte, recurre a un término muy extraño: «el espíritu solamente es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica *[Zauberkraft]* que hace que lo negativo vuelva al ser» [42] . Efectivamente, es «como si Hegel no pudiera evitar ceder y desvelar el truco con el que esquiva su incertidumbre, esa palabra (de lo más no-hegeliana) o desliz freudiano: *Zauberkraft* » [43] –la confesión de que ahí hay algo mágico (algo como la intervención de un *deus ex machina*) en la inversión dialéctica de lo negativo en positivo–. Por esto es por lo que necesitamos ser muy precisos al describir esta inversión. Según un tópico hegeliano, criticó la idea de las Cruzadas por confundir la posesión de la Verdad espiritual del cristianismo con la posesión del sitio físico de la tumba de Cristo, el lugar de su crucifixión y resurrección. Sin embargo, una vez más, la elección no es inmediata: para experimentar la Verdad espiritual del cristianismo antes *hay que* ocupar la tumba y experimentar su vacío; solo tras esta decepción, a través de este fracaso-en-el-triunfo, uno alcanza la comprensión de que, para «vivir en Cristo», no es necesario viajar a tierras lejanas y ocupar tumbas vacías, puesto que Cristo ya está aquí siempre que haya Amor entre sus seguidores. Resumido mediante el chiste de Rabinovitch:

> «Vamos a Jerusalén para encontrar la tumba de Cristo y vivir en presencia de la divinidad.»
> «Pero lo que descubriréis en Jerusalén es que la tumba está vacía, que no hay nada que encontrar, que todo lo que tenéis es a vosotros mismos, la comunidad de los cristianos que venís…»
> «¡Bien, pues esta comunidad de espíritu *es* el Cristo viviente, y esto es lo que realmente estamos buscando!»

Lo mismo vale para la propia resurrección: «¡Cristo resucitará!», «Pero nosotros, los seguidores que le esperan, no vemos nada…», «Cierto, vosotros no veis; pero lo que no veis es que el espíritu de esta comunidad vuestra, el amor que os une, ¡*es* el Cristo resurrecto!». Y respecto al tema del segundo advenimiento: nada «pasará realmente», ningún Dios aparecerá milagrosamente; la gente simplemente será consciente de que Dios *ya está aquí*, en el espíritu de su colectivo.

La película de Christopher Nolan, *El truco final (el prestigio)*, de 2006 – una historia acerca de la rivalidad mortal entre dos magos, Alfred Borden, el mago de clase baja, y Robert Angier, el mago de clase alta, en el Londres *fin de siècle* –, puede ayudarnos a entender claramente este aspecto «mágico» de la dialéctica hegeliana. La película puede leerse como una alegoría de la lucha por el legado de Hegel entre los hegelianos de izquierda y de derecha. Los dos magos compiten sobre quién puede realizar la mejor interpretación del truco del «hombre transportado»; Borden, el primero en realizarlo, desaparece dentro de una caja, arroja una pelota a otra caja situada al otro lado del escenario, e instantáneamente reaparece dentro de la segunda caja para agarrar la pelota. Al ser chantajeado para revelar la fuente de su truco a Angier, Borden le da una pista, el nombre de un inventor: «Tesla». (Esto, aprenderemos después, es una mentira: Borden simplemente utilizó a su hermano gemelo para reemplazarle.) Angier viaja a Colorado Springs para conocer a Nikola Tesla y aprender el secreto del truco de Borden. Tesla construye una máquina de teletransportación, pero el dispositivo no funciona. Angier averigua después, gracias al cuaderno de notas de Borden, que ha sido enviado a una búsqueda sin sentido. Al sentir que ha malgastado su dinero, retorna al laboratorio de Tesla y descubre que la máquina, de hecho, puede crear y teletransportar un duplicado de cualquier elemento. Cuando Tesla es obligado a abandonar Colorado Springs, Angier se queda con la máquina. En una carta, Tesla le advierte a Angier de que debe destruirla. Angier se niega a hacerlo y retorna a Londres para comenzar una gira de cien espectáculos con su nueva actuación, «El auténtico hombre transportado», en la que desaparece bajo grandes arcos de electricidad y se «teletransporta» instantáneamente a cuarenta metros del escenario, a la platea. Borden contempla la representación de Angier y queda anonadado; se cuela detrás del escenario y se encuentra a Angier dentro de un tanque de agua, con un candado que impide que escape. Al final de la película, el mortalmente herido Angier le revela su secreto a Borden: cada vez que ha desaparecido durante la ilusión, ha caído a través de una trampilla en el tanque, y se ha ahogado; la máquina creaba un duplicado que se teletransportaba a la platea y disfrutaba del aplauso. Angier afirma que, para triunfar, ha tenido que sufrir –algo que Borden nunca pensó que llegara a aprender Angier.

La rivalidad de clase entre el Angier de clase alta y el Borden de clase baja se refleja, entre otras cosas, en los diferentes modos en que organizan

la ilusión: Borden utiliza a su hermano gemelo para reemplazarle, mientras que Angier lo hace con la ayuda de auténtica brujería científica (él realmente se duplica). Aquí se produce una celebración de la ética aristocrática del sacrificio (contra la prestidigitación barata de clase baja): en nombre de su arte, Angier sufre terriblemente al ahogarse durante cada espectáculo. Ahí reside la venganza de Angier: Borden piensa que solo él está dispuesto a sufrir realmente para triunfar (cuando pierde dos dedos de su mano, su hermano gemelo también se corta los mismos dedos para continuar siendo idéntico a él, etc.); sin embargo, al final, se ve obligado a admitir que, bajo la actitud corrupta-aristocrática de Angier, hay un sacrificio mucho más terrible; cada espectáculo se paga con un suicidio.

Al principio de la película, cuando un mago realiza un truco con un pequeño pájaro que desaparece dentro de una jaula sobre la mesa, un niño del público comienza a llorar, lamentando que hubiera matado al pájaro. El mago se le acerca y acaba el truco, extrayendo con suavidad un pájaro de su mano; pero el niño no está satisfecho, e insiste en que este debe ser otro pájaro, el hermano del muerto. Después del espectáculo, vemos al mago en una habitación detrás de la escena, sacando una jaula aplastada y arrojando un pájaro aplastado a una papelera; sin duda el niño tenía razón. La película describe las tres etapas de un espectáculo de magia: la disposición inicial «o promesa», donde el mago muestra al público algo que parece ordinario pero probablemente no lo sea, utilizando la desorientación; el «giro», en el que el mago hace del acto ordinario algo extraordinario; y el «prestigio», cuando se produce el efecto de la ilusión. ¿No es este triple movimiento la tríada hegeliana en su forma más pura; la tesis (promesa), su negación catastrófica (giro) y la resolución mágica de la catástrofe (prestigio)? El truco está, como era bien consciente Hegel, en que para que ocurra el milagro del «prestigio», en algún lugar debe haber un pájaro aplastado; en *El truco final* es el cadáver ahogado de Angier.

No deberíamos tener escrúpulos en admitir que hay algo de «mago barato» en Hegel, con su truco de la síntesis y la *Aufhebung*. En última instancia solo hay dos modos de explicar este truco, como las dos versiones del chiste vulgar del médico que da buenas y malas noticias: (1) las buenas noticias son buenas, pero tienen que ver con *otra* cosa («La mala noticia es que tienes un cáncer y morirás en un mes. La buena noticia es: ¿ves a esa hermosa enfermera ahí? He intentado meterme en la cama con ella durante meses; finalmente ayer dijo que sí e hicimos el amor toda la noche…»); (2)

las buenas noticias *son malas* noticias para el sujeto, pero desde una perspectiva diferente («La mala noticia es que tienes un Alzheimer muy avanzado. La buena noticia es: tienes Alzheimer, así que habrás olvidado la mala noticia cuando llegues a casa»). La auténtica «síntesis» hegeliana es la síntesis de estas dos opciones: la buena noticia es la mala noticia. Pero, para que podamos verlo, debemos desplazarnos a un agente diferente (del pájaro que muere al que lo reemplaza; del paciente con cáncer al doctor feliz, de Cristo como individuo a la comunidad de creyentes). En otras palabras, el pájaro muerto sigue estando muerto, ha muerto *realmente;* como en el caso de Cristo, que renace como *otro* sujeto, como el Espíritu Santo.

Se trata de chistes en los que llegamos al final solo tras socavar dialógicamente la posición precedente, un socavamiento que inesperadamente presupone nuestro punto de vista subjetivo [44] . La idea básica de la dialéctica de Hegel es, por el contrario, que este proceso dialógico no es solo subjetivo, sino que está inscrito en la realidad de «la Cosa misma»: la tensión que se refleja en el diálogo es constitutiva de la realidad –este es el modo en que debería entenderse la tesis hegeliana de que el camino a la verdad es parte de la verdad misma–. Incluso el supuesto comentario de Brecht en el apartamento de Sidney Hook respecto a los acusados en los juicios de Moscú en los años treinta, puede reformularse en los siguientes términos:

> En 1935 Brecht visitó la casa de Hook en Manhattan. Cuando Hook planteó la pregunta sobre el reciente arresto y encarcelamiento de Zinoviev, Kamenev y otros miles, supuestamente y según Hook, Brecht replicó con calma en alemán: «Cuanto más inocentes sean, más merecen ser fusilados». Tal como lo relata Hook, este le acercó a Brecht su sombrero y abrigo. Brecht se marchó con una «ácida sonrisa» [45] .

La afirmación de Brecht es completamente ambigua; puede interpretarse como una típica declaración estalinista (tu misma insistencia en tu inocencia, tu rechazo a sacrificarte por la Causa delata tu culpabilidad, por dar preferencia a tus intereses individuales sobre los intereses superiores del Partido), o puede entenderse de manera radicalmente antiestalinista: si estaban en disposición de preparar el asesinato de Stalin y su séquito, y eran «inocentes» (es decir, no aprovecharon la oportunidad), entonces realmente merecen morir por haber fracasado en librarnos de Stalin. La culpabilidad de los acusados está en que, en vez de rechazar el marco ideológico del estalinismo y actuar despiadadamente contra Stalin, de modo narcisista se

enamoraron de su propia victimización: o protestaron en defensa de su inocencia o quedaron fascinados por el sacrificio final que podían hacer por el Partido, confesando crímenes inexistentes. El modo auténticamente dialéctico de entender el entrelazamiento de estos dos sentidos consistiría en comenzar con la primera lectura, seguida por una obvia reacción moralista frente a Brecht: «¿Pero cómo puedes decir algo tan despiadado? Seguramente una lógica así, que exige un autosacrificio ciego para satisfacer los caprichos del Líder, solo puede funcionar dentro de un sistema totalitario, aterrador y criminal. Seguramente la obligación de todo sujeto ético es combatir ese sistema con todos los medios posibles, incluyendo la eliminación física, el asesinato si es necesario, del liderazgo totalitario»; «Sí, y por eso, si los acusados eran inocentes, merecen todavía más ser ejecutados; efectivamente *estuvieron* en disposición de librarnos de Stalin y sus secuaces, ¡y perdieron esta oportunidad única de ahorrarle a la humanidad sus crímenes!» [46] .

La misma ambigüedad puede encontrarse en la famosa afirmación atribuida a varios jerarcas nazis: «Cuando oigo la palabra "cultura", desenfundo la pistola». El significado nazi de este lema era probablemente que, de ser necesario, estaban listos para defender la alta cultura alemana con las armas, contra los judíos y otros bárbaros. El auténtico significado, sin embargo, es que ellos mismos eran bárbaros cuya única respuesta ante una auténtica obra de arte era la violencia [47] .

La versión de Hegel del «juicio infinito» es por lo tanto diferente de la de Kant. Hay una negación de la negación (al estilo de Rabinovitch) implícita en su famoso ejemplo, «el Espíritu es un hueso»: (1) el Espíritu es un hueso; (2) esto no tiene sentido, hay una contradicción absoluta entre estos dos términos; (3) bueno, el Espíritu *es* contradicción. Puede verse la oposición entre este procedimiento y la paradoja de la identidad tal como la concebía Hegel, donde la misma presencia de un término idéntico causa sorpresa: Una rosa es… (esperamos un predicado, pero obtenemos)…una rosa. La jugada hegeliana es tratar esta sorpresa/paradoja como constitutiva de la identidad: hay sorpresa (y una lógica temporal) en ambos casos, pero de tipo diferente [48] .

Esto significa a su vez que el concepto de Heidegger de la muerte como el punto final de imposibilidad que no puede ser «asumido» o incluido dialécticamente en una totalidad superior, no es ningún argumento contra

Hegel. La respuesta hegeliana consiste simplemente en cambiar la perspectiva para poder reconocer la negatividad misma en su aspecto positivo, como una condición de posibilidad: lo que aparece como un obstáculo definitivo es en sí mismo una condición positiva de posibilidad, pues el universo de sentido solo puede surgir a partir de su aniquilación. Además, la inversión propiamente dialéctica no es solo la inversión de negativo en positivo, la transformación de la condición de imposibilidad en condición de posibilidad o la conversión del obstáculo en agencia facilitadora, sino que también es la inversión de la trascendencia en inmanencia, y la inclusión del sujeto de enunciación en el contenido enunciado.

Esta inversión-de-sí misma (el cambio en el estatuto de lo-que-está-en-juego desde el signo a la Cosa, desde el predicado al sujeto) es crucial para el proceso dialéctico: lo que en primer lugar aparece como un mero signo (propiedad, reflexión, distorsión) de la Cosa, acaba siendo la Cosa misma. Si la Idea no puede representarse a sí misma adecuadamente, si su representación es distorsionada o deficiente, entonces esto señala una limitación o deficiencia de la Idea misma. Además, no solo la Idea universal siempre aparece de un modo distorsionado o desplazado; esta Idea no *es más que* la distorsión o desplazamiento, la autoinadecuación de lo particular con respecto a sí mismo.

Esto nos lleva a la dimensión más radical de la (tristemente) famosa «identidad de opuestos»: en la medida en que «contradicción» es el nombre hegeliano para lo Real, esto significa que lo Real es *simultáneamente* la Cosa cuyo acceso directo es imposible *y* el obstáculo que impide este acceso directo; la Cosa que se escapa a nuestro alcance *y* la pantalla distorsionadora que hace que no veamos la Cosa. ¿No es así como funciona el trauma? Por un lado el trauma es la X a la que el sujeto es incapaz de aproximarse directamente, que solo puede percibirse de un modo distorsionado, a través de algún tipo de lentes protectoras; una X a la que solo puede aludirse de un modo tangencial, y nunca puede verse de frente, etc. Por el otro lado, para un sujeto que ha experimentado un shock traumático el trauma también funciona como lo opuesto a la Cosa en sí inaccesible que se escapa a su alcance: funciona como algo aquí, en mí, que distorsiona y perturba mi perspectiva sobre la realidad, torciéndola de un modo particular. Una mujer que ha sido brutalmente violada y humillada no solo no puede recordar directamente la escena de la violación; el recuerdo

reprimido de la violación también distorsiona su aproximación a la realidad, haciéndola hipersensible a algunos de sus aspectos, ignorando otros, etcétera.

Y, ¿no es este giro estructuralmente homólogo al antes citado chiste de Rabinovitch? El problema (obstáculo) retroactivamente aparece como su propia solución, puesto que aquello que evita que accedamos directamente a la Cosa es la Cosa misma. El único cambio aquí consiste en el cambio de perspectiva. Del mismo modo, el giro final en la parábola de Kafka «Ante la Ley» se apoya en un mero cambio de perspectiva: al campesino, ante la puerta de la Ley que impide que acceda a la Cosa aterradora (la Ley), se le dice que desde el principio la puerta estaba ahí solo para él; en otras palabras, que él estaba desde el comienzo *incluido* en la Ley –la Ley no solo era la Cosa cuya visión le fascinaba, sino que siempre le devolvía la mirada–. Y, por dar un paso más, la brecha que me separa de Dios es la brecha que separa a Dios de sí mismo: la distancia no se supera (no me reúno milagrosamente con Dios), solo se desplaza al propio Dios.

Un modo ulterior de articular este momento es mediante la tradicional tensión dialéctica entre la dimensión epistemológica y la ontológica: la brecha que separa al sujeto cognoscente del objeto conocido es inherente al objeto mismo; mi conocimiento de una cosa es parte de un proceso interno a la cosa, y por eso habría que darle la vuelta al típico problema epistemológico: no se trata de «¿Cómo es posible mi conocimiento de la cosa?», sino «¿Cómo puede ser que ese conocimiento aparezca dentro de la cosa como un modo en que la cosa se relaciona consigo misma?». Con respecto a Dios, el problema no es «¿Cómo puedo conocer a Dios?», sino «¿Cómo y por qué Dios genera en los humanos el conocimiento acerca de sí mismo?»; es decir, ¿cómo funciona mi conocimiento (e ignorancia) de Dios dentro de Dios mismo? Nuestra alienación de Dios es la autoalienación de Dios. Cuando perdemos a Dios, no es solo que él nos abandone, sino que Dios se abandona a sí mismo.

Reflexión y suposición

La reflexión hegeliana es, por lo tanto, lo opuesto al enfoque trascendental que se retrotrae reflexivamente del objeto a sus condiciones subjetivas de posibilidad. Incluso la filosofía del «giro lingüístico»

permanece en este nivel trascendental, dirigiéndose a la dimensión trascendental del lenguaje; es decir, planteándose cómo el horizonte de sentido sostenido por el lenguaje en el que habitamos funciona como condición trascendental de posibilidad para toda nuestra experiencia de la realidad. Aquí, entonces, «el significado cae en el significante» (pues lo significado es un efecto del significante) se explica respecto al orden simbólico como su condición constitutiva trascendental [49] . Lo que añade la reflexión dialéctica a esto es otro giro reflexivo que fundamenta el propio lugar de enunciación subjetivo-trascendental en el «automovimiento» de la Cosa misma: aquí «el significante cae en el significado», el acto de enunciación cae en el enunciado, el signo de la cosa cae en la Cosa misma. Cuando se le pide explicar el significado de un término X a alguien que, si bien es más o menos versado en nuestro lenguaje, no conoce este término específico, invariablemente respondemos con una serie potencialmente interminable de sinónimos, paráfrasis o descripciones de situaciones en las que el uso del término sería apropiado. De este modo, a través del fracaso en nuestra empresa logramos circunscribir un lugar vacío, el lugar de la palabra correcta; precisamente la palabra que estamos intentando explicar. De modo que, llegados a cierto punto, después de que fracasen nuestras paráfrasis, todo lo que podemos hacer es concluir desesperados: «¡En resumen, es X!». Lejos de funcionar como una simple aceptación del fracaso, no obstante, esto puede efectivamente generar una comprensión –ahora bien: *solo si* a través de nuestras paráfrasis fallidas hemos circunscrito con éxito el *lugar* del término que debe ser explicado–. Llegados a este punto, como habría dicho Lacan, «el significante cae en lo significado», el término se convierte en parte de su propia definición. Es un poco como escuchar los viejos discos en *mono:* los mismos sonidos de chasquidos que filtran y perturban la reproducción pura de la voz humana generan un efecto de autenticidad, la impresión de que estamos escuchando a (lo que una vez fue) una persona real cantando, mientras que la perfección misma de las grabaciones modernas, con su estéreo y otros efectos, extrañamente des-realiza aquello que escuchamos. Por esto mismo el «ilustrado» seguidor de la New Age que nos implora que entendamos plenamente o expresemos nuestro auténtico Yo parece más bien lo contrario –un sujeto mecánico y sin profundidad, que repite ciegamente su mantra.

Por recapitular: la inversión dialéctica es más compleja de lo que puede parecer; en su forma más radical no es solo la inversión de un predicado (la

razón *en contra* se convierte en la razón *en favor de*), sino la transformación del predicado mismo a la posición del sujeto. Esta característica clave de la dialéctica hegeliana puede aclararse por medio de la bien conocida noción machista según la cual, a diferencia de la firme autoidentidad del hombre, «la esencia de la mujer es dispersa, elusiva, desplazada». La respuesta apropiada aquí consiste en transitar de esta afirmación de que la esencia de la mujer está dispersa para siempre, a la afirmación más radical de que *esta dispersión o desplazamiento como tal es la «esencia de la feminidad»*. Este es un giro que, una vez más, puede expresarse en los términos de la fórmula de Rabinovitch: «He encontrado la esencia de la feminidad»; «Pero no se la puede encontrar, la feminidad es dispersa, desplazada…»; «Bien, esta dispersión *es* la esencia de la feminidad…». Deberíamos insistir una vez más en el carácter irreductible de este proceso dialógico: el hecho de que uno no pueda pasar directamente a la «esencia de la feminidad», sino que deba transitar primero por la ilusoria afirmación «He encontrado la esencia de la feminidad» y por el fracaso de dicha afirmación, no es solo una necesidad que afecte a nuestra aproximación cognitiva, sino que constituye la Cosa misma (la «esencia de la feminidad»). El «sujeto» no es solo un ejemplo aquí, sino el nombre de una estructura formal: el sujeto «como tal» es un predicado subjetivado; el sujeto no solo está siempre desplazado; *es* este desplazamiento. Lo que esto significa es, una vez más, que la estructura dialógica antes descrita está inscrita en el ser mismo del sujeto: el sujeto tiende a representarse a sí mismo; esta representación fracasa; el sujeto *es* este fracaso en su propia representación.

El caso supremo de este desplazamiento constitutivo de la dimensión de la subjetividad es el de la *suposición*. Lacan comenzó con el concepto del analista como el «sujeto supuesto saber», que surge a través de la transferencia (el analista es aquel al que se le supone saber el significado de los síntomas del paciente). No obstante, pronto se dio cuenta de que estaba tratando con una estructura más general de la suposición, en el que a una figura del Otro no solo se le supone un saber, sino que también puede creer, gozar, llorar, y reír, o incluso *no* saber, en nuestro lugar (desde las ruedas de rezos tibetanas hasta las risas enlatadas). Esta estructura de la presuposición no es infinita: está estrictamente limitada, constreñida por los cuatro elementos del discurso. S_1 , el sujeto supuesto creer; S_2 , el sujeto supuesto saber; y… ¿qué ocurre con $? ¿Es un «sujeto supuesto-ser-sujeto»? ¿Qué

significaría esto? ¿Y si lo interpretáramos como un representante de la estructura misma de la suposición? No se trata solo de que al sujeto se le suponga tener una cualidad, hacer o padecer algo (saber, gozar…); el *sujeto mismo es una suposición,* pues el sujeto nunca está «dado» como una entidad sustancial positiva, nunca lo encontramos directamente, es solo un vacío discontinuo, «supuesto» entre los dos significantes. (Encontramos aquí de nuevo el paso hegeliano del sujeto al predicado: del sujeto supuesto… al sujeto mismo como una suposición.) Es decir, ¿qué es un «sujeto»? Pensemos en una proposición o una afirmación; ¿cómo y cuándo se «subjetiva» esta afirmación? Lo hace cuando alguna característica reflexiva inscribe en ella la actitud subjetiva –en este sentido, un significante «representa al sujeto para otro significante»–. El sujeto es la X ausente que debe ser supuesta para poder explicar este giro reflexivo, esta distorsión. Lacan llega aquí hasta el final: el sujeto no es solo supuesto por el observador-oyente externo de una cadena significante; es *en sí mismo una suposición.* El sujeto es inaccesible a sí mismo como Cosa, en su identidad nouménica, y, como tal, siempre está acechado por él mismo como objeto: ¿qué son todas las formas de la figura del *Doppelgänger* sino diversas modalidades de mí mismo como un objeto que me persigue? En otras palabras, no solo los otros son una suposición para mí (solo puedo suponer su existencia bajo la distorsión reflexiva de una cadena significante), sino que *yo mismo no dejo de ser una suposición para mí mismo:* algo que debe presuponerse (debe haber una X que sería lo que «Yo soy», el «Yo, Ello o Cosa que piensa», como dice Kant) y que nunca es directamente accesible. Es errónea la famosa observación de Hume de que, por muy de cerca que examine o por profundamente que busque en mí mismo, todo lo que encuentro son ideas específicas, estados mentales particulares, percepciones, emociones, etc., y nunca un «Yo»: esta no-accesibilidad del sujeto ante sí mismo como objeto es constitutiva de ser un «yo».

Se podría incluso afirmar que formalmente esta conversión del sujeto supuesto… en sujeto como suposición, *define* la subjetividad: la sustancia aparece en los fenómenos, mientras que un sujeto *no es sino* su propia aparición. (Y estas fórmulas pueden multiplicarse: el universal *no es sino* la inadecuación o la no-identidad del particular con/para sí mismo; la esencia *no es sino* la inadecuación de la apariencia consigo misma, y así sucesivamente.) Esto no significa que el sujeto sea la tautología estúpida de

lo Real («las cosas son lo que parecen ser»), sino, más exactamente, que el sujeto *no es sino su propio aparecer, el aparecer reflejado-en-sí-mismo* [50] –una torsión paradójica en la que una Cosa comienza a funcionar como un sustituto *para sí* misma. Como observa Robert Pfaller respecto a esta sustitución:

> Lo que es sustituido también puede aparecer, a escala 1:1, en el papel del sustituto; solo debe haber alguna característica que asegure que uno y otro no se confundan. Esta característica la proporciona el umbral que separa el lugar de lo que está sustituyendo de lo que está siendo sustituido –o simboliza su desconexión–. Todo lo que aparece frente al umbral se asume entonces como *ersatz,* en la medida en que todo lo que subyace se asume que es lo que está siendo sustituido.
>
> Hay muchos ejemplos de estos ocultamientos, que no se obtienen por miniaturización, sino solo por medio de una inteligente localización. Como observó Freud, los mismos actos que son prohibidos por la religión se practican en nombre de la religión. En tales casos –como, por ejemplo, el asesinato en nombre de la religión– la religión también puede funcionar totalmente sin miniaturización. Estos defensores infatigables de la vida humana que se oponen al aborto, por ejemplo, no estarían muy lejos de llegar a asesinar realmente al personal de las clínicas. Los más radicales opositores a la homosexualidad masculina en los Estados Unidos actúan de un modo similar. Organizan los llamados *«gay bashings»* en los que acosan, golpean y finalmente violan a gais. La gratificación de las pulsiones homicidas u homosexuales puede también alcanzarse si cumple la condición de evocar la apariencia de una reacción defensiva. Lo que parece ser «oposición» tiene entonces el efecto de que la X que debe ser repudiada puede aparecer y ser confundida por una no-X [51] .

Lo que nos encontramos aquí de nuevo es la «determinación oposicional» hegeliana: en la figura del homófobo que viola a un gay, el gay se encuentra a sí mismo en su determinación oposicional; es decir, la tautología (autoidentidad) aparece como la más alta contradicción [52] . En otras palabras, la estructura es una vez más la de la banda de Möbius: si progresamos lo suficiente por un lado, alcanzamos nuestro punto de partida (un acto sexual gay), pero en el otro lado de la banda. Lewis Carroll estaba por tanto en lo cierto: un país *sí puede* servir como su propio mapa en la medida en que el modelo o mapa sea la cosa misma en su determinación oposicional, es decir, en la medida en que una pantalla invisible asegure que la cosa no se confunda consigo misma. En este preciso sentido, la diferencia «primordial» no es entre las cosas mismas, tampoco entre las cosas y sus signos, sino entre la cosa y el vacío de una pantalla invisible que distorsiona nuestra percepción de la cosa de modo que no confundamos a la cosa con ella misma. El movimiento que va de las cosas a sus signos no es el de un reemplazo de la cosa por su signo, sino el de la cosa misma que se convierte

en el signo de –no otra cosa, sino– *ella misma,* el signo del vacío en su núcleo más íntimo [53] .

Esta paradoja nos lleva a la relación entre el hombre y Cristo: la tautología «el hombre es el hombre» debe leerse como un juicio infinito hegeliano, como el encuentro del «hombre» con su determinación oposicional, con su opuesto en el otro lado de la banda de Möbius. De la misma manera que en nuestra vida cotidiana «la ley es la ley» significa su opuesto, la coincidencia de la ley con la violencia arbitraria («¿Qué puedes hacer? Incluso si es injusta y arbitraria, la ley es la ley, tienes que someterte a ella»), «el hombre es hombre» señala la no-coincidencia del hombre con el hombre, el exceso *inhumano* que perturba su propia autoidentidad; ¿y qué es en última instancia Cristo sino el nombre de este exceso inherente al hombre, el núcleo éxtimo del hombre, el exceso monstruoso que, siguiendo al desafortunado Poncio Pilatos (uno de los pocos héroes éticos de la Biblia –el otro es Judas Iscariote, por supuesto–), solo puede ser designado como *«ecce homo»* ?

Más allá de la intersubjetividad

¿Cuál es el estatuto de este exceso in-humano? En su intento de describir el origen de nuestra búsqueda de sentido, Wolfram Hogrebe afirma que la relación del sujeto con la objetividad tiene que estar fundamentada en la intersubjetividad: «sin un Tú oscuro *[das dunkle Du]*, no tenemos la oportunidad de comenzar a desarrollar relaciones objetivas con las cosas» [54] . La «objetividad» solo puede surgir como el concepto de una X que sigue siendo la misma bajo diferentes perspectivas o descripciones subjetivas; es el *resultado* de esa abstracción a partir de puntos de vista subjetivos. Lo que la precede es la «mántica» experiencia animista de la realidad como significativa y llena de significado desconocido. No es que yo comience por el encuentro con los objetos que me rodean, y luego observe cómo algunos de estos objetos tienen una vida interior como la mía, de modo que transfiero sobre ellos mi vida interior, al contrario: la transferencia viene primero, la objetivación viene después.

En este contexto, Hogrebe interpreta ciertas figuras de la cultura popular (vampiros, zombies, alienígenas y replicantes) como extrañas modalidades de seres inteligentes privados de emociones y de horizonte de sentido, que

carecen de la actitud de búsqueda-del-sentido; más exactamente son seres «sin-mundo». Como señala Markus Gabriel, hay un cambio aquí desde el Romanticismo, en el que los siniestros y monstruosos dobles representan el abismo «inhumano» del sujeto, hasta nuestro propio tiempo en el que replicantes y demás figuras representan a las «máquinas pensantes» sin-mundo [55] . Pero ¿no hay cierta ambigüedad también en los replicantes o robots de hoy en día, los «terminators» y demás? ¿No son ellos, bajo la apariencia de «máquinas pensantes» desubjetivadas, diferentes figuras del sujeto en su puro estado in-humano? ¿No es el alien o el terminator la actual imagen del «Yo oscuro» más allá de toda empatía humana?

Una de las estrategias para domar este «Yo oscuro» es el beso. *A la luz de los candelabros,* de Sándor Márai, acaba con una definición del beso como «una respuesta, una torpe pero tierna respuesta para una pregunta que escapa al poder del lenguaje» [56] . Esta breve definición efectivamente circunscribe la dimensión clave del beso: sobre todo se da con la boca, el órgano del habla (y, en un beso plenamente erótico, también contacta con la lengua del otro), privándole de su capacidad de hablar, callándolo. Como tal, el beso es una respuesta a la «pregunta que escapa al poder del lenguaje», que no es otra que la pregunta lacaniana *«Che vuoi?»* (¿qué quieres?), la pregunta relacionada con el abismo del deseo del Otro, el abismo abierto por el discurso pero en el que falla toda palabra. Un beso es una torpe y desesperada medida para pacificar este abismo, bloqueando su origen a través de una intervención directa en lo Real corporal: «¡Calla! ¡Deja que mi cercanía a ti cierre la fractura que amenaza con arruinar nuestra relación!». Esta es la verdad del cliché sobre las prostitutas, que permiten a sus clientes penetrarlas pero no besarlas en la boca; una señal de que no quieren entregar el abismo de su subjetividad a la cercanía de un extraño.

¿No es de hecho el encuentro traumático con lo «divino» el hecho primigenio? (Lo divino en forma de un Absoluto sin sentido –o previo al sentido– que desencadena como reacción la búsqueda de sentido.) El psicoanálisis proporciona una explicación clave en este punto. Aproximémonos a ella a través de *The Perplexity of Hariya Hercules*, una extraordinaria novela corta de Manohar Shyam Joshi, uno de los clásicos de la literatura india del siglo XX [57] . Ambientada en Delhi alrededor de 1960, la novela narra la historia de Harihar Datt Twari (burlonamente

conocido como Hariya Hercules por el nombre de su bicicleta, que contrasta con la naturaleza completamente antiheroica de Hariya), un soltero de mediana edad, infinitamente paciente, que emplea su tiempo cuidando de su padre, un anciano ciego, enfermizo y crónicamente estreñido que en su momento fue un pilar de su pequeña comunidad, y que ahora requiere los cuidados de Hariya, incluyendo la limpieza regular del recto. Un día, mientras visita a un pariente, Hariya escucha que hay una ciudad en Australia llamada Goomalling, y tiene la alucinación de que su propio doble vive ahí. La palabra «Goomalling», un significante del deseo del padre, perturba la paz interior de Hariya y desencadena su confusión, no solo acerca de su padre, sino sobre todo lo sexual. Habiendo ignorado hasta entonces la sexualidad, cada vez se siente más intrigado por cómo y por qué trae consigo placer el acto sexual, e intenta aprender todo sobre él de las mujeres de su familia. Cuando muere su padre poco después, Hariya hereda una de sus más valiosas posesiones: un joyero, fotos pornográficas de orgías sexuales en las que había participado su padre, y la carta de un lama tibetano. La carta describe la maldición que el padre atrajo sobre los Twari cuando, en la mítica ciudad del Himalaya, Goomalling (¡el mismo nombre que la ciudad australiana real!), el padre robó el joyero, que pertenecía a la terrible deidad de Goomalling. Como hijo responsable, Hariya va en busca de Goomalling para devolver el joyero a la deidad. Después de su misteriosa desaparición, los miembros de su comunidad en Delhi inventan gran cantidad de historias, algunas describiéndole como un santo abnegado, otros como una víctima de la manipulación y el robo. A pesar (o más bien por causa) de todos los detalles desagradables, esta novela es una de las historias más hermosas y emocionantes acerca del surgimiento del deseo a partir del encuentro con lo que Jean Laplanche habría llamado un «significante enigmático», un significante que condensa el misterio del deseo del Otro. Como sabemos a partir de Freud y Lacan, el padre no es solo portador de la prohibición; el precio que debe pagar por ocupar este lugar es que él mismo está prohibido, y lo que desata el deseo de Hariya es este oscuro y prohibido lugar del padre. Es más, una similar inversión autorreflexiva del sujeto en objeto afecta al propio Hariya: después de verse turbado por el misterio, se convierte él mismo en un objeto de misterio, pues su desaparición desencadena una multitud de narraciones incoherentes sobre su destino.

Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente materialista, el concepto de «significante enigmático» de Laplanche debería suplementarse críticamente: no es un hecho primordial, un «trauma original» que coloca al animal humano en el camino de la subjetivación; es más bien un fenómeno secundario, una reacción ante el hecho primordial de la sobre-proximidad del otro, de su presencia intrusiva o exceso corporal-material. Es esta presencia intrusiva la que es entonces interpretada como un «enigma», como un «mensaje» oscuro del otro que «quiere algo» de mí. En este sentido, el «Prójimo» no se refiere principalmente al abismo del deseo del Otro, al enigma de *«Che vuoi?»*, o «¿Qué quieres realmente de mí?», sino a un intruso que siempre es por definición demasiado próximo. Esta es la razón de que para Hitler el judío fuera un prójimo: no importa cuán lejos estuvieran los judíos, siempre estaban demasiado cerca; no importa cuántos fueran asesinados, los restantes eran siempre demasiado poderosos [58] . Como es habitual, Chesterton explicó esto con la mayor claridad: «La Biblia nos dice que amemos a nuestros prójimos, y también que amemos a nuestros enemigos; quizá porque son generalmente la misma persona».

Hay un problema que debe aclararse aquí: no importa lo molesto que uno sea al tocar a un perro o un gato, la intrusión nunca será interpretada por el animal como un «significante enigmático»; por eso debe haberse producido algún cambio radical en un ser viviente para que experimente algo como una intrusión. Parece obvio que una violación es siempre una violación con respecto a alguna norma presupuesta. ¿Debería decirse entonces que, para que algo sea vivido por el cuerpo como una intrusión, una suerte de Ego primordial ya debe haberse constituido, implicando una línea de división entre el Dentro y el Afuera? ¿Es entonces la homeostasis del Ego primordial la que es perturbada o desviada por la intrusión de la pulsión (de muerte), de modo que la oposición entre el Ego y la pulsión es la oposición entre la Vida y la Muerte? ¿Qué norma se viola en la intrusión excesiva? La solución materialista auténticamente freudiana debería consistir en darle la vuelta a esta relación y postular la paradoja de un exceso original, un exceso «en sí», sin relación con una norma presupuesta. La pulsión freudiana es simplemente este exceso-en-sí: no hay pulsión «normal». La formación del Ego, con su frontera entre Dentro (Ego) y Afuera (no-Ego), ya es una formación de defensa, una reacción contra los excesos de la pulsión. En resumen, no es el exceso de la pulsión el que viola la «norma»

del Ego; la «norma» (medida adecuada) es una defensa contra el exceso de la pulsión.

Por esta razón la intersubjetividad no es un estado primordial o «natural» del ser humano. Para encontrar rastros de una dimensión «más allá de la intersubjetividad» en Hegel, deberíamos buscarlos en la referencia central para los partidarios del reconocimiento: el famoso capítulo sobre señorío y servidumbre en la *Fenomenología.* Malabou ha señalado perspicazmente que, a pesar de la deducción lógica de la pluralidad de sujetos a partir del concepto de vida, en el encuentro con *otro* sujeto hay un *escándalo* irreductible, es decir, hay algo traumático e inesperado en el hecho de que el sujeto (una autoconciencia) encuentre fuera de sí mismo, frente a él, otro ser viviente en el mundo que también afirma ser un sujeto (una autoconciencia) [59] . Como sujeto estoy por definición solo, soy una singularidad opuesta a todo el mundo de cosas, un punto para el que todo el mundo se aparece, y ninguna descripción fenomenológica sobre cómo estoy siempre «junto-con» otros puede encubrir el escándalo que supone el hecho de que exista en el mundo otra singularidad similar. Bajo la forma del ser viviente frente a mí que afirma ser también una autoconciencia, la infinitud asume una forma determinada, y esta coincidencia de opuestos (la infinitud de la conciencia autorrelacionada es este ser viviente particular) apunta hacia el juicio infinito «el Espíritu es un hueso», que concluye la sección sobre la razón observante en la *Fenomenología.*

El origen de este escándalo es que la autoconciencia rompe con la oscilación entre apego y desapego que caracteriza al proceso de la vida: la vida es al mismo tiempo la vida de la especie que se reproduce a sí misma mediante la vida y muerte de sus miembros, y la vida de cada miembro. El apego de cada miembro se ve así dividido entre un apego a su propio ser particular finito y un apego a su especie (lo que significa un desapego de su ser particular). Una vez que entramos en el Espíritu como tal, cambia radicalmente esta dialéctica de apego y desapego que caracteriza a la vida de la especie: en la vida del Espíritu, una singularidad se interpone entre la especie y sus miembros individuales. Esto significa que un individuo ya no puede ser reducido a ser un miembro particular de la especie, subordinado a su interés universal superior: un individuo espiritual («autoconciencia») tiene el «derecho infinito» a la universalidad, porque su existencia singular no es meramente la de un miembro de la especie; en ella, la universalidad de la especie deviene «para sí» y asume una forma determinada. De modo

que, cuando encuentro frente a mí otra autoconciencia, hay algo en mí (no simplemente mi egoísmo, sino algo en el concepto mismo de autoconciencia) que se resiste a la reducción –tanto de mí como de la autoconciencia que se me opone– a simples miembros de la especie humana: lo que hace traumático el encuentro es que, en él, *dos universalidades se encuentran donde solo hay espacio para una* [60] .

En el encuentro original, el Otro no es simplemente un sujeto más con el que comparto el espacio intersubjetivo del reconocimiento, sino una Cosa traumática. Por esto mismo, este exceso no puede ser contado adecuadamente: los sujetos nunca son 1 + 1 + 1…, siempre hay un objeto en exceso que se añade a sí mismo a la serie. Encontramos un eco de este exceso en aquellas historias de ciencia-ficción u horror en las que comienzan a ocurrir cosas extrañas (asesinatos, por lo general) entre un grupo de gente en un lugar aislado (una pequeña isla o nave espacial, por ejemplo), y todo apunta a que hay algo más que está presente –no otro humano entre otros, que pueden contarse sin nunca aprehender el exceso, sino un monstruo alienígena que es menos que Uno pero más que cero–. (El tratamiento psicoanalítico recrea esta escena: el analista no es otro sujeto, no hay un cara a cara; él o ella es un objeto que se añade al paciente.) Este objeto espectral excesivo es, desde luego, un representante del sujeto, el sujeto mismo como objeto, la contraparte objetual imposible-real del sujeto.

Pulsión *versus* Voluntad

El nombre freudiano para este apego excesivo al exceso objetual es *pulsión*, un término que nos lleva a la siguiente pregunta: ¿puede Hegel pensar la pulsión? Hegel se queda cerca de la pulsión freudiana en su elaboración del concepto de Fuerza (hacia el final del capítulo sobre Conciencia en la *Fenomenología*) [61] . La dialéctica de la Cosa (sustancial) y sus propiedades se disuelve en el «universal incondicionado» por debajo del flujo de fenómenos; este universal da forma positiva al vacío en el corazón mismo de toda Cosa, el vacío que explica la Uneidad de la Cosa y solo puede ser explicado mediante el nombre de la Cosa. «En sí», este vacío ya es el sujeto, la dimensión universal de la subjetividad; sin embargo, es «todavía un *objeto* de la conciencia», «al resultado debe dársele una significación objetiva *para la conciencia* ». La conciencia no

sabe todavía que no hay nada detrás del velo de las apariencias –nada más que aquello que la propia conciencia coloca ahí–. Esta característica capta el carácter acéfalo de la pulsión: no es «mía» –del sujeto–, es el núcleo mismo de mi ser insistiendo «ahí fuera», como un objeto parcial que no soy yo. Esta división remanente entre conciencia y ser objetivo debe reflejarse en el objeto mismo; aparece ahí bajo la forma de la distinción entre forma y contenido: la forma de la universalidad y su contenido, los múltiples elementos particulares «independientes». Los dos momentos de esta distinción, desde luego, no están fijados como opuestos, sino que están inmersos en un proceso interminable de pasar-al-otro, en una oscilación típica del «infinito espurio»:

> Las diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; esta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción. Este movimiento es lo que se llama *fuerza:* uno de los momentos de ella, o sea la fuerza en cuanto expansión de las materias independientes en su ser, es su *exteriorización;* pero la fuerza como el desaparecer de dichas materias es la fuerza que desde su exteriorización se ve repelida de nuevo hacia sí, o la *fuerza propiamente dicha.* Pero, en primer lugar, la fuerza replegada sobre sí misma *necesita* exteriorizarse; y, en segundo lugar, en la exteriorización, la fuerza es una fuerza que es en sí misma, del mismo modo que en este ser en sí misma es exteriorización [62] .

¿Apunta ya este ser «repelida de nuevo hacia sí» de la Fuerza, hacia la pulsión freudo-lacaniana? ¿Es la pulsión una Fuerza, en su ser-conducida-de-vuelta-a-sí-misma? ¿Apunta el ritmo de la Fuerza hacia el movimiento repetitivo de la pulsión? La Fuerza de Hegel es conducida de vuelta a sí misma en cuanto es el poder de aniquilar las apariencias en las que se exterioriza o expresa a sí misma; no es todavía la potencialidad del Poder virtual que retiene su autoridad solo como algo virtual, como una amenaza de su realización efectiva. De hecho la pulsión no es Poder, tampoco Fuerza. Es una Fuerza obstaculizada en su objetivo, que logra su meta repitiendo el fracaso en alcanzarlo. La pulsión no se expresa a sí misma, tropieza con un elemento u obstáculo externo; no pasa de una a otra de sus manifestaciones o expresiones, se queda atascada en una de ellas. No es conducida a sí misma mediante la superación o aniquilación de sus expresiones, sino a través de *no ser capaz de lograrlo.*

La pulsión no tiene nada que ver con la psicología: la pulsión de muerte (y la pulsión como tal *es* pulsión de muerte) no es un impulso psíquico (o biológico) hacia la muerte y la destrucción; como Lacan subraya repetidas veces, la pulsión de muerte es un concepto ontológico, y es esta dimensión

auténticamente ontológica de la pulsión de muerte la que es tan difícil de pensar. Freud definía el *Trieb* (la pulsión) como un concepto-límite situado entre la biología y la psicología, o entre naturaleza y cultura –una fuerza natural conocida solo a través de sus representantes psíquicos–. Pero deberíamos dar un paso más y leer a Freud de manera más radical: la pulsión es natural, pero es lo natural fuera de quicio, distorsionado o deformado por la cultura; es cultura en su estado natural. Esta es la razón de que la pulsión sea una especie de centro imaginario, o punto de encuentro, entre psicoanálisis y neurociencias cognitivas: la paradoja del bucle autopropulsado sobre el que se fundamenta todo el edificio freudiano y al que las neurociencias se aproximan mediante fórmulas metafóricas, sin ser capaces de definirlo con precisión. Debido a su estatuto intermedio, la insistencia de la pulsión es «inmortal», un impulso «no-muerto» que insiste más allá de la vida y la muerte. En el poema clásico alemán de Wilhelm Busch sobre dos niños traviesos, «Max y Moritz» (publicado por vez primera en 1865), los niños actúan continuamente de un modo oprobioso contra las autoridades, hasta que finalmente caen en un molino de trigo y salen triturados en minúsculos granos. Pero cuando estos caen al suelo, forman la silueta de los dos niños:

Rickeracke! Rickeracke!
Geht die Mühle mit Geknacke.
Hier kann man sie noch erblicken,
Fein geschroten und in Stücken.

En la ilustración original, las siluetas hacen obscenos gestos de burla, insistiendo en su maldad después de la muerte… (Adorno estaba en lo cierto cuando escribió que, cuando uno encuentra a una persona auténticamente malvada, es difícil imaginar que esta persona pueda morir.) La fórmula de la pulsión es por lo tanto la misma que la fórmula de Kant para el deber, «Du kannst, denn du sollst!» (¡Puedes, así que debes!), una fórmula profundamente ambigua que puede leerse de dos maneras diferentes que parecen superponerse, pero que son de hecho muy diferentes: (1) no importa cuán difícil o imposible parezca la tarea, ¡simplemente *debes* hacerlo!; (2) puesto que debes hacerlo, aunque realmente no puedes, estás condenado para siempre a sentirte culpable por no haberlo hecho. La primera versión es la fórmula de la pulsión incondicional que insiste más allá de la vida y la muerte; la segunda es su perversión superegoica.

Esta obstinación también puede encarnarse en un órgano particular, como un puño o unos pies, como en «Los zapatos rojos» de Hans Christian Andersen, que narra la historia de Karen, una pequeña niña que después de la muerte de su madre es adoptada por una acaudalada mujer mayor. Criada en la superficialidad, se compra un par de zapatos rojos y los lleva puestos a la iglesia, donde no presta atención durante la misa. Cuando su madre adoptiva enferma, Karen la abandona, prefiriendo acudir a una fiesta con sus zapatos rojos. Pero una vez que comienza a bailar, no puede parar porque los zapatos toman el control: están pegados a sus pies y continúan danzando, a través de campos y praderas, llueva o haga sol, noche y día. No puede ni siquiera presenciar el funeral de su madre adoptiva. Un ángel se le aparece, condenándola a bailar hasta que esté fría y pálida, como una advertencia para todos los niños superficiales. Entonces Karen le pide al verdugo que le corte sus pies. Lo hace y le da un par de pies de madera y unas muletas. Pensando que ya ha sufrido lo suficiente por los zapatos rojos, Karen decide ir a la iglesia, pero los pies amputados, que todavía calzan los zapatos rojos, bailan ante ella impidiéndole el paso. El domingo siguiente lo vuelve a intentar, pensando que es tan buena como los otros parroquianos, pero una vez más los zapatos danzantes le impiden el paso. Karen va entonces a misa a la casa parroquial, y cuando llega el domingo no se atreve a ir a la iglesia. Cuando se sienta sola y reza a Dios, es como si la iglesia la visitara a ella, y su corazón se llena de tanta paz y alegría que la quema por dentro. Muere, y su alma vuela en los rayos de luz hacia el cielo, donde nadie le pregunta por los zapatos rojos [63] .

En la película *Las zapatillas rojas* (*The Red Shoes,* 1948) Michael Powell transfirió el cuento de Andersen a una compañía moderna de danza, pero con un extraño giro: los zapatos danzantes le traen la muerte a la protagonista (llamada Vicky) no porque representen su fidelidad a su vocación, sino porque la empujan hacia el acto suicida de sabotear el retorno a su carrera como bailarina. Hacia el final de la película, Vicky se ve tironeada entre el carismático y demoníaco Lermontov, el director de la compañía de ballet, y Julian, el joven compositor por el que renunció a su carrera. Lermontov la convence de volver a la compañía para bailar en un reestreno de *The Red Shoes,* el ballet de Julian basado en el cuento de Andersen. En la noche de estreno, cuando se está preparando para actuar, Julian aparece en su camerino para convencerla de que vuelva con él. Lermontov llega, y él y Julian compiten por el alma de Vicky. Tironeada

entre su amor por Julian y su necesidad de bailar, no puede decidir qué hacer. Julian, al darse cuenta de que la ha perdido, parte para la estación de tren, mientras que Lermontov consuela a Vicky: «La pena pasará, créeme. La vida es tan poco importante… Y desde ahora en adelante, bailarás como nadie lo hizo nunca». Sin embargo, al ser acompañada al escenario por su ayudante, y llevando los zapatos rojos, Vicky es repentinamente poseída por un impulso irresistible y sale corriendo del teatro. Julian, en el andén de la estación, la ve y corre impotente hacia ella. Vicky salta de una terraza y cae frente a un tren en marcha. Tumbada sobre un bastidor, maltrecha y sangrando, Vicky le pide a Julian que le quite los zapatos rojos. Abatido por la muerte de Vicky y derrumbado psíquicamente, Lermontov aparece frente al público para anunciar que «Miss Page no podrá bailar esta noche, ni ninguna otra noche». Sin embargo, la compañía interpreta *The Red Shoes* con un foco de luz en el lugar vacío en el que habría estado Vicky.

Este final es profundamente ambiguo con respecto al papel de los zapatos: ¿corrió Vicky fuera del teatro para reunirse con Julian *contra* (la voluntad de) los zapatos rojos, y los zapatos meramente sabotearon la reunión de los dos amantes causando su mortal caída, o los zapatos también la llevaron a huir? La clave de esta ambigüedad la proporciona la diferencia entre pulsión y voluntad: no es que la «pulsión» sugiera una presión o impulso disperso y la «voluntad» implique concentración y dominación; para Freud, la «pulsión» no está menos concentrada que la «voluntad», siempre tiene un objeto, la X sobre la que está atascada y a la que retorna repetidamente, circulando a su alrededor. La «pulsión» es casi un negativo fotográfico de la «voluntad»: es el impulso de expulsar a su objeto, perderlo, introducir una brecha, y no el impulso de superarla. Por lo tanto, podríamos incluso decir que la voluntad es un contramovimiento de la pulsión, un intento de reinscribir la pulsión «asubjetiva» en la economía del Ego, como agencia de control y dominación.

En la típica descripción del proceso circular de alienación y reapropiación, el sujeto se pierde en su otredad para reapropiarse de su contenido sustancial alienado; la pulsión es, en su forma más fundamental, este mismo gesto de pérdida, no como impuesto externamente, sino en la medida en que es deseado *[«willed»]* por el sujeto. En toda narración heroica hay un momento de pérdida o traición que permite la posterior redención: Adán y Eva tenían que caer para que Cristo nos redimiera; Judas tenía que traicionar a Cristo para que Cristo completara su misión, y así

sucesivamente. Hay un núcleo perverso con el que siempre nos tropezamos en tales narraciones: ¿no fue la Caída una *felix culpa* ? ¿No juega Dios un juego perverso con los humanos, provocando la Caída de modo que después pueda desplegar su piedad y amor por la humanidad caída? ¿No fue la traición de Judas a Cristo un momento clave que permite la redención de la humanidad a través de la crucifixión de Cristo, es decir, un acto que *tenía* que ocurrir y que fue clara, aunque ambiguamente, deseado por Cristo? Este acto negativo es la manifestación de la pulsión en su forma más pura.

Esto, quizá, es lo que Nietzsche tenía en mente al insistir en que la Voluntad era incondicional, supone quererlo todo (la idea que subyace al Eterno Retorno de lo Mismo): deberíamos también querer (o asumir plenamente como algo que queremos) el trabajo sucio que preferimos dejar a otros para disfrutar del resultado mientras condenamos hipócritamente el modo en que fue obtenido. La pura voluntad de querer significa que Cristo quiso que Judas lo traicionara, que Dios quería que Adán y Eva cayeran. Por otro lado, deberíamos evitar también la tentación perversa de querer la Caída para colocarse a uno mismo como el Salvador, como la niñera del primer relato breve de Patricia Highsmith, «La heroína», que incendia la casa para poder salvar a los niños de la muerte y ganarse así el amor y respeto de sus padres. Ahí radica la delgada línea que separa la pulsión de la perversión: en la pulsión la pérdida es querida como tal, en sí misma, no en nombre de su instrumentalización.

Podríamos aventurar la hipótesis de que, si el deseo es, en su esencia más íntima, histérico –es decir, está marcado por el histérico «esto no es eso»–, entonces la pulsión es (casi) perversa. Aquí es donde la lectura lacaniana de Antígona como ejemplo de la ética del deseo («no cedas en tu deseo») debería ser corregida. En su *écrit* «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», Lacan propone $-D como la fórmula de la pulsión: en vez de moverse más allá de la demanda, hacia sus fracturas, hacia lo que es «en la demanda más que la demanda», la pulsión insiste en la literalidad de la demanda. Que es exactamente lo que hace Antígona: su demanda incondicional es un adecuado funeral simbólico para su hermano, y ella insiste en ello, *pereat mundus*. Sea lo que sea ella, no es un sujeto histérico: quiere *literalmente* lo que quiere. Como tal, su acto está más allá de la oposición entre la consciencia y lo inconsciente, y también más allá de toda figura del gran Otro, incluyendo las Leyes eternas no escritas –es un acto de libertad abismal y, como tal, *político* –. Lacan propone como la auténtica

fórmula del ateísmo «Dios es inconsciente»: «Dios debería ser inconsciente. La hipótesis de la inconsciencia de Dios refleja la hipótesis de que el conocimiento no está agraciado con la reflexividad de la conciencia» [64] . ¿Cómo, de hecho, podemos aprehender esta fórmula ambigua? ¿Es que Dios es *nuestro* inconsciente (inconsciente *para nosotros,* operando como nuestros «*known unknowns*», como los «prejuicios inconscientes» o creencias mágicas que determinan nuestra actividad), o es el caso que Dios en sí mismo «tiene» un inconsciente, que su actividad y conocimiento no son transparentes para él mismo? ¿No apunta la tradición desde Böhme hasta Schelling a esta segunda dirección, más radical? En la medida en que *deus sive natura,* el universo omniabarcador de la realidad es «inconsciente», y en la medida en que el inconsciente freudiano pertenece al nivel preontológico, esto nos lleva a la conclusión de que la realidad en sí no está plenamente constituida ontológicamente, es no-Toda [65] . Además, ¿no deberíamos leer la tesis «Dios es inconsciente» junto a la tesis «el inconsciente es política»? «No estoy siquiera diciendo que “la política es el inconsciente”, sino solo “el inconsciente es política”» [66] . La diferencia es crucial aquí. En el primer caso el inconsciente se eleva al «gran Otro» que existe: es postulado como una sustancia que realmente domina y regula la actividad política, en el sentido de «los auténtivos movilizadores de nuestra actividad política no son ni la ideología ni los intereses, sino las motivaciones libidinales inconscientes». En el segundo caso, el gran Otro pierde su carácter sustancial, ya no es «*el* Inconsciente», pasa a ser un campo frágil e inconsistente sobredeterminado por las luchas políticas.

El inconsciente de la autoconciencia

Es en esta línea como podemos discernir los márgenes de lo teológico-político en Lacan: la naturaleza política del inconsciente significa que no es una fuerza subyacente más profunda que gobierna secretamente lo que parecen contingencias, expresándose a través de ellas: las contingencias son irreductibles, primarias, realmente son contingencias, y el inconsciente es estrictamente parasitario, se aprovecha de manera oportunista de las contingencias para entregar su mensaje. Freud se opone aquí radicalmente a ese oscurantismo New Age y junguiano para el que, precisamente, «no hay accidentes» y todo tiene un significado profundo; ahí reside la diferencia

entre idealismo y materialismo (e inesperadamente Hegel está aquí del lado del materialismo: para él, el significado especulativo se articula por medio de la explotación de las ambigüedades contingentes o dobles sentidos de nuestro lenguaje cotidiano). Por esta razón el «sujeto descentrado» lacaniano *no* implica el tipo de des-centramiento habitualmente asociado al psicoanálisis: «hay algo en mí que es más que yo mismo, un poder ajeno que dirige el espectáculo, de modo que yo no soy responsable de mis actos…». Si acaso, Lacan insiste en la total responsabilidad del sujeto: soy responsable incluso por actos y decisiones de las que no soy consciente.

Respecto al miedo a que las neurociencias pueden demostrar finalmente que los humanos son en realidad meros mecanismos neuro-biológicos, que «no hay nadie en casa» debajo de la superficie de nuestra (auto)experiencia fenoménica, no deberíamos aceptar plenamente este miedo ni dejar de evitar la atracción idealista que nos tienta con sustancializar nuestra conciencia en algún componente determinado de la realidad (la tentación a la que David Chalmers sucumbió de un modo ejemplar). Efectivamente no hay nada «debajo» o «detrás», puesto que la conciencia es completamente fenoménica: en el momento en que uno pone entre paréntesis el nivel fenoménico de la (auto)conciencia y se limita a la «realidad», la consciencia por definición desaparece. Es como si uno fuera a echar un vistazo de cerca a un arcoíris para poder localizar cierta X misteriosa en la realidad que corresponde al «arcoíris en sí». La consciencia nos confronta con la dura tarea de aprehender la efectividad, el poder (cuasi)causal de la apariencia como tal; y el inconsciente freudiano debería entenderse también en esta línea: no como una sustancia detrás de las apariencias de la consciencia, sino en sí mismo como un modo de aparecer. En otras palabras, el término «inconsciente» debe entenderse en los términos del juicio infinito kantiano, más que juicio negativo: no se trata de que aquello que designa «no sea consciente», se trata más bien de que aquello que designa «es inconsciente». Esto es lo que diferencia al inconsciente freudiano del inconsciente neuronal de los procesos materiales que se producen en nuestro cerebro cuando pensamos: el inconsciente neuronal es meramente no consciente, mientras que el inconsciente freudiano es como el «no-muerto», inherente a la psique.

Aquí la hipótesis freudiana del inconsciente nos confronta con los límites de todo procedimiento basado en la tortura o suero de la verdad utilizado para extraer del sujeto «lo que piensa realmente». Un suero de la verdad

puede obtener resultados si hay una verdad final que el sujeto está intentando esconder –puede funcionar si estamos tratando con hechos que el sujeto sabe y está intentando esconder–, pero, ¿y si el sujeto está radicalmente *dividido* ? Por ejemplo, ¿qué ocurre si finjo creer en Dios, mientras que pienso sinceramente que no hay Dios, pero esta sincera convicción mía es confusa y la verdad reside en los rituales externos que sigo? En otras palabras, ¿y si creo más de lo que yo creo creer? ¿Y si, a la vez que amo a una persona, odio amarla; qué me haría decir el suero?

Podemos ver a partir de este último ejemplo que la división del sujeto no debe tomarse como una simple separación en dos partes donde «la mano derecha no sabe lo que está haciendo la mano izquierda». La división radica, más bien, en una especie de reflexividad: cuando odio amar a alguien, mi amor está mediado reflexivamente por el odio. Pippin indica esta reflexividad cuando proporciona una definición concisa de lo que Hegel quiere decir con ser «espiritual», es decir, el modo en que el sujeto es una entidad «espiritual»: «El sujeto que "se considera a sí mismo" de un cierto modo, es el "objeto" del ser de tal modo» [67] . Espíritu significa que un ser humano, en su específico ser-humano, en última instancia es lo que él «considera que él mismo *es* ». El problema crucial, desde luego, es exactamente cómo podemos entender este «considerarse a sí mismo». Quizá Pippin lo reduce demasiado rápidamente a una dimensión «normativa»: «considerarme a mí mismo como ser padre» quiere decir que se espera de mí una conducta que sigue determinadas normas (cuidar y educar a mis hijos, etc.). Pero respecto a este «considerarse… como», ¿no es más apropiado concebir este acto de asumir una cierta identidad simbólica (o título) que se me confiere, como el «registro simbólico» de mi identidad? Un «padre» es alguien que se considera a sí mismo (y es considerado por otros) como un padre; las exigencias o expectativas normativas son aquí secundarias: incluso si no las cumplo, sigo siendo padre, pero simplemente un «mal padre», que no consigue actuar del modo en que su título le obliga a actuar. En otras palabras, para que sea operativa la dimensión normativa, el «gran Otro» –la escena de inscripciones y acciones simbólicas diferentes de mi identidad inmediata física o psíquica– ya tiene que estar en su sitio y, para Lacan, es este «dar cuenta» reflexivo, la inscripción de lo que un sujeto hace en el tejido simbólico, lo que es el auténtico lugar del inconsciente.

Hay por lo tanto una reflexividad inscrita en el corazón mismo del psicoanálisis. Lo que Pippin no consigue tomar en cuenta es cómo el inconsciente freudiano no es materia bruta que debe ser «mediada» y apropiada reflexivamente por el sujeto, sino el lugar mismo de esta inscripción reflexiva. No es ninguna sorpresa, entonces, que en sus comentarios críticos sobre el psicoanálisis, Pippin lo reduzca a otro modo de determinación «sustancial» del sujeto, que ignora la dimensión kantiana-hegeliana de la reflexividad que sostiene la autonomía y autorresponsabilidad del sujeto. Como sujeto, no puedo referirme al inconsciente que me determina como una motivación directa –si los motivos inconscientes me determinan *como sujeto autónomo,* debería ser yo el que apoyara libremente la fuerza de tales motivos y los *aceptara* como motivos–; en resumen, toda referencia a la fuerza irresistible de tales motivos debe implicar un mínimo de lo que Sartre llamaba *mauvaise foi.* ¿Y si Pippin mismo ignorara una homología crucial entre la reflexividad inscrita en el corazón mismo de la subjetividad kantiano-hegeliana y la «reflexividad» del deseo elaborada en detalle por Lacan? Lo que tenemos en mente aquí respecto a Kant es la llamada «tesis de la incorporación»; la inextricable normatividad de las percepciones más elementales. Incluso cuando me limito a afirmar lo obvio, haciendo la aseveración más básica de un hecho («hay una mesa frente a mí»), no soy puramente pasivo, también *declaro* un hecho, señalo reflexivamente que Yo *ratifico* esta aseveración. Esto, no obstante, es exactamente a lo que apuntaba Lacan cuando insistía en que, en toda afirmación, se inscribe la posición de enunciación del sujeto. Cuando afirmo: «Llevo vaqueros lavados a piedra», mi afirmación sigue expresando cómo me relaciono con este hecho (quiero aparecer como si tuviera una actitud despreocupada, o sigo una moda…). Este momento inherentemente reflexivo de «declaración» (el hecho de que toda comunicación de un contenido simultáneamente «se declara a sí misma» como tal) es lo que designaba Heidegger como el «como tal» que especifica la dimensión propiamente humana: un animal percibe una piedra, pero no percibe esta piedra «como tal». Esta es la «reflexividad» del significante: toda proferencia no solo transmite algún contenido, sino que simultáneamente expresa cómo el sujeto se relaciona con este contenido (en el vocabulario del idealismo alemán, cada conciencia es siempre autoconciencia) [68] .

Pippin simpatiza con el rechazo del «neoestructuralismo» por parte de Manfred Frank como incapaz de explicar la subjetividad o el sentido, pero también critica la versión de Frank de la autofamiliaridad prerreflexiva como una dimensión crucial de la subjetividad. Pippin ve esta dimensión en la reflexividad/autonomía/autorresponsabilidad kantiano-hegelianas, pero lo que no consigue ver es cómo esta reflexividad kantiana abre un espacio para el sujeto lacaniano del inconsciente [69] . El «inconsciente» freudiano está inscrito en esta misma reflexividad; tomemos, por ejemplo, a alguien a quien «amo odiar», como el villano de una película de Hitchcock: conscientemente le odio a muerte, pero inconscientemente (no le amo, pero) amo odiarle; es decir, lo que es inconsciente aquí es el modo en que me relaciono reflexivamente con mi actitud consciente. (O tomemos el caso opuesto de alguien al que «odio amar»; como el protagonista de una película de cine *noir* que no puede evitar amar a la malvada *femme fatale* pero se odia a sí mismo por amarla.) Esto es lo que quiere decir Lacan cuando dice que el deseo del hombre siempre es un deseo de desear: en una exacta réplica formal de la reflexividad kantiana, nunca deseo simple y directamente un objeto, siempre me relaciono reflexivamente con este deseo; puedo desear desearlo, puedo odiar desearlo, puedo ser indiferente a este deseo mío, y solo tolerarlo neutralmente. La consecuencia filosófica de esta reflexividad del deseo es crucial: nos dice en qué modo la oposición entre lo consciente y lo inconsciente se relaciona con la oposición entre conciencia y autoconciencia: el inconsciente no es alguna suerte de sustrato prerreflevivo, pretético, primitivo, que más tarde es elaborado por la reflexividad consciente; más bien al contrario, lo que es más radicalmente «inconsciente» en un sujeto es su autoconciencia, el modo en que se relaciona reflexivamente con sus actitudes conscientes. El sujeto freudiano es por lo tanto idéntico al *cogito* cartesiano, o mejor, a su elaboración posterior en la autoconciencia kantiano-hegeliana.

Durante un reciente debate público multilingüe en España, los comentarios de Gianni Vattimo le fueron traducidos al inglés por error, a lo que él replicó burlonamente: «¡No necesito un traductor para entenderme a mí mismo!». El sujeto freudiano *dividido* es alguien que, precisamente, *sí* necesita un traductor para entenderse a sí mismo o a sí misma; este es exactamente el papel que interpreta el psicoanalista para él. Hay un chiste que nos dice más acerca de lo que Lacan quiere decir respecto al «sujeto dividido» que páginas y páginas de elaboración teórica (aunque, para

entender lo que nos dice, desde luego necesitamos páginas y páginas de elaboración teórica…): dos hombres, habiendo tomado un par de copas, van al teatro, donde se aburren soberanamente con la obra. Uno de ellos siente una necesidad urgente de orinar, así que le dice a su amigo que cuide su asiento mientras va a buscar los servicios: «Creo que vi uno abajo en el pasillo, fuera». El hombre baja al corredor, pero no encuentra ningún aseo; sigue buscando por los vericuetos del teatro, hasta que entra por una puerta y ve una maceta. Después de orinar copiosamente en ella y volver a su asiento, su amigo le dice: «¡Qué pena! Te perdiste la mejor parte. ¡Un tipo entró en escena y meó en esa maceta!» [70] . El sujeto necesariamente se pierde su propia actuación, nunca está ahí para ver su propia aparición en escena, su intervención es el punto ciego de su mirada.

¿Qué divide entonces al sujeto? La respuesta de Lacan es simple y radical: su identidad (simbólica). Antes de dividirse entre las diferentes esferas públicas, el sujeto se divide entre el vacío de su *cogito* (el puntual y elusivo sujeto puro de la enunciación) y las características simbólicas que lo identifican en o para el gran Otro (el significante que lo representa para otros significantes). En *Europa, Europa* de Agnieszka Holland, el héroe (un joven judío alemán que se hace pasar por ario y combate con la Wehrmacht en Rusia) le pregunta a un compañero soldado que ha sido actor antes de la guerra: «¿Es difícil interpretar a otro?». El actor le responde: «Es mucho más fácil que interpretarse a uno mismo». Encontramos esta alteridad en su estado más puro cuando experimentamos al otro como prójimo: como el abismo impenetrable que está más allá de toda identidad simbólica. Cuando una persona a la que conozco largo tiempo hace algo totalmente inesperado, perturbadoramente malvado, de modo que me tengo que preguntar «¿Realmente la conozco?», ¿no se convierte efectivamente en «otra persona con el mismo nombre»?

Una estrategia para afrontar esta brecha que me separa de mi nombre es añadir otro nombre (secreto) designado para capturar el núcleo de mi ser, al margen de mi nombre público. En una película alemana sobre delincuencia en institutos, un miembro de una banda le dice al aprendiz: «Mi nombre es Jack. Pero puedes llamarme Jack». Un interesante juego con la tautología: en el cerrado mundo de las bandas, la norma es que a uno solo se le permite llamar al jefe por su apodo: «¡Mi nombre es Jack, pero puedes llamarme Jacko!» –la pseudointimidad de esta invitación a usar el apodo implica una orden de aceptar y participar en las relaciones de señorío y servidumbre que

caracterizan el universo de las bandas–. El permiso para dirigirse al jefe directamente por su nombre propio es por lo tanto el más alto privilegio. Imaginemos a Dios diciéndote, «Mi nombre es Dios, pero puedes llamarme Dios» –algo definitivamente mucho más aterrador que «Mi nombre es Dios, pero puedes llamarme El Viejo que está en el Cielo».

[1] Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English,* trad. Bruce Fink, Nueva York, W. W. Norton, 2006, p. 264 [ed. cast.: *Escritos 1,* trad. Tomás Segovia, México D.F., Siglo XXI de México, 2009, p. 282].

[2] Si se le mide por los estándares de hoy en día, este objetivo de unir a Hegel y Heidegger no puede por más que parecer claramente inconsistente, y debería recordarse el papel crucial de Alexandre Kojève en el desarrollo de Lacan –Lacan se refirió a Kojève como su *maître* (el único otro *maître* sería el psiquiatra Clérambault)–. El objetivo central de Kojève fue precisamente reunir a Hegel y Heidegger, es decir, leer los temas clave de Hegel, la negatividad y la lucha-a-muerte entre los (futuros) Amo y Siervo, a través del tema heideggeriano del ser-hacia-la-muerte.

[3] Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, p. 242 [ed. cast.: *Escritos 1,* trad. Tomás Segovia, México D.F., Siglo XXI de México, 2009, p. 282]. Significativamente, estos párrafos fueron reescritos para la edición de los *Écrits;* sería interesante analizar en detalle el modo en que, en su reescritura del *Rapport* para que fuera publicado en 1966, Lacan desesperadamente intentó borrar (o, al menos, diluir) las huellas de su hegelianismo.

[4] *Ibid.*, p. 247 [ed. cast.: p. 288].

[5] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* vol. 3: *The Consummate Religion*, trad. R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 188.

[6] J. Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English,* cit., p. 242.

[7] *Ibid.*, p. 258.

[8] G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie,* Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1969, p. 199. Por cierto, el texto continúa: «A través de la astucia, la voluntad deviene femenina…» –la «pasividad femenina» para Hegel, por lo tanto, no es inferior a la del hombre, sino superior: es una pasividad que hace que el otro (masculino) se socave a sí mismo.

[9] J. Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English,* cit., p. 341.

[10] Jacques Lacan, *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 348-349.

[11] Jacques Lacan, «Improvisation: désir de mort, rêve et réveil», a partir de notas tomadas por Catherine Millot en 1974, publicado en *L'âne* 3 (1981).

[12] Desde luego, sería fácil unir las dos tesis opuestas: el propio lenguaje nos hace «mortales», nos hace seres que se relacionan con la muerte como su (im)posibilidad más íntima, de modo que el propio lenguaje abre la brecha de la que nos intenta proteger; de un modo estrictamente homólogo al *objet a* que es, para Lacan, al mismo tiempo un vacío y lo que llena el vacío.

[13] François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité,* Ramonville Saint-Agne, Érès, 2007, p. 213.

[14] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* vol. 1, Leipzig, Philipp Reclam, 1971, p. 581.

[15] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 288.

[16] Le debo esta idea al libro de Mladen Dolar, *Prozopopeja,* Liubliana, Analecta, 2006, p. 186.

[17] *Ibid.*, pp. 214-215.

[18] Encontramos la prosopopeya en la forma de *lacrimae rerum,* de manera bastante literal, en el final de la primera parte del *Decálogo* de Kieslowski, cuando el padre, cuyo hijo pequeño acaba de ahogarse mientras patinaba en un lago helado, va a una iglesia vacía para descargar su desesperación. En un impotente estallido de rabia destructiva, tira abajo el altar, haciendo que se caigan las velas encendidas; la cera caliente cae en una pintura de la Virgen María, fundiéndose con la pintura y creando unas lágrimas sobre su rostro. Esta «respuesta de lo Real», el signo de la compasión divina por la desdicha del protagonista, solo tiene lugar cuando este cae en lo más hondo de su desesperación, rechazando incluso la divinidad –siguiendo los pasos de Cristo, uno se reúne con Dios solo en la experiencia de su más total abandono.– De manera significativa, la cera caliente es el último vínculo en la cadena de desplazamientos metonímicos del tema del derretimiento o derrumbe: en primer lugar se derrite la leche helada; después, el hielo que cubre el lago, causando la tragedia; finalmente se derrite la cera… ¿*es esta* la respuesta final de lo Real, la prueba de que no estamos solos, de que «hay alguien ahí fuera», o es solo otra estúpida coincidencia? Cualquiera que sea nuestra interpretación, el efecto de la prosopopeya está aquí, la Cosa llora en nuestro lugar.

[19] El argumento estándar contra el ciberespacio es que siempre podemos salirnos de él y retomar el juego a voluntad, a diferencia de la vida real, en la que estamos atrapados, sin ningún lugar al que retirarnos. La enseñanza del budismo (y la razón de que se acerque a la idea de una realidad como espacio de fantasía virtual) es precisamente que *podemos* retirarnos de la realidad, puesto que la idea misma de una realidad firme es una ilusión –podemos retirarnos no a otra realidad, sino al Vacío primordial.

[20] Y después está la tercera tentación, la posmoderna, la más peligrosa de todas: la afirmación de que no hay lugar para la verdad, que solo hay capas de prosopopeyas como capas de una cebolla, que toda verdad que habla a través de una máscara en la prosopopeya es en realidad otra prosopopeya.

[21] De nuevo, deberíamos advertir un cambio en Lacan: mientras que para el Lacan de la década de 1950 el inconsciente es el «discurso del Otro», en el momento en que introduce el concepto clave del «Otro barrado» y extrae sus consecuencias, el inconsciente se convierte en el discurso que registra las brechas y fracasos del Otro.

[22] Terry Eagleton, *Figures of Dissent*, Londres, Verso, 2003, p. 246 [ed. cast.: *Figuras de disenso. Ensayos críticos sobre Fish, Spivak, Žižek y otros autores,* trad. Luisa Fernanda Lassaque, Buenos Aires, Prometeo, 2012].

[23] Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 78.

[24] Joseph de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices,* París, L'Herne, 2009, p. 29: «Il faut donc toujours partir d'une vérité pour enseigner une erreur».

[25] Otro caso de mentir con la verdad: un corrupto profesor de filosofía de mi juventud en Eslovenia abiertamente admitía su conformismo, diciendo con una demoledora sonrisa: «Yo soy chusma, lo sé, ¿y qué?». La mentira de tal confesión reside en la brecha entre el contenido enunciado y su posición subjetiva de enunciación: al admitir abiertamente su corrupción, ¿no adoptaba una posición sincera que de algún modo le redimía de la corrupción? Para nada: la respuesta apropiada es parafrasear el viejo chiste judío citado por Freud: «Si realmente eres chusma, ¿por qué nos estás diciendo que eres chusma?». O, una versión más agresiva: «Dices que eres chusma, pero no nos engañas con eso: ¡realmente eres chusma!». En resumen: «No nos mientas diciéndonos la verdad: ¡tú *eres* chusma!».

[26] Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud,* París, Seuil, 1975, p. 289.

[27] Alain Badiou, *Théorie de la contradiction,* París, Maspero, 1975, p. 86 [ed. cast.: *Teoría de la contradicción,* trad. Gabriel Guijarro, Madrid, Júcar, 1982].

[28] J. Lacan, *Écrits,* cit., p. 194.

[29] *Ibid.*, p. 340.
[30] *Ibid.*, p. 341.
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*, p. 342.
[33] En la medida en que un síntoma está inherentemente relacionado con su interpretación, es decir, en la medida en que funciona de algún modo como el *Finnegans Wake* de Joyce, como un intento de explicar y responder por adelantado a sus posibles interpretaciones, tiene la intrincada estructura de un bucle temporal: un síntoma es una entidad puramente reflexiva, una reacción preventiva a sus efectos futuros.
[34] ¿Qué es un hombre para una mujer? ¿Una catástrofe, como conjetura Lacan? ¿Y si, teniendo en mente la pareja síntoma/fantasía, el hombre es una fantasía de una mujer? ¿No apunta Lacan en esta dirección cuando afirma que don Juan es una fantasía femenina? Tanto mujer como hombre, y no solo la mujer, son co-dependientes, como las dos manos de Escher que se dibujan mutuamente. La trampa que debe evitarse es concebir esta relación como si de algún modo fuera complementaria; como si, una vez que un hombre encuentra su síntoma en una mujer y la mujer encuentra su fantasía encarnada en un hombre, finalmente hay una especie de relación sexual. No olvidemos que fantasía y síntoma son estructuralmente incompatibles.
[35] Sin embargo, el descarte que Hitchcock realiza de la banda sonora de Herrmann no puede desecharse simplemente como una concesión a la presión comercial de Hollywood. En la edición de DVD de *Cortina rasgada,* pueden verse también algunas escenas acompañadas de la música de Herrmann, entre ellas el asesinato de Gromek. En la versión definitiva, esta escena no tiene acompañamiento musical, todo lo que escuchamos son los gruñidos y alaridos ocasionales que expresan la opresiva *presencia real* del prolongado intento de asesinato con mucha más eficacia que la banda sonora de Herrmann, ¡una típica pieza de metales *ostinati* wagnerianos!
[36] Lo que explica la clara presencia del motivo de la «astucia de la Razón» en el marco teórico de Marx; por ejemplo, al señalar las consecuencias del dominio colonial británico en India, Marx afirmó que, a pesar de todos sus efectos destructivos sobre la sociedad india, la colonización empujaría a India hacia la modernidad.
[37] Martin Heidegger, *Being and Time,* trad. John MacQuarrie y Edward Robinson, Nueva York, Harper Collins, 2008, p. 231.
[38] R. Pippin, *The Persistence of Subjectivity,* cit., p. 64.
[39] *Ibid.*, p. 67.
[40] Aquí rozamos el tema de Heidegger y las clínicas psiquiátricas: ¿qué pasa con el alejamiento de la implicación, esa huida del compromiso que *no* es muerte sino el derrumbe psicótico de un ser humano? ¿Qué ocurre con la posibilidad de «vivir en muerte», de vegetar sin cura, como los *Muselmänner* de los campos nazis?
[41] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit,* cit., p. 56.
[42] Citado en R. Pippin, *The Persistence of Subjectivity,* cit., p. 77, modificado a partir de la traducción en G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit,* cit., p. 19.
[43] R. Pippin, *The Persistence of Subjectivity,* cit., pp. 77-78.
[44] Agamben tiene razón al señalar la ambigüedad del «tiempo que resta» apocalíptico-mesiánico como tiempo que acaba el tiempo: cuando habitamos en él, lo que nos parece un ralentizarse de la muerte definitiva de (el imperio de) la Ley, el diferirse infinito de este punto final, se revela retroactivamente como el mismo estado anárquico de libertad que estábamos esperando. En un giro realmente hegeliano, el diferir extendido que bloquea el acceso a la Cosa *ya es la Cosa* –la estructura de esta *différance* única es una vez más la del chiste de Rabinovitch: «La llegada de la *parousia* total está siendo indefinidamente pospuesta»… «Pero este posponer *es* la *parousia* que buscamos».

[45] David Caute, *The Dancer Defects: The Struggle for Cultural Supremacy During the Cold War,* Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 299.

[46] Aunque la misma inversión funciona también en la dirección opuesta. Recientemente, en Eslovenia, el fiscal general emprendió acciones judiciales contra un antiguo funcionario comunista implicado en los juicios públicos y el asesinato de miembros de las unidades anticomunistas encarcelados inmediatamente después del final de la Segunda Guerra Mundial. No mucho después de que anunciara la decisión, pude conocer a otro cuadro comunista que no se arrepentía, y le pedí su opinión. Para mi sorpresa, me dijo que el funcionario acusado merecía realmente el castigo más duro, y añadió: «No por aquello de lo que le acusan, desde luego, sino por su auténtico crimen: permitir, décadas después, ¡que los comunistas perdieran el poder!».

[47] Esto, desde luego, de ningún modo exime a Brecht de toda sospecha ético-política. La acusación que se le haría fue resumida por W. H. Auden: «Ofrecer tu arte para apoyar públicamente al Partido es una cosa. Hacerlo y *todavía* querer nadar y guardar la ropa es otra cosa… Desde el momento de su compromiso con el comunismo, Brecht se mantuvo en los márgenes, aplaudiendo a un partido al que rotundamente se negó a entrar, recomendando que otros se sometieran a una disciplina que él mismo rechazaba» (citado en D. Caute, *The Dancer Defects,* cit., p. 300). De modo que cuando Brecht, el *Staatsdichter* de la RDA con pasaporte austríaco y una cuenta en Suiza, escribía su poema «Tiempos oscuros» contra los que callan en tiempos de opresión –«[las futuras generaciones] no dirán: los tiempos eran oscuros / sino, ¿por qué callaban estos poetas?»–, habría que plantear sin duda la pregunta: «¿Por qué calló él mismo respecto a los aspectos más siniestros de la URSS y el movimiento comunista internacional?» *(ibid.).* Además, cuando Fredric Jameson (véase su *Brecht and Method,* Londres, Verso, 1998, p. 10) defiende a Brecht frente a la acusación de que se apoyó demasiado en el trabajo de colaboradores anónimos, incluso copiando de ellos la mayor parte de sus obras, y utiliza el contraargumento de que «estos ataques devalúan la política en su conjunto –así como la acción colectiva– en nombre de la propiedad individual y personal», añadiendo que, de este modo, «las características auténticamente utópicas de la obra colectiva de Brecht, y del trabajo colectivo y colaborativo de todo tipo, son ocultadas y repudiadas», no se puede por más que señalar el oxímoron «la obra colectiva de Brecht» –un trabajo colectivo que Brecht, de un modo muy pragmático y nada utópico, vendió en el mercado como suyo, recurriendo a toda la finura de la ley de *copyright* «burguesa», y exigiendo grandes sumas de dinero como cualquier otro que vende su «propiedad individual».

[48] Una versión inesperada del chiste de Rabinovitch circuló en la antigua Yugoslavia: un oficial quiere educar a un soldado gitano enseñándole poesía; de modo que, para explicarle la rima, le da un ejemplo: «Toco la balalaika / me tiro a tu madre» (el verso rima en original: *Igram balalaiku, yebem tvoiu maiku*). El gitano responde: «¡Oh! ¡Ya lo pillo! Déjame probar con otra: Toco la balalaika / me tiro a tu mujer». El oficial responde: «¡Pero eso no rima!». El gitano replica: «No, no rima, pero es verdad». La gracia está en que, en serbio, esta última frase más o menos rima *(Nije rima, ali je istina),* de modo que finalmente sí conseguimos una rima.

[49] Habría que añadir una breve anotación. Los partidarios del «análisis del discurso» a menudo se enzarzan contra aquellos que continúan subrayando el papel estructural clave del modo económico de producción y su dinámica, agitando el fantasma del «marxismo vulgar» (u otro tópico popular, el «esencialismo económico»): lo que se insinúa es que ese punto de vista reduce el lenguaje a un factor secundario, situando la eficacia histórica solo en la «realidad» de la producción material. Hay, sin embargo, una simplificación simétrica que no es menos «vulgar»: la de proponer un paralelismo directo entre lenguaje y producción, es decir, concebir –al estilo de Paul de Man– el lenguaje mismo como otro modo de producción, la «producción de sentido». Según este enfoque, de modo paralelo a la «reificación» del trabajo productivo en su resultado, el concepto de sentido común del discurso como una mera expresión de algún significado preexistente también «reifica» el significado,

ignorando que el significado no solo se refleja en el discurso, sino que es generado por él –es el resultado de la «práctica significante», como antes estaba de moda decir–. Debería rechazarse este enfoque como el peor ejemplo de *formalismo* no-dialéctico, que implica una hipóstasis de la «producción» en un concepto abstracto-universal que engloba la producción «simbólica» y económica como sus dos especies, e ignora su estatuto radicalmente diferente.

[50] Esta es la razón de que el Yo trascendental kantiano, su apercepción pura, sea una función puramente formal que no es ni nouménica ni fenoménica; está vacía, no le corresponde ninguna intuición fenoménica, puesto que si apareciera ante sí misma, su autoapariencia sería la de la «Cosa misma», es decir, la directa autotransparencia de un noúmeno. El paralelismo entre el vacío del sujeto trascendental ($) y el vacío del objeto trascendental, la X inaccesible que causa nuestras percepciones, nos lleva a error: el objeto trascendental es el vacío *más allá* de las apariencias fenoménicas, mientras que el sujeto trascendental *ya aparece como un vacío.*

[51] Robert Pfaller, «The Potential of Thresholds to Obstruct and to Facilitate: On the Operation of Displacement in Obsessional Neurosis and Perversion» (artículo no publicado, 2002).

[52] De un modo similar, el exceso del catastrofismo ecológico (el final del mundo está cerca, etc.) funciona como una defensa, como un modo de ocultar los auténticos peligros. Esta es la razón de que la única respuesta apropiada a un ecologista que intente convencernos de la amenaza inminente es sugerir que el auténtico objetivo de su argumentación desesperada es *su propia* no-creencia; en otras palabras, nuestra respuesta debería ser algo como «¡No te preocupes, la catástrofe seguro que llegará!».

[53] Para una explicación más detallada de esta estructura, véase mi libro *The Puppet and the Dwarf,* Cambridge (MA), MIT Press, 2003 [ed. cast.: *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo,* trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2005].

[54] Wolfram Hogrebe, *Die Wirklichkeit des Denkens,* Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2007, p. 13.

[55] Markus Gabriel, «The Mythological Being of Reflection», en Markus Gabriel y Slavoj Žižek (eds.), *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism,* Londres, Continuum, 2009.

[56] Sándor Márai, *Embers*, Londres, Penguin, 2003, p. 249.

[57] Manohar Shyam Joshi, *The Perplexity of Hariya Hercules*, Nueva Delhi, Penguin, 2009.

[58] Le debo esta idea a Alenka Zupančič.

[59] Véase Judith Butler y Catherine Malabou, *Sois mon corps: Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel,* París, Bayard, 2010.

[60] La crítica –más bien aburrida– del punto de partida de Hegel en la dialéctica del señorío y la servidumbre (la lucha a muerte entre el futuro amo y el futuro siervo) es que Hegel hace trampa al ignorar discretamente la obvia solución radical: los dos realmente luchan a muerte, es decir, hasta que uno de ellos realmente muere; la respuesta «crítica» sería que puesto que este resultado habría detenido el proceso dialéctico, en la lucha a muerte hegeliana realmente hay límites, y presupone un cierto pacto simbólico implícito, de manera que el resultado no sea el de la muerte. Pero no se puede hacer trampa y fingir luchar a muerte sabiendo que nadie morirá: la disposición a morir del (futuro) Amo debe ser real. La única solución es aceptar que muchas luchas realmente acaban en muerte y en una súbita detención del movimiento, así que, para que el proceso histórico se ponga en movimiento mediante una auténtica dialéctica de señorío y servidumbre, muchos individuos han tenido que morir una muerte sin sentido que equivale a un gasto puro, perdido sin rastro en el oscuro pasado de la (pre)historia, como las calaveras desperdigadas por el largo camino de la historia, por parafrasear a Hegel.

[61] Le debo esta referencia a la *Fuerza* a Benjamin Bliumis, NYU.

[62] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, cit., p. 81.

[63] Andersen situó los orígenes de la historia en un incidente que presenció de niño (un maravilloso ejemplo de actitud autodestructiva e intransigente): su padre recibió un fragmento de seda roja de parte de un cliente rico, para hacer un par de zapatos de baile para su hija. Utilizando cuero rojo además de la seda, el padre trabajó con gran afán en los zapatos: todo para que finalmente la adinerada señora le dijera que no eran adecuados, y que no había hecho más que malgastar su seda. «En ese caso», dijo el padre, «he malgastado también mi cuero», y rompió los zapatos frente a ella.

[64] F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité,* cit., p. 53.

[65] Tal como señala Lacan en *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (Nueva York, W. W. Norton, 1998). Véase también la transferencia que Schelling realiza sobre la distinción entre Existencia (la realidad ontológica plenamente constituida) y el Fundamento preontológico, oscuro y espectral, de la Existencia, desplazando ambos a Dios, de modo que tendríamos que distinguir la existencia de Dios de su caótica «naturaleza» preontológica. Todo el Schelling posterior podría condensarse en esta inversión del *deus sive natura:* donde Spinoza ve identidad, sinonimia, «Dios *o* naturaleza», Schelling ve tensión y lucha irreductibles.

[66] J. Lacan, seminario del 10 de mayo de 1967, en *Le séminaire, Livre XIV: La logique du fantasme* (sin publicar).

[67] Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 51.

[68] Esta reflexividad autodeclaratoria también puede discernirse respecto a la fama: las personas pueden ser famosas por esto o aquello, pero también pueden ser famosos simplemente *por ser famosos.* Recordemos el fenómeno de Paris Hilton, una mindundi adorada por la televisión basura, que informaba sobre cada uno de sus pasos. Ella no es famosa por hacer o ser algo especial; la inversión dialéctica en su caso consiste en el hecho de que los medios informan de su comportamiento más banal –saltar sobre un coche en un párking atestado, comer una hamburguesa, comprar en una tienda de rebajas– simplemente porque es una *celebrity;* su normalidad, acaso vulgaridad, se transustancia directamente en el carácter de celebridad.

[69] Véase «On Not Being a Neo-Structuralist», en R. Pippin, *The Persistence of Subjectivity,* cit., pp. 168-185.

[70] Le debo este chiste a Simon Critchley, que lo utilizó en una (muy crítica) reseña de un libro mío.

Interludio 4

Tomando prestado del futuro, cambiando el pasado

En su fantástico libro *Le plagiat par anticipation,* Pierre Bayard desarrolla en detalle la idea de que los escritores pueden plagiar no solo obras del pasado, sino también obras del futuro [1] . La acusación de plagio se basa en un parecido entre dos obras tan evidente que no puede ser descartado como mera coincidencia o como la utilización de un mismo estilo; de modo que cuando tenemos dos obras de diferentes periodos que se parecen mucho entre sí, ¿cuál es el argumento clave para considerarlo un paradójico caso en el que la obra anterior plagia la obra aún no existente, y no, como en el método habitual, considerar a esta última como un plagio de la anterior? Bayard propone el criterio de disonancia: si podemos establecer claramente que, en relación a las características compartidas por las dos obras, la posterior contiene tales características en una forma más desarrollada, mientras que la anterior solo contiene fragmentos sin desarrollar, que no encajan en la totalidad de la obra, sino que parecen producir una disonancia (o si esta obra en su conjunto logra un tono disonante en su propio contexto cultural), entonces podemos suponer con razonable certeza que la obra anterior es un plagio de la posterior. Entre otras entretenidas referencias (como un pasaje de *Zadig,* de Voltaire, que apunta claramente hacia el método deductivo de Sherlock Holmes), el gran ejemplo de Bayard es una novela poco conocida de Guy de Maupassant que contiene un pasaje, sorprendentemente «proustiano», de cómo un encuentro contingente con un objeto cotidiano puede desencadenar una multiplicidad de recuerdos semiolvidados. Esta novela se escribió tres décadas antes de que Proust comenzara a publicar su gran ciclo, y el pasaje está claramente «fuera de sincronización» con el resto de la novela, por lo que realmente es como si Maupassant plagiara a Proust; como si, en una extraña ruptura del continuo temporal, se abriera momentáneamente una puerta al futuro y Maupassant pudiera otear qué estaba por venir en el mundo literario.

Hay un momento extraño de *plagio del futuro* en la obra de Hitchcock. *Vértigo* contiene un episodio enigmático en el que Scottie contempla a Madeleine mientras abre una ventana y luego, inexplicablemente, desaparece de la casa. ¿No apunta esta escena a *Psicosis,* en concreto a la

aparición de la silueta de la madre en la ventana, cuando en ambos casos un cuerpo aparece de la nada y desaparece de nuevo en el vacío? El hecho de que en *Vértigo* este episodio siga sin explicarse invita a interpretarlo como una especie de *futur antérieur,* como si ya apuntara hacia *Psicosis:* ¿no es la anciana recepcionista del hotel en *Vértigo* una especie de extraña condensación de Norman Bates y su madre? Una anciana (la madre), que es al mismo tiempo recepcionista (Norman), proporcionando así de antemano una pista sobre su identidad, que es el gran misterio de la película.

La pregunta que inmediatamente surge aquí es, por supuesto, cuán seriamente debemos tomarnos estas afirmaciones. Seguramente no demasiado en serio, ya que en este caso tendríamos que aceptar el tópico New Age de la sincronicidad y comunión mística entre los espíritus de diferentes épocas, capaces de conversar unos con otros en un eterno presente. No obstante, la idea de un «plagio por anticipación» no debería desecharse como una mera provocación; ni mucho menos implica algún tipo de teleología oculta en el que el presente apunta hacia un futuro determinado con antelación. Por el contrario, esta idea es profundamente antiteleológica y materialista; todo lo que necesita añadirse es el concepto clave de retroactividad. La historia de Italo Calvino «Una bella giornata di marzo» (Un hermoso día de marzo) ofrece una descripción muy particular de la conspiración contra Julio César. Calvino se centra en las consecuencias no deseadas del asesinato de César: mientras que la intención de los conspiradores era matar a un tirano y con ello devolver a Roma su gloria republicana, su acto de hecho suprime las condiciones mismas que sustentaban su significado. Tal como explica Molly Rothenberg:

> El mundo en el que tenía sentido deshacerse de César también se desvanece con esas puñaladas; no porque César mantuviera unido ese mundo, sino porque los asesinos no podían prever que su acto también transformaría el modo en que el acto sería juzgado. No podían tener en cuenta la historicidad de su acción; ni ellos ni nadie podía predecir o controlar cómo el futuro interpretaría el asesinato. Dicho de otro modo, podríamos decir sencillamente que, para ellos, no había manera de que tuvieran en cuenta el efecto *retroversivo* de las interpretaciones futuras [2].

Aquí nos encontramos con la característica clave de lo simbólico: la «apertura» fundamental que introduce en un orden cerrado de la realidad. Una vez que entramos en lo simbólico, las cosas nunca se limitan a *ser,* todas ellas «habrán sido»; por así decir, toman prestado (parte de) su ser del futuro. Rothenberg emplea el ejemplo de una sencilla y tierna aseveración:

«Carl sonrió mientras acariciaba suavemente la aterciopelada piel de su amante…», que continúa con un suplemento que cambia brutalmente el significado de la primera parte: «… con el filo de un cuchillo carnicero». La causa de esta irreductible «apertura» de lo simbólico no es su excesiva complejidad (nunca sabemos en qué contexto descentrado se inscribe nuestra declaración), sino la mucho más refinada imposibilidad dialéctica de considerar la forma en que nuestra propia intervención transforma el campo de posibilidades. El sujeto hablante no puede tener en cuenta la forma en que él mismo es «contabilizado» en la serie de significantes; con respecto a su propia inclusión, está irreductiblemente dividido, redoblado.

¿Cómo resolver este enigma sin recurrir al oscurantismo New Age? La clave es el concepto auténticamente dialéctico de la repetición a través de la cual las cosas «se convierten en lo que son». Maupassant se convierte en un plagiador-por-adelantado de Proust; se convierte en lo que es (un proustiano *avant la lettre*) solo *cuando llega* Proust. En términos hegelianos, el cambio es del En-sí al Para-sí: a través de su repetición en Proust, Maupassant retroactivamente deviene proustiano. Esto significa que tenemos que introducir una división radical entre el libro de Maupassant tal como es en sí mismo, y su libro tal como es cuando se lee de manera retroactiva, después de Proust; es decir, el texto de Proust genera *otro* Maupassant, el proustiano. Se trata, por tanto, de tres (y no dos) textos: la novela original de Maupassant, el ciclo de novelas de Proust y el Maupassant proustiano. ¿Pero por qué hablar así? ¿Por qué no decir simplemente que Proust influye en nuestra lectura de Maupassant? Porque tal lectura retroactiva no solo añade otra dimensión a la forma en que recibimos a Maupassant: más bien tenemos que comprender el texto de Maupassant como no-Todo, como abierto hacia el futuro, como lleno de lagunas e incongruencias y esperando a ser completado.

Bayard mismo da un paso atrás con respecto a su propia teoría cuando, de una manera demasiado ingenua, trata de esbozar el futuro que Kafka plagiaba con anticipación. Lo que nos debe hacer sospechar en su intento es la imagen del universo de Kafka al que se refiere; la típica y aburrida imagen de Kafka como el precursor del «totalitarismo» del siglo XX (el individuo oprimido expuesto a los caprichos de un poder arbitrario, etc.). Invocando la aún mayor opresión de las mujeres que describen los textos de Kafka, Bayard se lanza a una ridícula especulación políticamente correcta alrededor del hecho de que Kafka habría plagiado una futura novela

(todavía no escrita) sobre una oprimida mujer musulmana. Esto es lo peor del texto de Bayard, cuando ignora las profundas ambigüedades del papel que cumplen las mujeres en los textos de Kafka: no solo son siervas de la lujuria sino que también son corrompidas por ella, ayudando a los poderosos a acosar al protagonista. Como demostró Reinhard Stach hace mucho tiempo, la imagen de la mujer en Kafka depende profundamente de las ideas de Otto Weininger, el antifeminista (y antisemita) por antonomasia. Al esbozar su ridícula propuesta, Bayard ignora su propia regla básica: en lugar de buscar disonancias en la obra de Kafka, se limita a extrapolar los contornos de la obra futura a partir de clichés sobre Kafka. Las mayores disonancias en la obra de Kafka están en sus cuentos de animales (sobre perros, etc.), que destacan claramente por encima del cliché del héroe atrapado en una máquina totalitaria. Entre ellos deberíamos centrarnos en especial en el último texto literario que estaba escribiendo antes de morir, la historia de Josefina, la ratona cantora; en esta imagen disonante del papel del artista en una sociedad comunista, nos encontramos con una mujer del futuro diferente de todas las heroínas seductoras y corrompidas de las grandes novelas de Kafka [3] .

Otra versión del mismo mecanismo retroactivo opera en los casos en los que se toma una decisión sustancial (que implica el ascenso de un nuevo Significante-Amo que reordena toda la economía simbólica del agente) para después abandonarla; como si envío una carta que me compromete en una nueva relación y después, cuando descubro que la carta se perdió en el correo, incumplo el compromiso. Algo similar ocurre en *Two Lovers* (James Gray, 2008), una película libremente basada en las *Noches blancas* de Dostoievski y que tiene lugar en la parte judía rusa del barrio neoyorquino de Brighton Beach. El protagonista, Leonard, emocionalmente inestable, realiza varios intentos de suicidio sin éxito (actúa y después cambia de opinión). Al comienzo de la película se arroja al mar, pero cambia de idea y consigue salir a la superficie, ayudado por un transeúnte. Leonard se debate entre dos mujeres. Sus padres lo medio emparejaron con Sandra, hija de un potencial socio, que es atenta y cariñosa, pero convencional; la otra mujer es Michelle, su atrevida y poco convencional nueva vecina. Cuando Leonard averigua que Michelle está saliendo con Ronald, un socio de su bufete que está casado, intenta romper todo contacto con ella y se implica más en la relación con Sandra. Sin embargo, cuando una Michelle desesperada le llama desde el hospital en el que está ingresada tras perder

un hijo, vuelven a unirse; decepcionada con Ronald por no ayudarla lo suficiente durante el duro trance, Michelle le informa a Leonard de que ha roto la relación y va a mudarse a San Francisco. Tras decidir acompañarla, Leonard compra dos billetes *online*, compra también un anillo de compromiso y hace las maletas para el viaje. Pero en una fiesta al día siguiente el padre de Sandra, creyendo que Leonard planea casarse con Sandra, le ofrece ser socio tras la fusión entre las empresas familiares. Leonard se escabulle para reunirse con Michelle, que le dice que no viajará a San Francisco después de todo, porque Ronald ha dejado a su esposa y se casará con ella. Consternado, Leonard se dirige a la playa para suicidarse; en cuanto pone un pie en el océano, se le cae un guante que Sandra había comprado antes para él; al recogerlo, decide volver a la fiesta y le da a Sandra el anillo de compromiso que compró para Michelle.

La película aborda el típico tema de la elección entre un matrimonio seguro y emocionalmente estable, y un vínculo salvaje y apasionado destinado a acabar en catástrofe. Es una elección entre la felicidad y lo que Lacan llama *jouissance*, el goce excesivo más allá del principio de placer: contra los excesos de la *jouissance*, el hedonismo (el reino del placer) y la ley (en el sentido más restringido de la moralidad pública) están *del mismo lado*. Ser capaz de arriesgarlo todo y saltar hacia las aguas desconocidas de un romance apasionado requiere un acto que puede cambiar irreparablemente las coordenadas más básicas de la vida de un sujeto. Sin embargo, el auténtico interés y originalidad de la trama está en otro lugar: en la precisa temporalidad de la decisión del protagonista y su cancelación retroactiva. Después de tomar la trascendental decisión (la elección de Michelle) y después de alcanzar aparentemente el punto de no retorno, Leonard aprende que su decisión ha quedado desprovista de sentido (Michelle ya no está disponible), así que la deshace. Puesto que Sandra no sabe nada de esto, Leonard simplemente actúa como si nada hubiera ocurrido, como si no hubiera decisión e incluso, de manera oportunista, le da el anillo destinado a Michelle. La apariencia de una relación suave y sin fricciones con Sandra queda restaurada.

Para llegar al núcleo de esta situación, podemos imaginar tres versiones diferentes de la misma trama, tres *«¿y si…?»:*

1. ¿Y si tras saber que Michelle volverá con Ronald, Leonard siguiera firme en su decisión y abandonara a Sandra, reconociendo la

autenticidad de su amor por Michelle? ¿Habría sido este un acto auténtico?

2. ¿Y si, después de tomar la decisión, Leonard es superado por la ansiedad, al ser plenamente consciente de las consecuencias de su acto? Entrando en pánico, buscaría entonces desesperadamente una salida y descubriría que puede deshacer la decisión, borrando retroactivamente sus huellas. (La diferencia con la trama de la película es que, en esta nueva versión, deshace el acto no porque Michelle le abandonara, sino por decisión propia.)
3. Finalmente, ¿y si, conociendo en secreto la situación de Leonard y su compromiso con Michelle, Sandra le ayudara fingiendo ignorar todo el asunto? Imaginemos que Leonard le hubiera escrito a Sandra una carta informándola de su decisión de partir con Michelle, pero Sandra fingiera que había perdido la carta, dándole la opción de deshacer su «loca» decisión con elegancia y sin escándalo. Tal acto de ignorar, de fingir no saber, es aquello a lo que nos referimos habitualmente como sabiduría.

La relación circular entre futuro y pasado que encontramos aquí «llega hasta el final», hasta el surgimiento mismo del sujeto hablante a partir del «animal humano»: en la explicación que da Lacan de esta emergencia, a veces parece que el hecho primordial es el encuentro con el orden simbólico, la intrusión parasitaria del significante que descoloca el equilibrio del «animal humano» introduciendo una fractura en él y engendrando un exceso patológico de vida «no-muerta» sobre la mera vida biológica; a veces, por el contrario, parece que el hecho primordial es el descarrilamiento de la vida misma, la emergencia de un exceso traumático de «más que la vida», y la función del orden simbólico es más bien la de «normalizar» y domesticar este exceso. La solución a esta alternativa es la causalidad retroactiva: el exceso de vida viene primero, pero puede reconocerse como tal solo retroactivamente, una vez que el orden simbólico ya está ahí; sin este postefecto, el exceso de vida solo es un accidente natural. En una primera aproximación, podría parecer que la primera explicación es la «idealista» (el orden significante interviene en la vida animal desde un misterioso afuera, como una mano de Dios que insufla espíritu en los cuerpos), mientras que la segunda narración es la «materialista» (la perturbación de la vida material-biológica llega primero, el orden simbólico surge como un mecanismo secundario de defensa). No

obstante, la solución auténticamente hegeliana (es decir, materialista-dialéctica) es más compleja, en la medida en que implica la retroactividad. Desde luego, primero hay un exceso, un descarrilamiento del circuito natural de los instintos; sin embargo, este descarrilamiento se confirma como fundamento de ser-humano (como su núcleo inhumano) solo mediante su efecto, el ascenso del orden simbólico que emprende la tarea de normalizarlo. Sin el orden simbólico, el exceso sigue siendo una aberración de la naturaleza, un accidente monstruoso sin sentido. La búsqueda de este «puro» exceso de vida todavía no contaminado/ocultado por el orden simbólico es, por tanto, la búsqueda mítica de una entidad fantasmática: no se trata de que tal búsqueda esté destinada al fracaso; podríamos tener éxito en aislar este exceso, pero no habría nada «humano» en él, sería solamente una deformación sin sentido.

Encontramos aquí una vez más la paradoja interna al orden simbólico, esto es, su retroactividad. El orden simbólico no es una causa que intervenga desde fuera, descarrilando violentamente al animal humano y poniendo así en movimiento su devenir-humano; es un efecto, pero un efecto paradójico que retroactivamente postula su presuposición, su propia causa [4] . Esta paradoja temporal se mantiene todavía más sólidamente en la relación entre un texto literario y la vida real: en su obra *Tomorrow is Written*, escrito antes de *Plagiarizing the Future*, Bayard prefigura el análisis del libro posterior, centrándose en aquellos textos literarios en los que el autor parece predecir su propio futuro, especialmente la manera en que morirán [5] . Aquí no es un texto futuro el que es plagiado, sino la realidad misma, que es (no plagiada, sino) descrita antes de que haya ocurrido. (Nótese cómo, en el propio caso de Bayard, el libro posterior parece preceder al anterior.) Aparte del caso obvio de Oscar Wilde, que en *El retrato de Dorian Gray* mostraba una sorprendente presciencia de la catástrofe que le esperaría años después, el ejemplo más interesante es el de *Martin Eden* de Jack London, con su descripción del suicidio por ahogamiento del escritor; se trata del extraño caso de una autobiografía que se prolonga de la ficción hacia el futuro del escritor. Un autor habitualmente escribe su autobiografía en la vejez, cuando su vida ha cerrado el círculo, recapitulando su trayectoria desde la perspectiva de la madurez, lo que le permite verla en su totalidad, asignando cada acontecimiento a su lugar adecuado. Lo extraordinario de *Martin Eden* (una novela, pero claramente

autobiográfica) es que Jack London la escribió en la mitad de su vida, en la cúspide de su éxito y poder creativo –en este punto, en vez de acabar en el presente, no se detuvo sino que continuó valientemente, continuando su historia vital en el futuro, hasta su trágico final [6] .

Quizá de un modo un poco prematuro, Bayard opone su enfoque al del psicoanálisis, que ve las raíces de la narración presente en lo real de un trauma pasado que solo puede ser descrito (e incluso podría ser constituido) *après coup*, retroactivamente. Aquí, por contraste, el trauma no consiste en el pasado sino en el futuro, desde donde se arroja misteriosamente una sombra sobre la escritura presente. En las elaboraciones conceptuales que siguen a sus análisis de casos literarios, Bayard propone dos categorías gramatical-temporales para explicar tales ocurrencias extrañas: *el pasado por venir* (en el futuro) y *el futuro que ya ocurrió* (en el pasado), es decir, que pertenece al pasado.

¿Qué cambia entonces en el paso de lo Real de un accidente a su inscripción en una narración como parte del Destino del sujeto? El accidente real es puramente contingente, mientras que su inscripción simbólica en una narración vital no lo hace necesario, sino una expresión de la voluntad del sujeto. Incluso si el futuro es una aterradora catástrofe, y debe asumirse libremente su terrible necesidad [7] . Bayard no es un oscurantista espiritual: cuando habla acerca del «futuro que ya ha sido escrito», no está invocando alguna suerte de gran Otro divino capaz de ver a través del tiempo hacia el pasado y el futuro; por el contrario, subraya la finitud humana y la contingencia, lo que significa que la brecha entre lo simbólico (narración) y lo Real es irreductible; el futuro que tiene una causalidad retroactiva en el presente puede también *no* ocurrir, debido a alguna contingencia totalmente imprevista:

> Entonces, ¿qué sucede con los acontecimientos y cuál es el mundo que es lo suficientemente generoso para reunirlos?; ¿qué sucede con los acontecimientos respecto a los cuales la escritura muestra que deberían haber sido producidos, pero que en el último momento su camino hacia la realización quedó bloqueado? La vida de Kafka, el símbolo mismo del precursor, atestigua cómo toda una existencia humana puede ser organizada de tal manera que apunte hacia un acontecimiento que debió tener lugar, pero finalmente se frustró [8] .

Lo Real futuro que causa su registro literario actual (invirtiendo el correcto orden temporal, de modo que la causa futura preceda a su efecto, la narración actual) puede ser una catástrofe que caerá sobre el autor (muerte,

desgracia social, etc.), pero también puede ser una feliz culminación de su esfuerzo. El sujeto (autor) puede relacionarse entonces de dos maneras respecto al acontecimiento futuro: puede dedicarse plenamente a conseguir sacarlo a la luz y realizar su Destino, pero ser obstaculizado por (lo que parece, pero podría no ser) una pura contingencia externa; o por otro lado, consciente de que su Destino es la catástrofe que le espera al final del camino, trabaja desesperadamente para obstaculizar (o al menos posponer) su llegada; hasta que, en el bien conocido giro del mito de Edipo o la cita en Samara, descubre que el esfuerzo por evitar su Destino asegura que este acabe cumpliéndose. Esta paradoja temporal básica del orden simbólico, su «tomar prestado del futuro» (la meta hacia la que se dirige nuestra actividad no la precede, sino que surge a través de este mismo intentar alcanzarla), nos lleva de vuelta a Hegel, al vínculo entre intención y acto que yace en el centro de sus referencias literarias.

Uno de los enigmas de la *Fenomenología* de Hegel está en el hecho de que, hacia la mitad del libro aproximadamente, hay una repentina acumulación de ejemplos literarios que habían estado ausentes hasta ese punto. Allen Speight acierta al identificar como un factor clave la temática de la *agencia*, el sujeto como un agente autónomo que debe justificar sus actos con razones y después asumir sus inesperadas consecuencias. La narración (la historia relatada en un fragmento literario o teatral) es en última instancia siempre el drama de la acción del sujeto, relacionando la experiencia del sujeto (dolorosa o ridícula, trágica o cómica) con las consecuencias no intencionadas provocadas por su acción [9] . Una historia narra cómo las cosas se torcieron al intervenir para conseguir A y obtener B. Esta es la razón de que las referencias literarias no surjan solo en la larga sección sobre el «Espíritu», el centro cualitativo y cuantitativo de todo el libro, sino ya desde la sección precedente sobre la «Razón», con su segundo parágrafo sobre «La realización de la autoconciencia racional por sí misma», que sigue al extraño clímax de la «Razón observante», los conocidos subcapítulos sobre fisiognomía y frenología. Como advierte perspicazmente Speight, el paso está anunciado en la breve referencia a las reflexiones de Hamlet sobre la calavera de Yorick: en contraste con la sección sobre la frenología, donde la calavera supuestamente proporciona –como un objeto muerto, en su ser material inmediato– la clave para la mente humana, la calavera de Yorick es para Hamlet un signo que se borra a

sí mismo, un recuerdo de todos los actos y experiencias pasadas del sujeto muerto.

Las tres figuras principales de la literatura que se citan son el *Fausto* recreado por Goethe, el *Karl Moor* de Schiller, y el *Don Quijote* de Cervantes. En todos estos casos es como si el «Espíritu» arrojara su sombra hacia atrás, hacia el capítulo sobre la Razón: las referencias literarias contenidas en el último apuntan hacia adelante, hacia su forma adecuada en el Espíritu. En otras palabras, en el nivel de la Razón todavía no tenemos una sustancia espiritual auténtica, una totalidad histórica que exista como una forma efectivamente real de vida, sino solo formas abstractas de vida subjetiva, formas que pueden aparecer dentro de diferentes épocas históricas: solo con el Espíritu la sucesión de figuras («formas de la conciencia») reproduce la sucesión de formaciones históricas reales, desde la Antigüedad griega a través de Roma y la autoalienación del Espíritu medieval, hasta la lucha de la Ilustración contra la Fe, o la Revolución francesa y la moralidad posrevolucionaria del orden burgués emergente –en resumen, la sección sobre el Espíritu es la primera exposición sistemática de una filosofía de la historia.

La estructura interior de la sección sobre el Espíritu es, como era de esperar, triádica. Comienza con el orden sustancial de las costumbres *(Sittlichkeit)* en el mundo griego antiguo, y la lectura de *Antígona* nos confronta con el antagonismo subterráneo que lleva al colapso de este orden, a la división de su unidad sustancial en individuos abstractos opuestos a la objetividad alienada. La siguiente etapa, la Cultura o el Espíritu autoalienado, narra el desarrollo del sujeto en su doloroso proceso de gradual superación de su alienación a través del duro trabajo de la *Bildung*, el autosacrificio de la «educación» destinada a elevar al sujeto al nivel de la universalidad: para convertirse en un sujeto universal reconciliado con la Sustancia, uno debe renunciar a cualquier identificación directa con la naturaleza particular de su propia identidad. La lectura de *El sobrino de Rameau*, de Diderot, muestra entonces que el sacrificio de autorrenuncia en pos de una noble causa muda en una autoalienación diferente, el sacrificio de la sustancia ética del sujeto a cambio de la vana adulación del monarca. La lógica es de nuevo la de la inversión inmanente y autorrelacionada: uno comienza con una sincera disposición a sacrificar todo por el honor de servir a una noble causa, y uno acaba sacrificando esta misma causa, o perdiendo el honor [10] . Finalmente, la tercera parte

describe al «Espíritu cierto de sí» posrevolucionario: el ascenso del sujeto (kantiano) que directamente se conoce como el portador de la Ley universal moral. Esta identificación directa con el Universal de nuevo lleva a un antagonismo: el conflicto entre el sujeto actuante que, como es el caso con cada acción, impone su proyecto parcial sobre la objetividad, y el sujeto que juzga (las «almas bellas») y condena al sujeto actuante, pero cuya posición no es menos unilateral y falsa. El sujeto que juzga se niega a ver que participa en el mundo corrupto que tan vigorosamente condena –ejemplificado por Hegel a través de referencias implícitas a Rousseau *(La nueva Heloísa)* y Jacobi (no sus obras filosóficas, sino sus novelas), el mal también está en los ojos de aquellos que perciben el mal en todas partes.

Speight desarrolla en detalle cómo cada una de las tres épocas tiene su propio género literario, que articula el núcleo de su antagonismo socio-ético (la tragedia griega, la comedia romana y después la comedia isabelina también, la novela romántica), así como un concepto que expresa la enseñanza a extraer de este antagonismo. La enseñanza de los antagonismos que llevaron al trágico destino del héroe en el drama griego es la *retrospectividad* inmanente al auténtico sentido de nuestros actos (o, como diríamos hoy, la «suerte moral»): solo retrospectivamente, a través del cumplimiento del acto, el sujeto deviene consciente de su auténtica dimensión (y de sus motivaciones auténticas para llevarlo a cabo). La lección de la comedia es la inherente *teatralidad* de nuestras vidas sociales: toda acción es una actuación, incluso cuando nosotros (pensamos que) solo somos quienes somos, «nos interpretamos a nosotros mismos», interpretamos un papel socialmente mediado. Y, finalmente, la lección de la novela romántica tiene que ver con el Mal y el perdón, es decir, la posibilidad de la *reconciliación:* mientras que en la tragedia griega la reconciliación solo era posible en la forma de *amor fati*, como aceptación trágico-heroica del Destino, el universo romántico abre la posibilidad de resolver el conflicto no con la destrucción del agente, sino con la reconciliación mutua entre el agente y su juez, admitiendo ambas partes su fatal limitación.

Podemos ver también ahora cómo la referencia a la literatura es una parte inmanente del procedimiento hegeliano: el modo en que Hegel socava una cierta «forma de conciencia» presentándola primero «en sí», en su concepto abstracto (el modo en que se percibe como un proyecto socio-ético consistente), y después problematizándola, no midiéndola frente a un

modelo superior preexistente, ni sometiéndola a un análisis lógico-abstracto que desenterraría sus «contradicciones», sino mediante su *escenificación* como una postura concreta de la subjetividad en un mundo de la vida histórico: en la terminología actual, Hegel no está interesado solo en las contradicciones lógicas, sino más en las contradicciones pragmáticas, en la tensión entre lo que afirmamos que estamos haciendo y lo que hacemos realmente. *Antígona* describe lo que ocurre cuando un sujeto actúa efectivamente sobre las premisas de la ética de las costumbres sustanciales inmediatas, y mediante ello extrae la incoherencia de esta figura ética, la incoherencia que lleva a su autodestrucción. La referencia a *Antígona* proporciona un modelo para entender la lectura que realiza Hegel. Su lectura comienza con Antígona antes de su acto de desobediencia a la prohibición de Creonte: su punto de partida es la conciencia ética sustancial y simple de que hay leyes superiores a (o más profundas que) las leyes públicas de la ciudad, leyes que son «irracionales», que no vienen de ninguna parte concreta y, no obstante, deben ser obedecidas incondicionalmente:

> Sí, porque no es Zeus quien ha promulgado para mí esta
> prohibición, ni tampoco Niké, compañera de los dioses
> subterráneos, la que ha promulgado semejantes leyes a
> los hombres; y he creído que tus decretos, como mortal
> que eres, puedan tener primacía sobre las leyes no
> escritas, inmutables de los dioses.
>
> No son de hoy ni ayer esas leyes; existen desde siempre y
> nadie sabe a qué tiempos se remontan. No tenía, pues,
> por qué yo, que no temo la voluntad de ningún hombre,
> temer que los dioses me castigasen por haber infringido
> tus órdenes.

Pero una vez que se implica Antígona en el acto prohibido (celebrando el rito funerario de Polinices) y afronta las consecuencias (la amenaza es que «morirá mientras siga viva»), solo entonces es consciente de la auténtica regla por la que se orientaba:

> Pero ¿qué razón [ley] justifica lo que acabo de decir? Después de la muerte de un esposo me hubiera sido permitido tomar otro esposo; y por el hijo que hubiese perdido me hubiera podido nacer otro. Pero puesto que tengo a mi padre y a mi madre encerrados en el Hades, ya no me puede nacer otro hermano.) Por esta razón, ¡oh hermano mío!, te he honrado más que a nadie, aunque a los ojos de Creonte haya cometido un crimen y realizado una acción inaudita.

¿Cómo debemos interpretar este descenso, desde la apelación a los principios superiores de leyes universales y eternas, hacia el «razonamiento aparentemente contingente y prudente» que se refiere a consideraciones pragmáticas particulares bien precisas? [11] . Estas líneas escandalosas, que han ocupado a los intérpretes hasta Judith Butler (Goethe y muchos otros sugirieron que debían ser una intrusión posterior en el texto), son cruciales respecto a la «universalidad concreta» a la que apunta Hegel: para una hermana, el hermano es *el particular que representa directamente al universal,* es un puro Otro no marcado por ningún interés (sexual o de poder), y el amor por él es amor puro [12] . Este anclaje de su persistencia en la figura del hermano es la que proporciona a Antígona la «más alta intuición de la esencia ética», y es crucial que Antígona fuera capaz de expresar esta idea solo después de que llevara a cabo su acto: solo entonces ella devino consciente de lo que había hecho, de lo que realmente la había motivado –ahí no hay «meta» o «norma» previa que se plasme directamente en la acción–. No deberíamos leer esta retroactividad como si Antígona deviniera consciente de lo que ya estaba en su inconsciente, de lo que inconscientemente ella siempre supo (tal lectura meramente mueve el objetivo/norma preexistente hacia el inconsciente); hay que interpretarla de una manera más radicalmente «descentrada»: la norma misma que efectivamente la guiaba llega a ser solo a través de su realización, pues el acto genera su propia norma, el paso de la intención al acto es el paso de la «universalidad abstracta» de la Ley (respeto para los muertos, todos ellos merecen ritos funerarios) a la «universalidad concreta» que desvela el contenido particular que sostiene la universalidad de la Ley.

En el nivel del discurso, esto significa que nuestro pensamiento (nuestra intención-de-significar, lo que queremos decir) depende de su proceso de «expresión»: solo al decirlo descubro lo que quiero decir. En las ciencias cognitivas actuales, esta dependencia del pensamiento respecto al proceso lingüístico de su articulación fue señalado más claramente por Daniel Dennett, que cita la famosa frase de Lincoln «Puedes engañar a toda la gente durante cierto tiempo, y a alguna gente durante todo el tiempo, pero no puedes engañar a todos todo el tiempo», llamando la atención sobre su ambigüedad lógica: ¿significa que hay alguna gente que siempre podrá ser engañada, o que, en cada ocasión, uno u otro está destinado a ser engañado? Esta idea es la razón por la que es erróneo preguntar «¿Qué quería decir

realmente Lincoln?»; con toda probabilidad, el mismo Lincoln no era consciente de la ambigüedad [13] . Simplemente quería hacer un comentario ingenioso, y la frase «se impuso sobre él» porque «sonaba bien». Aquí tenemos un caso ejemplar de que cuando el sujeto tiene una vaga intención-de-significar y está «buscando la expresión correcta», la influencia va en ambas direcciones: no se trata solo de que entre la multitud de competidores la mejor expresión gane, sino que alguna expresión puede imponerse y cambiar más o menos considerablemente la misma intención-de-significar. ¿No es esto a lo que se refería Lacan como la «eficacia del significante»? El pensamiento se formula a sí mismo a través del proceso de su articulación:

> No aprehendemos primero nuestra experiencia en el Teatro Cartesiano y después, a partir de ese conocimiento adquirido, tenemos la habilidad de construir testimonios y expresarlos… La emergencia de la expresión es precisamente lo que crea o fija el contenido del pensamiento de orden superior expresado. No es necesario que haya ningún «pensamiento» episódico adicional. El estado de primer orden depende materialmente –causalmente– de la expresión del acto de habla, pero no necesariamente de la pública expresión de un acto de habla explícito [14] .

El ejemplo perfecto es esa situación en la que de un modo totalmente inesperado, sin ninguna premeditación, simplemente vomito una frase, y así llego a ser consciente de una opinión o sentimiento que tenía en lo más «profundo» de mi ser. El propio Dennett se refiere al famoso pasaje de las cartas de Bertrand Russell a lady Ottoline en la que recuerda las circunstancias de su declaración de amor: «No sabía que te amaba hasta que me escuché decírtelo; por un instante pensé “Dios mío, ¿qué he dicho?”, y entonces supe que era la verdad» [15] . Para Dennett, esta no es una característica excepcional, sino el mecanismo básico que genera el sentido: una palabra o una frase se nos impone, y así sanciona una apariencia de orden narrativo en nuestra confusa experiencia; no hay una «consciencia profunda» preexistente expresada en esta frase –es, por el contrario, esta misma frase la que organiza nuestra experiencia en una «consciencia profunda».

En literatura, un ejemplo destacado lo proporcionan las últimas líneas de la novela de Patricia Highsmith *Extraños en un tren:* a diferencia de la versión fílmica de Hitchcock, Guy también asesina al padre de Bruno, y al final de la novela los detectives que han estado vigilándole de cerca durante algún tiempo finalmente se le acercan para interrogarle. Guy, que se ha

estado preparando para este momento durante mucho tiempo y ha memorizado su coartada detalladamente, reacciona con un gesto de confesión de derrota que le toma incluso a él por sorpresa: «Guy intentó hablar, y dijo algo completamente diferente de lo que quería decir. "Detenedme"» [16] . De nuevo, a lo que apunta Dennett sería que es erróneo «sustancializar» la actitud expresada en las últimas palabras de Guy, como si «en lo más profundo de sí mismo» hubiera sido todo el tiempo consciente de su culpabilidad y nutriera un deseo de ser arrestado y castigado por ello. En Guy había, desde luego, una «disposición» hacia la confesión, pero competía con otras disposiciones, ambiguas, no claramente definidas, y esta ganó debido a una constelación de elementos concretos y contingentes; de manera muy similar a la película temprana de Kieslowski *Przypadek* (*El azar,* 1981), que retrata tres diferentes resultados de un hombre corriendo tras un tren: lo toma y se convierte en funcionario comunista; lo pierde y se convierte en disidente; no hay tren, y se adapta a una vida prosaica. Esta idea de que la mera casualidad determina el curso de la vida de un hombre era inaceptable tanto para comunistas como para disidentes (priva a la actitud disidente de su fundamento moral más profundo). La clave es que, en los tres casos, la contingencia que le daba el «tono» a su vida se ve «reprimida»; es decir, el protagonista construye su historia vital como una narración que lleva a su resultado final (un disidente, un hombre corriente, un *apparatchik* comunista) con una «necesidad profunda». ¿No es esto a lo que Lacan se refería como el *futur antérieur* del inconsciente que «habrá sido»?

En el propio tiempo de Hegel, esta autorrelación auténticamente dialéctica en la que el sentido emerge a través de la influencia retroactiva de su «expresión», fue formulada de un modo insuperable por Heinrich von Kleist, en su ensayo «Sobre la elaboración paulatina del pensamiento a medida que se habla» (de 1805, publicado póstumamente en 1878), que merece ser citado en toda su extensión:

> Dicen los franceses que *l'appétit vient en mangeant* [el comer y el rascar, todo es empezar; literalmente: al comer se despierta el apetito]; y este principio basado en la experiencia sigue siendo verdadero cuando se lo reformula paródicamente como *l'idée vient en parlant* [al hablar se nos ocurre la idea].
>
> A menudo, encorvado en mi escritorio sobre los legajos, intento hallar el punto de vista desde el cual enjuiciar correctamente un pleito enredoso. Ocupado como está mi fuero íntimo en el empeño de ponerse en claro, suelo entonces mirar hacia la luz –el punto de claridad mayor–. O busco, cuando se me propone un problema algebraico, la ecuación inicial que expresa los datos

del problema, y de la cual se deducirá la solución mediante un cálculo sencillo. Pues mira: cuando converso sobre ello con mi hermana, que trabaja sentada detrás de mí, averiguo lo que quizá no hubiera podido aclarar en horas enteras de cavilación. No es que ella me lo diga en el sentido propio de la palabra; ya que no conoce el código legal, ni ha estudiado los tratados matemáticos de Euler o Kästner. Tampoco es que ella me guíe con preguntas sagaces hasta el meollo del asunto, aunque esto último también acaece a menudo. Mas yo tengo de antemano alguna oscura noción vinculada lejanamente con lo que busco, y si con osadía la tomo como punto de partida, el entendimiento, a medida que progresa el discurso, forzado a hallar un final para ese comienzo, troquela la confusa noción inicial hasta conferirle completa nitidez, de forma que el conocimiento –para asombro mío– ya está listo al acabar el periodo oratorio. Intercalo sonidos inarticulados, alargo las locuciones conjuntivas, utilizo también tal o cual aposición que en realidad no es necesaria y me valgo de otros artificios que dilatan el discurso con objeto de ganar el tiempo necesario para la forja de mi idea en el taller de la razón.

En esos momentos nada me ayuda más que un gesto de mi hermana, como si quisiera interrumpirme; pues a mi entendimiento, ya de por sí en tensión, lo acicatea todavía más el intento de arrebatarle desde fuera el discurso en posesión del cual se halla y –semejante a un gran general cuando se ve en un atolladero– hace dar a sus facultades lo mejor de sí mismas.

En este sentido entiendo el provecho de que podía resultarle a Molière su criada; pues el asignar a la moza –como él pretende– un juicio crítico capaz de corregir el suyo propio, revelaría una modestia de cuya presencia en aquel pecho de poeta desconfío.

Para el que habla hay una peculiar fuente de entusiasmo en el rostro humano de un interlocutor; y una mirada que expresa la comprensión de un pensamiento formulado solo a medias nos regala a menudo la formulación de la otra mitad del mismo.

Tengo para mí que más de un gran orador, al abrir la boca, aún no sabía lo que iba a decir. Pero la convicción de que las circunstancias por sí mismas, y la excitación de su entendimiento resultante de ellas, producirían la necesaria copia de pensamientos, le confería el atrevimiento necesario para empezar a la buena de Dios.

Me viene a las mientes la célebre «fulgurita» de Mirabeau, con la que despachó al maestro de ceremonias que, después de haber acabado la última junta monárquica del 23 de junio, en la cual el rey había ordenado a los tres Estamentos marchar por separado, regresó a la sala de juntas donde todavía se demoraban los Estamentos y preguntó si no habían oído la orden del rey. «Sí», respondió Mirabeau, «hemos oído la orden del rey». Estoy seguro de que con este afable comienzo aún no pensaba en las bayonetas con las que concluyó: «Sí, caballero», repitió, «la hemos oído» –se ve que aún no sabe en absoluto lo que pretende–. «Pero, ¿qué derecho tiene usted» –prosiguió, y ahora, de súbito, se dispara un torrente de intuiciones tremendas– «a insinuarnos órdenes a nosotros? Somos los representantes de la nación». ¡Eso era lo que necesitaba! «La nación da órdenes, y no recibe ninguna», llegando enseguida al colmo de la osadía. «Y para hacerme entender con toda claridad», y solo ahora da con la formulación que expresa toda la resistencia que su alma está dispuesta a oponer: «comunique usted a su rey que no abandonaremos nuestro puesto sino a punta de bayoneta». Dicho lo cual se sentó en su silla, satisfecho consigo mismo.

Si pensamos ahora en el maestro de ceremonias, no podemos imaginarlo más que en completa bancarrota espiritual tras semejante lance, según una ley análoga a la que carga un cuerpo en estado eléctrico neutro, cuando entra en la atmósfera de un cuerpo electrizado, con la electricidad de signo opuesto. E igual que en el cuerpo electrizado, tras esta acción recíproca se refuerza nuevamente el grado de electricidad en él contenido, así el anonadamiento de su adversario transformó la valentía de nuestro orador en el más temerario entusiasmo.

Acaso, de este modo, fue en última instancia el temblor de un labio superior, o un jugueteo ambiguo con el puño de la camisa, lo que provocó en Francia la subversión del orden de las cosas. Leemos que Mirabeau, apenas el maestro de ceremonias se hubo alejado, se levantó y propuso: (1) constituirse de inmediato en Asamblea Nacional y (2) proclamar la inviolabilidad de la Asamblea. Tras haberse descargado con esto como una botella de Leyden, se hallaba ahora de nuevo en estado neutro y, repuesto de su temeridad, dio cabida en sus consideraciones al temor por el tribunal del Châtelet y a la prudencia.

Aquí tenemos una curiosa concordancia entre los fenómenos del mundo físico y los del mundo moral, que –en caso de que continuásemos investigándola– se manifestaría hasta en los menores detalles. Pero abandono mi analogía y retorno al asunto principal. También La Fontaine, en su fábula *Les animaux malades de la peste* [Los animales apestados], en la cual el zorro se ve obligado a improvisar una apología ante el león, sin saber de dónde extraerá su contenido, presenta un ejemplo singular de elaboración paulatina del pensamiento a partir de un comienzo dictado por la necesidad. La fábula es bien conocida. La peste impera en el reino animal; el león convoca a los notables de este y les declara que es necesaria una víctima propiciatoria para aplacar a los cielos. Hay muchos pecadores entre el pueblo, y la muerte del mayor tiene que salvar a los demás de perecer. Harían bien, por ende, en confesarle sinceramente sus faltas. Él por su parte confiesa que, aguijoneado por el hambre, acabó con más de una oveja; también con el perro, cuando se acercaba demasiado; sí, incluso llegó a ocurrir que en un instante de gula se zampó al pastor. De no haber incurrido nadie en mayores debilidades él, el león, está dispuesto a morir.

«Señor», dice el zorro, deseoso de desviar la tormenta lejos de sí, «su generosidad nos abruma. Se extralimita usted en su noble celo. ¿No es una minucia estrangular a una oveja? ¿O a un perro, esa bestia indigna? Y *quant au berger* [en lo que hace al pastor]», prosigue, pues este es el meollo del asunto: «*on peut dire* [puede decirse]», aunque todavía no sabe qué, «*qu'il méritoit tout mal* [que merecía cualquier calamidad]»; a la buena de Dios; y con ello está ya enredado; «*étant* [por ser]»; un vulgar circunloquio, que le hace empero ganar tiempo: «*de ces gens là* [de esas personas]», y solo ahora da con el pensamiento que le saca de apuros: «*qui sur les animaux se font un chimérique empire* [que se forjan un quimérico dominio sobre los animales]». Y procede a probar que el asno, ¡bestia sanguinaria! (pues devora todas las hierbas) es la víctima apropiada, tras lo cual todos se abalanzan sobre él y lo despedazan.

Un discurso semejante es en verdad pensamiento en voz alta. La sucesión de ideas y sus designaciones progresan paralelamente, y los actos del entendimiento para las unas y las otras son congruentes. El lenguaje no constituye entonces traba alguna, a modo de calzo que inmovilizase la rueda del espíritu, sino que es como una segunda rueda fija en el eje de aquella y rodando al unísono.

Muy otra cosa sucede cuando el espíritu tiene el pensamiento listo ya antes de la elocución. Pues entonces ha de limitarse a su mera expresión, y esta tarea, antes bien que estimularlo, no tiene otro efecto que el de distenderlo. Por ello, cuando una idea es expresada confusamente, no se sigue de ello en absoluto que también haya sido pensada confusamente; antes bien podría darse el caso de que las expresadas más confusamente sean precisamente las pensadas con mayor claridad.

A menudo, en una reunión en la que merced a la conversación animada las ideas están fecundando continuamente los entendimientos, vemos cómo personas que por lo general se muestran retraídas, pues no se sienten dueñas del lenguaje, de sopetón se enardecen con un movimiento espasmódico y apoderándose del lenguaje dan a luz algo incomprensible. Sí, se diría que, una vez han captado la atención de todos, con un gesto tímido dan a entender que ellos mismos ya no saben a ciencia cierta lo que han querido manifestar. Probablemente esas

> personas han pensado con toda claridad algo muy acertado. Pero el súbito cambio de actividad, la transición del pensamiento a la expresión, reprimió la excitación del espíritu que resulta tan necesaria para la conversación del pensamiento como para su generación. En tales casos es por completo imprescindible tener el lenguaje con facilidad a punto para poder emitir en sucesión tan rápida como sea posible lo pensado en simultaneidad, y que sin embargo no puede ser enunciado en simultaneidad.
>
> Y en general cualquiera que hable más rápido que su oponente, supuesto que ambos se produzcan con igual claridad, tendrá una ventaja sobre él, pues en el mismo tiempo pone en combate más tropas que él.
>
> La necesidad de una cierta excitación del entendimiento, incluso para engendrar de nuevo ideas ya tenidas con anterioridad, se hace patente cuando se somete a examen a cabezas esclarecidas y con instrucción, y sin ningún preámbulo se le plantean preguntas como la siguiente: ¿qué es el Estado? O bien: ¿qué es la propiedad? u otras semejantes. Si estos jóvenes se hubiesen hallado en una reunión en donde ya se hubiera discutido sobre el Estado o sobre la propiedad durante cierto tiempo, acaso habrían dado fácilmente con la definición procediendo mediante comparación, aislamiento y combinación de conceptos. Pero aquí, donde falta por completo esa preparación del entendimiento, los vemos atascarse, y solo un examinador incompetente concluirá de ello que no saben.
>
> Pues no es que nosotros sepamos, sino que más bien un cierto estado nuestro sabe.
>
> Solo los espíritus adocenados, gente que ayer aprendió de memoria lo que es el Estado y mañana ya lo habrá olvidado nuevamente, tendrán aquí la respuesta a mano. Acaso no haya ocasión peor para mostrar las buenas cualidades que un examen público precisamente. Aun sin tener en cuenta que es ya de por sí enojoso y hiere la sensibilidad e incita a mostrarse testarudo el que uno de esos eruditos chalanes nos examine los conocimientos, para comprarnos o rechazarnos según sean cinco o seis; es tan difícil tañer el entendimiento humano y lograr arrancarle su melodía personal, se desafina tan fácilmente en manos torpes, que incluso el más consumado conocedor de la persona, ducho hasta la maestría en el delicado arte de partear los pensamientos –según Kant lo caracteriza–, podría aquí cometer desaguisados a causa del desconocimiento de su recién nacido.
>
> Por lo demás lo que les procura a tales jóvenes –incluso a los más ignorantes– en la mayoría de los casos una buena calificación es la circunstancia de que también los entendimientos de los examinadores, cuando el examen se realiza en público, están ellos demasiado turbados como para poder juzgar con imparcialidad. Pues no solo son conscientes, a menudo, del impudor de todo este procedimiento –ya nos avergonzaría exigir a alguien que vaciase su bolsa ante nosotros, cuanto más su alma–: sino que su propio intelecto tiene que someterse aquí a una peligrosa inspección, y pueden dar gracias a Dios cuando logran salir del examen sin mostrar su flaco, acaso más ignominiosamente que el jovenzuelo recién salido de la universidad a quien examinaban [17] .

Kleist invierte así la sabiduría común según la cual uno debería abrir su boca y decir algo solo cuando tiene una idea clara de lo que uno quiere decir: «Por ello, cuando una idea es expresada confusamente, no se sigue de ello en absoluto que también haya sido pensada confusamente; antes bien podría darse el caso de que las expresadas más confusamente sean precisamente las pensadas con mayor claridad». Volvamos a su comentario

sobre el famoso episodio de la revolución francesa que ocurrió el 23 de junio de 1789, cuando el rey ordenó a los miembros de la asamblea que se dispersaran y después abandonaran la asamblea; los miembros se negaron a abandonar la sala, de modo que el rey envió al maestro de ceremonias de vuelta a la asamblea, para que preguntara a los miembros si habían recibido las órdenes del rey:

> «Sí», respondió Mirabeau, «hemos oído la orden del rey». Estoy seguro de que con este afable comienzo aún no pensaba en las bayonetas con las que concluyó: «Sí, caballero», repitió, «la hemos oído» –se ve que aún no sabe en absoluto lo que pretende–. «Pero, ¿qué derecho tiene usted» –prosiguió, y ahora, de súbito, se dispara un torrente de intuiciones tremendas– «a insinuarnos órdenes a nosotros? Somos los representantes de la nación». ¡Eso era lo que necesitaba! «La nación da órdenes, y no recibe ninguna», llegando enseguida al colmo de la osadía. «Y para hacerme entender con toda claridad», y solo ahora da con la formulación que expresa toda la resistencia que su alma está dispuesta a oponer: «comunique usted a su rey que no abandonaremos nuestro puesto sino a punta de bayoneta». Dicho lo cual se sentó en su silla, satisfecho consigo mismo [18] .

Lo que Kleist deja claro es la presencia, en el espacio hegeliano, de otro *Ver-* que suplementa a la lista freudiana de *Ver- (Verdrängung, Verneinung, Verwerfung…):* el *Ver-* de *Versprechen*, de decir más de lo que uno quería decir. ¿No es el mismo mecanismo, la misma inversión desesperada del *impasse* en *passe*, que funciona en todos los legendarios gestos revolucionarios? En un famoso discurso en la *Assemblée nationale*, Robespierre afirmó que había traidores a la revolución incluso en la propia sala, y continuó: «Digo que cualquiera que tiemble en este momento es culpable; pues la inocencia nunca teme al escrutinio público». Podemos imaginar su razonamiento: después de la primera afirmación, descubrió signos de descontento y miedo entre los que le escuchaban; rápidamente pensó en cómo explotar este miedo; ¿debería ofrecer una zanahoria añadiendo algo como «Si sois inocentes, no tenéis nada que temer»? No, mejor usar este miedo mismo como un argumento de culpa.

Quizá lo mismo valga para la nota programática del último Lenin: «¿Y si la completa desesperación de la situación, multiplicando los esfuerzos de los trabajadores y campesinos diez veces, nos ofreciera la oportunidad de crear las condiciones esenciales para la civilización de un modo diferente al de los países de Europa occidental?» [19] . Después de reconocer la completa desesperación de la situación en la que se encontraba el Estado bolchevique en 1922, sin ninguna opción realista de construir el socialismo,

Lenin pensó desesperadamente en cómo bloquear la conclusión obvia (que los bolcheviques simplemente debían abandonar), y repentinamente la idea le vino; presentar esta situación desesperada como la que ofrecía precisamente una oportunidad inesperada. Hay un pasaje en uno de los discursos de Stalin a comienzos de la década de 1930 en el que proponen medidas radicales contra todos aquellos que incluso en secreto se opusieran a la colectivización agraria: «Deberíamos detectar y combatir sin piedad incluso a aquellos que se oponen a la colectivización solo en sus pensamientos; sí, eso he dicho; deberíamos combatir incluso los pensamientos de la gente». Uno puede aventurarse sin mucho riesgo en que este pasaje no se preparó con premeditación: Stalin se vio tan inmerso en su propio entusiasmo retórico que se vio espontáneamente llevado a añadir que incluso los pensamientos privados de la gente debían ser controlados y combatidos; inmediatamente fue consciente de lo que acababa de decir, pero, en vez de admitir que se había dejado llevar, rápidamente decidió aferrarse heroicamente a su hipérbole. Mirando en retrospectiva, ¿no vale exactamente lo mismo para la confrontación de Antígona con Creonte? Al comienzo, Antígona fundamenta su insistencia en el funeral adecuado para Polinices en la simple conciencia ética sustancial de que hay leyes superiores (o más bien, más profundas) que las leyes públicas de la ciudad; solo a través de su acto ella deviene consciente del motivo específico que la guiaba (estaba dispuesta a hacer lo que hizo solo por su hermano, no por todos los oprimidos y excluidos).

Mirabeau y Antígona: dos casos ejemplares de cómo «la verdad es un efecto sorpresa desencadenado por su enunciación» [20] . O, como escribe Althusser refiriéndose al juego de palabras entre *prise* y *surprise*, toda auténtica «aprehensión» *(prise)* de algún contenido llega como una sorpresa para aquel que lo realiza. Althusser localiza esta idea en la oposición kierkegaardiana entre el proceso abierto contingente del devenir y la ilusión sistémica retroactiva: «El mundo es un hecho cumplido. Una vez que es cumplido, el sentido, etc., toma el control. Pero el cumplimiento del hecho es un efecto de contingencia» [21] . La ironía es que, para Althusser así como para Kierkegaard, Hegel es *el* filósofo sistémico del *fait accompli*, mientras que, como ya hemos visto, la intención del análisis dialéctico hegeliano no es reducir el caótico flujo de acontecimientos a una necesidad más profunda, sino desenterrar la contingencia del auge de la necesidad

misma; esto es lo que significa aprehender las cosas «en su devenir». De modo que, cuando en su texto tardío «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», Althusser emprende la tarea de discernir, bajo la orientación idealista hegemónica (origen/sentido, etc.) la tradición subterránea del «materialismo aleatorio» –Epicuro (¿y los estoicos?) *versus* Platón, Maquiavelo *versus* Descartes, Spinoza *versus* Kant y Hegel, Marx, Heidegger–, lo menos que se puede decir es que se equivoca en colocar a Hegel en la línea «idealista» hegemónica.

Todo está aquí, en la sutil descripción de Kleist, hasta la dialéctica temporal de la transferencia y la invocación protolacaniana del corte (la repentina intervención del analista) en el flujo de divagaciones del analizante («asociaciones libres») como generador de nuevo sentido: «En esos momentos nada me ayuda más que un gesto de mi hermana, *como si quisiera interrumpirme;* pues a mi entendimiento, ya de por sí en tensión, lo acicatea todavía más el intento de arrebatarle desde fuera el discurso en posesión del cual se halla y –semejante a un gran general cuando se ve en un atolladero– hace dar a sus facultades lo mejor de sí mismas». Es fácil ignorar la complejidad del argumento de Kleist: no se trata simplemente de que el esfuerzo por traducir el propio pensamiento en palabras lo aclara y le da forma, sino que, para que esto ocurra, mi discurso debe estar dirigido a un Otro al que, en la ilusión transferencial, se le presupone el conocimiento acerca del significado que lucho por expresar; para expresar un pensamiento, debemos presuponer que este pensamiento ya existe en la mente del Otro: «El rostro de la otra persona es una curiosa fuente de inspiración para una persona que habla. Una sola mirada *que indique que un pensamiento expresado a medias ya está siendo comprendido,* nos otorga la otra mitad de la expresión».

Esto, entonces, nos lleva de vuelta a Hegel: la estructura del «proceso dialéctico hegeliano» no es el despligue automático de consecuencias regulado por una inexorable necesidad conceptual, sino precisamente el proceso de perderse y después improvisar una invención, tal como es descrito por Kleist. Uno planea decir (hacer) algo, las cosas van mal, uno se pierde, y para escapar del embrollo se inventa una solución improvisada. Y habría que llegar hasta el final: ¿no vale exactamente igual para la crucifixión misma? El plan de Cristo era entregarse a las autoridades romanas por medio de las delicadas negociaciones llevadas a cabo por Judas; sin embargo, las cosas dieron un giro inesperado a peor y, en un giro

auténticamente kleistiano, como un intento desesperado por sacar algo en positivo del fracaso, se urdió la historia de la redención a través de la muerte. Y, del mismo modo, solo con la interrupción de Creonte fue consciente Antígona de su auténtica intención.

Hay, sin embargo, una limitación en esta figura del hermano como representante de la universalidad de un ser humano que merece los ritos funerarios: el hermano como Otro es privado de todas las características personales, pues el deseo de Antígona «ya no tiene que ver con los vivos sino con los muertos, con el individuo que tras una larga sucesión de diferentes experiencias desconectadas se concentra en una única forma completa, y se ha alzado sobre la agitación de los accidentes vitales, hacia la calma de la simple universalidad» [22] . Speight está en lo cierto al añadir irónicamente que «amar a alguien por lo que *es*, por su ser, es amarlo en su inacción, es amar a un cadáver» [23] . Esta limitación es el resultado necesario de la inmersión inmediata de Antígona en la sustancia ética: no hay llamada del deber aquí que ejerza presión sobre nosotros, de modo que, para actuar sobre ella, debemos combatir nuestros impulsos patológicos espontáneos; el pathos de Antígona *es*, de manera directa, sustancialmente ético. Esta es la razón de que, tal como lo expresa Hegel, solo podemos experimentar el carácter limitado de esta identidad ética a través del sufrimiento: al experimentar la contingencia de esta identidad, el sujeto debe separarse a sí mismo de su «naturaleza» ética.

Sin embargo, de un modo ejemplarmente hegeliano, esta tragedia total, esta pérdida de nuestro mismo fundamento ético, vira hacia la comedia. En otras palabras, Hegel advirtió que algo extraño le ocurre a Antígona después de que ella asuma patéticamente su destino; por decirlo bruscamente, comienza a *actuar*, pues sus afirmaciones despliegan un nivel de autoconciencia y reflexividad (acerca de su «papel») que socavan su espontaneidad ética inmediata desde dentro:

> Sé qué lamentable fin tuvo la extranjera de Frigia,
> hija de Tántalo, que murió en la cumbre del Sípilo.
> Al crecer en torno de ella como hiedra robusta,
> la roca la envolvió por completo.
> La nieve y las lluvias, según se cuenta, no dejan
> que se corrompa, y las lágrimas inagotables que
> brotan de sus párpados bañan los collados.
> El Destino me reserva una tumba semejante.

Antígona está utilizando metáforas para designarse a sí misma; ¿no despliegan estas líneas una «capacidad *artística* autoconsciente, el tipo de capacidad implicada en *interpretar el papel* de un personaje»? [24] . Antígona está actuando aquí, modelando su situación sobre ejemplos míticos; en resumen, ella es consciente de la teatralidad inmanente de su trágica situación, una teatralidad que por definición le confiere un mínimo toque de comedia; uno puede (y debe) imaginarla interrumpiendo su patética lamentación, preocupándose fugazmente de si su estallido de pasión espontánea está siendo bien interpretado. Desde luego, los personajes trágicos

> son artistas que no expresan, como el lenguaje que en la vida real acompaña al obrar usual, no consciente, natural e ingenuamente, lo exterior de sus decisiones y de sus empresas, sino que exteriorizan la íntima esencia, demuestran el derecho de su actuar y afirman serenamente y expresan determinadamente el pathos al que pertenecen, libres de circunstancias contingentes y de la particularidad de las personalidades, en su individualidad universal [25] .

La lección tiene que ver con «la teatralidad inherente implicada en el autoconocimiento y la acción. Ninguna acción o motivación [del agente] *es directamente* suya, sino que es gestionada a la luz de las reacciones de los otros ante él; se entiende a sí mismo al mirar constantemente sus acciones bajo la luz de la máscara que lleva en ellas» [26] . En otras palabras, la lección tiene que ver con «la mediación de deseo y sentimiento por la imaginación o ficción inherente en la relación entre actor y espectador», es decir «el carácter inherentemente mediado socialmente de la formación misma del deseo» [27] . Lo que Lacan llama «el gran Otro» es esta agencia de reglas sociales y apariencias que le confiere a todo lo que hacemos un aspecto mínimo de teatralidad: no importa cuán apasionadamente actuemos, nuestro deseo es siempre un deseo del Otro, mediado por el Otro (el tejido simbólico que proporciona los guiones para los deseos posibles); no somos directamente nosotros mismos, interpretamos el papel de nosotros mismos, imitamos una ficción de lo que somos.

Deberíamos vincular este tema con las lecciones de Hegel sobre estética, donde describe cómo el paso de la tragedia a la comedia tiene que ver con superar los límites de la representación: mientras que en una tragedia el actor individual representa el personaje universal que interpreta, en una comedia él *es* inmediatamente este personaje. Se cierra entonces la brecha de la representación, lo que no obstante no quiere decir que en una comedia

el actor coincida con la persona que interpreta del modo en que se interpreta a sí mismo en la escena, que ahí él sea simplemente «lo que él es en realidad». Se trata más bien de que, de un modo auténticamente hegeliano, la brecha que separa al actor de su persona escénica, en una tragedia se transfiere a la persona escénica misma: un personaje cómico nunca se identifica plenamente con su papel, siempre retiene la capacidad de observarse a sí mismo desde fuera, «riéndose de sí mismo» [28] . Speight señala la inversión de la teatralidad que acaece en la modernidad, donde el proceso alienante de la *Bildung* alcanza su clímax: «en la comedia antigua, lo que estaba en juego en el gesto del actor de arrojar su máscara era el reconocimiento de que la vida real subía a escena, mientras que hoy lo que nos ocupa es cómo lo teatral cobra vida» –el mundo social artificial de la modernidad nos coloca ante «los roles e imitaciones en la propia vida social» [29] –. Esta inversión es en sí profundamente dialéctica: la *intrusión de la realidad en el escenario* (un actor que se distancia a sí mismo de su papel, mostrando su consciencia de interpretar un papel) se paga con la *teatralización de la vida real:* comienzas afirmando que no deberíamos quedar atrapados en la ficción teatral, que deberíamos ser conscientes de cómo el teatro es parte de nuestra vidas reales, y acabas afirmando que la misma vida real es un teatro.

[1] Véase Pierre Bayard, *Le plagiat par anticipation*, París, Éditions de Minuit, 2009.

[2] Molly Anne Rothenberg, *The Excessive Subject: A New Theory of Social Change*, Cambridge, Polity Press, 2010, p. 1.

[3] Respecto a Weininger, deberíamos arriesgarnos con la hipótesis de que su obra maestra, *Sexo y carácter*, está en una suerte de diálogo *negativo* con el futuro, sin tomar prestado nada directamente del mismo, sino más bien reaccionando furiosamente ante la perspectiva de una subjetividad femenina emancipada. En una línea similar, F. W. J. Schelling anotó en algún lugar que la explosión de Mal decadente en la antigua Roma justo antes del ascenso del cristianismo obedecía a una profunda necesidad: fue como si, sospechando lo que estaba por llegar, hiciera un último intento malicioso de afirmarse a sí misma. Lo mismo vale respecto al plagio negativo anticipado de Weininger: ataca lo que todavía no ha llegado.

[4] Y, por cierto, respecto al pensamiento de Badiou puede proponerse la misma solución, si se pretende resolver la ambigüedad de la relación entre un Acontecimiento y su nominación: el Acontecimiento no es lo mismo que su nominación, es lo Real ante lo que reacciona la nominación, fijándolo dentro del espacio simbólico; sin embargo, no hay ningún Acontecimiento previo a su nominación, puesto que solo una nominación convierte algo que meramente acaeció en un Acontecimiento.

[5] Pierre Bayard, *Demain est écrit*, París, Éditions de Minuit, 2005.

[6] *Ibid.*, pp. 123-124.

[7] *Ibid.*, pp. 128-129.

[8] *Ibid.*, p. 142.

[9] Me apoyo aquí en Allen Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

[10] ¿No se repite el mismo giro, en el paso del leninismo al estalinismo, donde el servicio de autosacrificio dedicado a la causa revolucionaria se convierte en una actitud lisonjera sin principios y oportunista hacia el líder? Sería interesante explorar cómo el paso de la tragedia a la comedia en la Antigüedad se repite aquí bajo la forma del paso de la épica medieval (basada en héroes que sirven a una causa honorable, como El Cid, Roldán o los nibelungos) a la comedia de comienzos de la modernidad (desde *Don Quijote* hasta el *Rameau* de Diderot) que describe la (inherente) conversión del servicio heroico en lisonja y teatralidad.

[11] A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency,* cit., p. 59.

[12] La réplica obvia: ¿qué ocurre con el deseo incestuoso? Después de todo, estamos en la familia de Edipo… Aquí es cuando deberíamos invocar el viejo ejemplo de Lévi-Strauss sobre una tribu que trata a todos los sueños como si tuvieran un contenido sexual –excepto aquellos que tratan directamente de temas sexuales–. Del mismo modo, deberíamos sospechar del deseo incestuoso en todas las familias con vínculos estrechos –excepto en la familia de Edipo.

[13] Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained,* Nueva York, Little Brown, 1991, p. 244 [ed. cast.: *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar,* trad. Sergio Balari, Barcelona, Paidós, 1995].

[14] *Ibid.*, p. 315 [ed. cast. cit.: p. 328].

[15] *Ibid.*, p. 246, citado de R. W. Clark, *The Life of Bertrand Russell,* Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1975, p. 176.

[16] Patricia Highsmith, *Strangers on a Train,* Harmondsworth, Penguin, 1982, p. 256 [ed. cast.: *Extraños en un tren,* trad. Jordi Beltrán, Barcelona, Anagrama, 2002].

[17] Heinrich von Kleist, «On the Gradual Formation of Thoughts in the Process of Speech», traducción de Christoph Harbsmeier de «Über das Verfertigen der Gedanken beim Reden», en *Werke in einem Band,* Múnich, Carl Hanser, 1966, pp. 810-814 [ed. cast.: «Sobre la elaboracion paulatina del pensamiento a medida que se habla», en H. von Kleist, *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía,* trad. Jorge Riechmann, Madrid, Hiperión, 1985, pp. 37-45]. Le debo esta referencia de Kleist a Mladen Dolar.

[18] *Ibid.*

[19] V. I. Lenin, «Our Revolution», en *Collected Works,* vol. 33, Moscú, Progress Publishers, 1966, p. 478 [ed. cast.: «Nuestra revolución (A propósito de las notas de N. Sujánov)», t. XXXVI de las *Obras completas*, Madrid, Akal, 1978, pp. 504-508].

[20] Gregor Moder, *Hegel in Spinoza,* Liubliana, Analecta, 2009, p. 240.

[21] Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter,* Londres, Verso, 2006, p. 162.

[22] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 270.

[23] A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency,* cit., p. 62.

[24] *Ibid.*, p. 67.

[25] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit,* cit., p. 444.

[26] A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency,* cit., p. 70.

[27] *Ibid.*, p. 81.

[28] Recordemos a la inmortal Lucy de *I Love Lucy,* cuyo gesto inconfundible, cuando ocurría algo inusual, era girar la cabeza mirando sorprendida a la cámara: esa no era Lucille Ball, la actriz, dirigiéndose burlonamente al público, sino una actitud de autoextrañamiento que era parte de «Lucy» (como personaje).

[29] A. Speight, Hegel, *Literature and the Problem of Agency*, cit., p. 77.

IX. Sutura y diferencia pura

Hace más de cuarenta años, tuvo lugar un breve debate entre Jacques-Alain Miller y Alain Badiou en *Cahiers pour l'Analyse,* una revista que representa todo aquello en la «French theory» que se resiste a ser incorporado en la «deconstrucción». El debate se centraba en el concepto de «sutura»: al texto fundacional de Miller «Sutura (Elementos de la lógica del significante)», Badiou respondió con «La marca y la falta». Veladamente, lo que subyacía al intercambio era la cuestión del estatuto del *sujeto,* la relación entre el sujeto/falta y la estructura, y se podría decir que entonces este era *el* problema clave del «estructuralismo». Su gesto fundador consistió en afirmar la estructura diferencial o autorrelacional en su pureza formal, purificándola de todos los elementos imaginarios «patológicos». Aquí está la fórmula clásica de Lacan:

> Pero adelantamos que es la ley propia de esta cadena lo que rige los efectos psicoanalíticos determinantes para el sujeto: tales como la preclusión *(forclusion, Verwerfung),* la represión *(Verdrängung)*, la denegación *(Verneinung)* misma –precisando con el acento que conviene que esos efectos siguen tan fielmente el desplazamiento *(Entstellung)* del significante que los factores imaginarios, a pesar de su inercia, solo hacen en ellos el papel de sombras y de reflejos [1].

La pregunta es: después de esta purificación, ¿hay un sujeto para esta estructura? La respuesta predominante era un rotundo no. Incluso la deconstrucción postestructuralista, con su énfasis en las brechas, rupturas, diferencias, aplazamientos, etc., concebía el sujeto como la culminación de la metafísica de la autopresencia, y su autoidentidad como algo que debía ser deconstruido (demostrando que su condición de imposibilidad es su condición de posibilidad, que la identidad del sujeto está siempre aplazada y debe apoyarse en el proceso mismo que la socava). Los primeros análisis de Derrida sobre la fenomenología de Husserl son un buen ejemplo: la autopresencia del sujeto y su autoidentidad, cuyo caso supremo es la experiencia de *s'entendre parler* (escuchar o comprenderse-a-uno-mismo-hablando), siempre está socavada por el proceso de «escribir», que representa el aplazamiento de la autoidentidad, la «letra muerta» situada en el corazón mismo del espíritu viviente. Aunque la «deconstrucción» insiste interminablemente en la brecha, ruptura, aplazamiento, falta, fracaso, etc.,

también concibe al sujeto como el agente y resultado de la ocultación de esta falta.

De modo que, ¿cuáles fueron las posiciones que se adoptaron en este conflicto? La razón definitiva para la impresionante resonancia de la «Sutura» de Miller fue que, al sistematizar las afirmaciones dispersas de Lacan (no olvidemos que Lacan utiliza el término una vez escasa, e incluso entonces lo hace en forma verbal), Miller propuso y elaboró por primera vez el concepto de un sujeto que pertenece a la idea misma –«abstracta» y puramente diferencial– de estructura. En feroz y rigurosa oposición a este concepto de una estructura subjetivada, Badiou insistía en la estructura anónima o asubjetiva: la estructura provee el conocimiento de lo real; no hay falta en ella, de modo que el concepto de sujeto debe estar estrechamente limitado al nivel del reconocimiento fallido imaginario; es el modo en que vivimos ilusoriamente o experimentamos la causalidad anónima estructural.

De la diferencialidad al significante fálico

Para elaborar un poco más la idea de una estructura subjetivada, necesitamos radicalizar el concepto de diferencialidad, llevándolo a la autorreferencialidad. Ferdinand de Saussure fue el primero en formular el concepto de diferencialidad, señalando que la identidad de un significante reside solamente en una serie de diferencias (las características que lo distinguen de otros significantes) –no hay positividad en el significante, solo «es» la serie de todas aquellas cosas que *no* es–. La consecuencia crucial de la identidad diferencial es que la ausencia misma de una característica puede contarse como una característica más, como un hecho positivo; si toda presencia surge solo en el contexto de la ausencia potencial, entonces podemos hablar también de la presencia de la ausencia como tal. Por ejemplo, algo que no ocurre puede ser también un acontecimiento positivo; recordemos el famoso diálogo de «Silver Blaze» («Estrella de Plata») entre Gregory, el detective de Scotland Yard, y Sherlock Holmes acerca del «curioso incidente del perro a medianoche»:

> —¿Hay alguna otra cosa sobre la que quieras llamar mi atención?
> —Al curioso incidente del perro a medianoche.
> —El perro no hizo nada a medianoche.
> —Ese fue el curioso incidente.

Esta existencia positiva de la ausencia misma, el hecho de que la ausencia de una característica es en sí misma una característica positiva que define la cosa en cuestión, es lo que caracteriza a un orden diferencial, y, en este sentido, la diferencialidad es la característica más esencial de la dialéctica. Por lo tanto, Jameson acertó al subrayar, frente al típico rechazo hegeliano-marxista del estructuralismo, al que considera «no-dialéctico», que el papel del *boom* estructuralista en la década de 1960 consistió en «señalar un despertar o redescubrimiento de la dialéctica» [2] . Esta es la razón de que, asestando un buen golpe contra el rechazo –tan de moda entre los *Cultural Studies* – de la «lógica binaria», Jameson apele a «una celebración generalizada de la oposición binaria» que llevada a la autorreferencialidad resulta ser la matriz misma de la relacionalidad estructural o diferencialidad [3] . Es más, en la medida en que Hegel es *el* dialéctico y su *Fenomenología del espíritu* es el modelo todavía no superado de análisis dialéctico, Jameson está plenamente justificado al extraer su nada intuitiva conclusión: «seguramente la *Fenomenología* es una obra profundamente estructuralista *avant la lettre* » [4] . Este marco debería tenerse en cuenta cuando se considera el último curso de Adorno de 1968, *Introducción a la sociología*, donde señala dos veces su interés en el estructuralismo francés (cuya popularidad estaba en auge en ese momento) [5] . En primer lugar, después de oponerse a los métodos de Weber y Durkheim y apoyar el entonces típico cliché que consideraba a la tradición durkheimiana francesa un *chosisme*, afirma: «Rastros de este concepto sobreviven hoy en el estructuralismo francés, para el que, por cierto, planeo dedicar uno de mis próximos seminarios, porque pienso que los estudiantes alemanes de sociología deberían poder obtener un conocimiento de primera mano precisamente de estas cosas» [6] . Cuarenta páginas después, Adorno deja claro que la teoría sociológica trata fenómenos que no pueden reducirse a lo puramente social:

> Por hacer referencia a un fenómeno reciente en el pensamiento social, el estructuralismo, el estructuralismo francés, que está vinculado sobre todo a los nombres de Lévi-Strauss y Lacan, y que influye poderosamente en el pensamiento sociológico (espero poder impartir un seminario sobre el estructuralismo en el semestre próximo) por razones esenciales plenamente justificadas por el desarrollo de su teoría; este estructuralismo toma su material sobre todo de la antropología y, por encima de eso, de una orientación muy específica de la investigación lingüística, la fonología, cuyo principal representante fue Trubetzkoy en Viena. Cuando se quiere separar el estructuralismo, que se entiende esencialmente como una teoría de la sociedad,

> de este material etnológico o antropológico, entonces básicamente no queda nada de su concepción originaria [7] .

Este anuncio de que el tema de un semestre posterior será Claude Lévi-Strauss y Jacques Lacan, ¿no es una clara señal de la conciencia de Adorno de que algo importante estaba ocurriendo en Francia en ese momento? Sin llegar al punto de considerarlo el san Juan Bautista alemán de Lacan, y sin especular sobre su lectura de este último, podemos presumir no obstante que la visión de Adorno habría sido mucho más sustanciosa que el fácil menosprecio con que Alfred Schmidt o Jürgen Habermas despacharon el estructuralismo como un regreso a un modo de pensamiento no-histórico y no-dialéctico. El mismo término *chosisme* debería hacernos sospechar: si hay un pensamiento puramente relacional que carezca de toda referencia a la positividad de las «cosas», es el estructuralismo, con su concepto de la identidad de X en cuanto reducible a un *faisceau* de sus diferencias sobre otros elementos, razón de que la ausencia de una característica pueda funcionar como una propiedad positiva (el vínculo entre este enfoque diferencialista y la dialéctica hegeliana fue percibido claramente por Roman Jakobson).

Pero si la ausencia misma puede funcionar como una presencia o como un hecho positivo –si, por ejemplo, la carencia de pene en una mujer es en sí mismo un «curioso incidente»–, entonces la presencia (la posesión de un pene por parte del hombre) también puede surgir solo en el marco de su (posible) ausencia. ¿Pero cómo, exactamente? Aquí necesitamos introducir la autorreflexividad en el orden significante: si la identidad de un significante no es sino la serie de sus diferencias constitutivas, entonces toda serie significante debe ser suplementada –«suturada»– por un significante reflexivo que no tiene un sentido (significado) determinado, puesto que representa solo la presencia de sentido como tal (como opuesto a su ausencia). El primero en articular plenamente la necesidad de tal significante fue Lévi-Strauss, en su famosa interpretación del «mana»; su logro consistió en desmitificar el mana, reduciendo su connotación irracional de un poder mítico o mágico a una precisa función simbólica. El punto de partida de Lévi-Strauss es que el lenguaje como portador de significado, por definición, surge de una sola vez, cubriendo todo el horizonte: «Cualquiera que haya sido el momento y las circunstancias de su aparición en el desarrollo de la vida animal, el lenguaje solo puede haber surgido todo de una vez. Las cosas no pueden haber comenzado a significar

gradualmente» [8] . Este repentino surgimiento, sin embargo, introduce un desequilibrio entre los dos órdenes, el del significante y el significado: puesto que la red significante es finita, no puede cubrir adecuadamente el interminable campo de lo significado en su totalidad. De este modo,

> persevera una situación fundamental que surge de la condición humana, a saber: que el hombre ha tenido desde el principio a su disposición un significante-totalidad que no sabe cómo asignar a un significado, y que no es menos desconocido por serle dado como tal. Siempre hay una no-equivalencia o «inadecuación» entre los dos, un desajuste y un desbordamiento que solo puede asumir la comprensión divina; genera un significante-exceso con respecto a los significados a los que puede ajustarse. Por lo tanto, en el esfuerzo del hombre para comprender el mundo, siempre dispone de un excedente de significación… Esa distribución de una ración suplementaria… es absolutamente necesaria para asegurar que, en total, el significante disponible y el significado mapeado puedan permanecer en la relación de complementariedad que es la condición misma del ejercicio del pensamiento simbólico [9] .

Todo campo significante debe ser «suturado» por un significante-cero suplementario, «un *valor simbólico cero,* es decir, un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario sobre y por encima de lo que el significante ya contiene» [10] . Este significante es «un símbolo en su estado puro»: al carecer de cualquier significado determinado, representa la presencia del significado *como tal* frente a su ausencia; en un giro dialéctico posterior, el modo de aparición de este significante suplementario que representa al significado como tal es un sinsentido (Deleuze desarrolló esta idea en su *Lógica del sentido*). Conceptos como el de mana «representan ni más ni menos que ese *significante flotante* que supone la incapacidad de todo pensamiento finito» [11] .

Lo primero que hay que destacar aquí es el compromiso de Lévi-Strauss con el positivismo científico: fundamentó la necesidad del mana en la brecha entre los límites de nuestro lenguaje y la realidad infinita. Como el primer Badiou y Althusser, excluyó a la ciencia de esa dialéctica de la carencia que genera la necesidad de un elemento de sutura. Para Lévi-Strauss, el mana representa un exceso «poético» que compensa los límites de nuestra situación finita, mientras que el esfuerzo de la ciencia es precisamente el de suspender el mana y proporcionar un conocimiento adecuado directo. Siguiendo a Althusser, puede afirmarse que el mana es un operador ideológico elemental que convierte la carencia de nuestro conocimiento en la experiencia imaginaria del inefable exceso de Sentido. El siguiente paso hacia la «sutura» en sí consiste en tres gestos

desconectados: la *universalización* del mana (el significante-cero no es simplemente una marca de la ideología, sino una característica de toda estructura significante); su *subjetivación* (re-definir el mana como el punto de inscripción del sujeto en la cadena significante); y su *temporalización* [12] (una temporalidad que no es empírica sino lógica, inscrita en la misma estructura de significación). Con esta subjetivación, queda atrás la habitual diferencia althusseriana entre ciencia e ideología: no es ninguna sorpresa que Badiou introduzca el Acontecimiento-Verdad y el sujeto como el agente de fidelidad al Acontecimiento-Verdad en términos que se asemejan extrañamente al análisis de Althusser de la interpelación ideológica, entendida como la transformación de los individuos (animal-humanos) en sujetos. El Acontecimiento-Verdad es el gran Otro que requiere la fidelidad del sujeto que se reconoce en él.

Lacan cumplió gradualmente este triple gesto que es el paso del mana a la «sutura», comenzando con su articulación del concepto del *«point de capiton»* (punto de acolchado), que obviamente apunta hacia la sutura. Como en Lévi-Strauss, el «punto de acolchado» sutura los dos campos, el del significante y el del significado, actuando como el punto en el que, como afirma Lacan con precisión, «el significante cae en el significado» [13] . Este es el modo en que debería interpretarse la tautología «el socialismo es socialismo»: recordemos el viejo chiste anticomunista polaco: «el socialismo es la síntesis de los mayores logros de todas las épocas históricas previas: de la sociedad tribal extrajo el barbarismo, de la Antigüedad tomó la esclavitud, del feudalismo tomó las relaciones de dominación, del capitalismo extrajo la explotación, y del socialismo tomó el nombre…». ¿No ocurre lo mismo con la imagen antisemita del judío? De los acaudalados banqueros el antisemitismo tomó la especulación financiera, de los capitalistas tomó la explotación, de los abogados tomó el engaño legal, de los periodistas corruptos se quedó con la manipulación mediática, de los pobres extrajo la indiferencia hacia la higiene, de los libertinos sexuales se quedó con la promiscuidad y, de los judíos, tomó el nombre. O considérese el tiburón de la película homónima de Spielberg: de la inmigración tomó la amenaza a la vida cotidiana de las pequeñas ciudades, de las catástrofes extrajo su ciega rabia destructiva, del gran capital se quedó con los efectos devastadores que provoca una causa desconocida sobre las vidas cotidianas de la gente corriente, y del tiburón

adoptó su imagen. En todos estos casos, el «significante cae en el significado» en el sentido de que el nombre está incluido en el objeto que designa; el significante debe intervenir *en* el significado para cumplimentar la unidad del significado. Lo que reúne a una multitud de características o propiedades en un único objeto es en última instancia su *nombre* [14] . (De un modo estrictamente homólogo, para Badiou un Acontecimiento incluye su nombre en su definición.)

Esta es la razón de que todo nombre sea en última instancia tautológico: una «rosa» designa un objeto con una serie de propiedades, pero que mantiene todas estas propiedades juntas; lo que las hace propiedades del mismo Uno es, en última instancia, el nombre. Imaginemos una situación de desintegración social y confusión en el que el poder cohesivo de la ideología pierde su eficacia: en esta situación, el Amo es el que inventa un nuevo significante, el famoso «punto de acolchado», que estabiliza la situación y la hace legible. El «discurso de la universidad» que elabora la red de Conocimiento que sostiene esta legibilidad, por definición presupone y se apoya en el gesto inicial del Amo. El Amo no añade ningún contenido positivo; solo añade un significante que repentinamente convierte el desorden en orden, en una «nueva armonía», como habría dicho Rimbaud. Consideremos el antisemitismo en la Alemania de la década de 1920: tras su «inmerecida» derrota militar, el pueblo alemán estaba desorientado, arrojado a una situación de crisis económica, ineficiencia política y degeneración moral. Fue entonces cuando los nazis ofrecieron un único agente que explicaba todo: el judío, el complot judío. Ahí reside la magia de un Amo: aunque no haya nada nuevo en el nivel del contenido positivo, «nada sigue siendo exactamente igual» después de que pronuncie su Palabra. Recordemos que, para ilustrar el *point de capiton*, Lacan cita las conocidas líneas de *Athalie*, de Racine: *«Je crains Dieu, cher Abner, et je n'ai point d'autre crainte»* («Temo a Dios, mi querido Abner, y no tengo ningún otro miedo»); todos los temores se intercambian por un miedo, es el temor de Dios el que me hace no temer nada en los asuntos terrenales. En la ideología opera la misma inversión que impulsa el ascenso de un nuevo Significante-Amo: en el antisemitismo, todos los miedos (de crisis económica, degradación moral…) se intercambian por el miedo al judío –*je crains le Juif, cher citoyen, et je n'ai point d'autre crainte* [15] .

Aquí Lacan es un hegeliano radical (sin saberlo él mismo, sin duda): hay multiplicidad porque el Uno no coincide consigo mismo. Podemos ver el sentido preciso de la tesis de Lacan según la cual lo que es «reprimido primordialmente» es el significante binario (el de la *Vorstellungs-Repräsentanz*): lo que oculta el orden simbólico es la plena presencia armoniosa de la pareja de Significantes-Amo, S_1 –S_2 , como *yin-yang* u otros dos «principios fundamentales» simétricos cualesquiera. El hecho de que «no hay relación sexual» significa precisamente que el significante secundario (el de la Mujer) es «reprimido primordialmente», y *que lo que obtenemos a cambio de esta represión que sutura la brecha son los múltiples «retornos de lo reprimido», la serie de significantes «ordinarios».* Al ver la parodia de *Guerra y paz* que plasmó Woody Allen en la pantalla, la primera asociación que viene a la mente es, desde luego, «Si esto es Tolstoi, ¿dónde está Dostoievski?». En la película, Dostoievski (el «significante binario» para Tolstoi) permanece «reprimido» –pero reaparece en una conversación hacia la mitad de la película en la que se citan los títulos de todas las novelas principales de Dostoievski: «¿Está ese hombre todavía en el subsuelo?»; «¿Quieres decir, uno de los hermanos Karamazov?»; «¡Sí, ese idiota!»; «Bueno, ¡cometió un crimen y fue castigado por ello!»; «Lo sé, ¡era un jugador que apostaba siempre demasiado fuerte!», y así sucesivamente. Aquí encontramos el «retorno de lo reprimido», la serie de significantes que llenan la brecha del significante binario reprimido, «Dostoievski». Por eso se equivoca la crítica deconstruccionista según la cual la teoría de la diferencia sexual de Lacan incurre en la «lógica binaria»: el lema lacaniano *la Femme n'existe pas* apunta precisamente a socavar la pareja polar «binaria» compuesta por Masculino y Femenino; la división original no está entre el Uno y el Otro, sino que es estrictamente inherente al Uno, como la división entre el Uno y su lugar vacío de inscripción (este es el modo en que deberíamos entender la famosa afirmación de Kafka de que el Mesías llega un día tarde). Esta es también la manera en que debemos concebir el vínculo entre la división inherente al Uno y la explosión de lo múltiple: lo múltiple no es el hecho ontológico primordial; la génesis «trascendental» de lo múltiple reside en la falta del significante binario; es decir, lo múltiple surge como una serie de intentos de llenar la brecha del significante binario perdido. La diferencia entre S_1 y S_2 no es por lo tanto la diferencia de dos polos opuestos dentro del mismo campo, sino más bien el corte dentro de dicho campo (el corte

del nivel en el que el proceso ocurre) que es inherente a un término: la pareja original no es la de los dos significantes, sino la del significante y su *reduplicatio,* la diferencia mínima entre un significante y el lugar de su inscripción, entre uno y cero.

Según Thomas Schelling, las interacciones humanas están gobernadas no solo por un puro cálculo estratégico (que puede ser formalizado), sino también por puntos focales que son «invisibles bajo una formulación matemática del problema. Schelling no creía que la teoría de juegos fuera inservible; solo que la mayor parte de las interacciones humanas estaban tan saturadas de ambigüedad que estos puntos focales podían ser una guía definitiva de lo que podría o debería ocurrir» [16] . Aquí tenemos el ejemplo más famoso de Schelling: quedo con un amigo para encontrarnos al día siguiente en Nueva York, pero al caerse todos los sistemas de comunicación, ninguno de nosotros sabe dónde y cuándo encontrarnos. Cuando Schelling preguntó a sus estudiantes qué hacer, la mayoría sugirieron ir al reloj de Grand Central Station al mediodía; es el punto de encuentro que se impuso como el más «obvio» (para personas de nuestra cultura, desde luego) independientemente de todos los cálculos estratégicos. El razonamiento aquí es más complejo de lo que podría parecer: al elegir un punto focal, no intento meramente adivinar cuál será el punto más obvio para ambos –la pregunta que intento responder es «¿Qué espero que el otro espere acerca de qué esperaré de él?». En otras palabras, cuando me dirijo al reloj de Grand Central Station a mediodía, lo hago porque espero que mi amigo espere que yo espere que él vaya allí.

En las negociaciones, el «punto focal» puede ser un compromiso «irracional» (en el sentido de no estar fundamentado en ningún cálculo estratégico) que fija una característica innegociable: para el Estado de Israel, el control sobre la totalidad de Jerusalén es «innegociable»; antes de unas negociaciones salariales, el representante sindical anuncia que nunca acordará una subida de salarios de menos del 5 por 100, y así sucesivamente. Mientras que siempre hay, desde luego, maneras de contemporizar sin traicionar la letra del compromiso (el líder sindical, por ejemplo, puede aceptar una subida salarial del 5 por 100 a lo largo de cinco años), el compromiso *per se* sube las apuestas en juego: uno no puede abandonarlo completamente sin quedar mal. A diferencia del razonamiento puramente estratégico, este compromiso no es psicológico sino propiamente *simbólico:* es «performativo», se fundamenta en sí mismo («¡Lo digo

porque sí!»). Como tal, el «punto focal» es otro nombre de lo que Lacan llamó el «punto de acolchado» y, más tarde, «Significante-Amo».

También podemos decir que, a diferencia de las características particulares de una cosa, un nombre es un síntoma de la cosa que nombra: en la medida en que es un significante que cae en el significado, el nombre representa al *objet a*, la X, el *je ne sais quoi* que hace, de una cosa, *una cosa*. El nombre nombra la universalidad de una cosa en su imposible contrapunto objetual. Recordemos de nuevo la precisa lectura que realiza Lacan del concepto freudiano de *Vorstellungs-Repräsentanz:* no se trata sencillamente (como Freud probablemente lo entendía) de una representación mental o idea que es el representante psíquico del instinto biológico, sino que es (mucho más ingeniosamente) el representante (doble, sustituto) de una representación perdida. Todo nombre es en este sentido una *Vorstellungs-Repräsentanz:* el representante que significa esa dimensión en el objeto designado que rehúye la representación, aquello que no puede ser cubierto por nuestras ideas-representaciones de las propiedades positivas de este objeto. Hay «algo en ti más que tú mismo», el esquivo *je ne sais quoi* que hace de ti lo que eres, que explica tu «sabor específico» –y el nombre, lejos de referirse a la colección de tus propiedades, en última instancia se refiere a esa esquiva X–. Un acto tiene una causa: es causado por el *objet a*, por el *je ne sais quoi* que me empuja a hacerlo. En el momento en que uno pregunta «¿Qué hacer?» esta causa se pierde [17] .

¿No depende la fórmula del amor –«¡Tú eres… tú!»– de la división que está en el núcleo de toda tautología? Tú –esta persona empírica, llena de defectos– eres *tú*, el sublime objeto de amor, pues la tautología misma hace visible la división o brecha radical entre ambos. Esta tautología sorprende al amante una y otra vez: ¿cómo puedes ser *tú* ? [18] . Pero deberíamos dar un paso más y recordar que Lacan define la *Vorstellungs-Repräsentanz* como el representante del significante binario perdido, el Significante-Amo femenino que sería la contraparte del Significante-Amo fálico, garantizando la complementariedad de los dos sexos, cada uno en su lugar propio –*yin* y *yang*, etc.–. La tesis de Lacan es que el punto de partida es el autoaplazamiento del Uno, su no-coincidencia consigo mismo, y que los dos sexos son dos modos de lidiar con este problema.

Es en este sentido en el que puede estarse de acuerdo con Brecht cuando escribió que no hay dialéctica sin humor: las inversiones dialécticas están profundamente conectadas con los giros cómicos y los cambios inesperados de perspectiva. En su libro sobre el chiste, Freud menciona la conocida historia de un alcahuete que intenta convencer a un joven de que se case con la mujer a la que representa; su estrategia es convertir toda objeción en una característica positiva: cuando el hombre dice, «¡Pero la mujer es fea!», el alcahuete responde: «¡Así no tendrás que preocuparte de que te engañe con otros!»; «¡Es pobre!»; «¡Así estará acostumbrada a no gastar tu dinero!», y así sucesivamente hasta que, finalmente, cuando el joven expresa un defecto al que es imposible darle la vuelta, el alcahuete estalla: «¿Qué quieres? ¿La perfección? ¡No hay nadie que no tenga defectos!». ¿No es posible también discernir en este chiste la estructura subyacente de la legitimación de un régimen socialista «realmente existente»? «¡Hay muy poca carne y comida de calidad en las tiendas!»; «¡Así no tenéis que preocuparos de engordar y sufrir un ataque al corazón!»; «¡No hay suficientes películas interesantes o buenos libros disponibles!»; «¡Así tenéis más facilidad para cultivar una rica vida social, visitar a los amigos y vecinos!»; «¡La policía secreta ejerce un control total sobre mi vida!»; «¡Así puedes relajarte y llevar una vida segura sin preocupaciones!», y así sucesivamente, hasta que… «¡Pero el aire de las fábricas cercanas está tan contaminado que todos mis hijos tienen mortales enfermedades respiratorias!»; «¿Qué quieres? ¡Ningún sistema es perfecto!» [19] . Para Lacan, el significante fálico es ese elemento de sutura: el concepto de Lacan del falo es un ejemplo de esta dialéctica que supone la prioridad de la ausencia sobre el elemento que la llena. Y como señala Lacan, por una razón muy precisa (conocida por todos los lacanianos) el falo es el significante mismo de esta falta:

> La naturaleza del falo no es «nada más que el lugar de la falta que señala en el sujeto». Una falta en el ser proporcionada en su índice, en su significante, se nos presenta entonces como la naturaleza última del falo. Asimismo, definirlo como falta en ser, en la práctica clínica de Lacan lo hace equivalente al sujeto barrado. Esta posición radical de la naturaleza del falo como falta en ser permite la equivalencia entre este falo ausente y la falta subjetiva misma [20] .

En la medida en que el Significante-Amo fálico es el punto de identificación simbólica del sujeto, la identificación siempre es en última instancia *identificación con una falta*. A veces, mencionar los llamados

excesos de la corrección política está justificado –no se trata de hacer chistes fáciles sobre ella, sino de identificar, en su forma más pura, la lógica que está en la base de nuestro espacio social. Tomemos el caso de Deaf Nation, la «Nación Sorda»:

> Los activistas de la comunidad sorda, que argumentan que ser sordo no es una discapacidad sino una marca de separación que les distingue, están en proceso de crear una Nación Sorda. Se resisten a las intervenciones médicas, como implantes cocleares, o los intentos de educar a los niños sordos para hablar («oralismo», dicen con desdén) e insisten en que el ameslán (o lengua de signos norteamericana, ASL) es un lenguaje pleno por derecho propio. La mayúscula «S» en «Sorda» simboliza el punto de vista de que la sordera es una cultura, y no simplemente la pérdida de audición [21] .

Toda la máquina académica de la política identitaria se pone en movimiento: los académicos dan cursos y publican libros sobre la «historia de los sordos» que narran la opresión de los sordos y celebran a las víctimas del oralismo, organizan convenciones de sordos, denuncian a los logopedas y fabricantes de aparatos de audición como un poderoso *lobby* que quiere aplastar a la minoría sorda, y así sucesivamente. Es fácil bromear con este caso; y uno puede imaginar qué pasaría si diéramos un paso más: si hay Nación Sorda, ¿por qué no Nación Ciega, contra la tiranía del visualismo? ¿Por qué no la Nación de los Impotentes y Frígidos, oprimidos por el sexualismo? ¿Por qué no la Nación Gorda, aterrorizada por la comida saludable y los *lobbies* del *fitness* ? ¿Por qué no la Nación Estúpida, brutalmente oprimida por el *lobby* académico? No hay límites… no obstante, es mucho más interesante ver la formación de la Nación Sorda como una repetición de la matriz del surgimiento de toda comunidad humana específica; como un intento de elevar (lo que, desde un punto de vista biológico, es) una falta, a una característica distintiva de identificación colectiva, y entonces movilizar la energía creativa necesaria para inventar nuevos modos de suplantar esta falta. En cierto modo los humanos *somos* una «Nación Sorda» –el nombre de Lacan para la «sordera» (el mal funcionamiento) constitutiva del ser-humano es, por supuesto, *castración simbólica*.

Esto nos lleva a la paradoja propia del modo en que la diferencia sexual se relaciona con el significante fálico: en el momento en que imaginamos el falo como significante y no solo como una imagen («símbolo») de potencia, fertilidad o lo que sea, deberíamos imaginarlo principalmente como algo que –debido al hecho mismo de que la mujer carece de pene– le pertenece a

ella (o, para ser más precisos, a la madre). ¿No sería entonces que en un primer momento el hombre «lo tiene» y la mujer no, y en un segundo momento, la mujer fantasea con «tenerlo»? Como dice Lacan en la primera página de sus *Écrits:* «la falta del pene en la madre es "donde se revela la naturaleza del falo". Debemos concederle toda su importancia a esta indicación, que distingue con precisión la función del falo y su naturaleza» [22] . Y es aquí donde deberíamos rehabilitar el concepto freudiano de fetiche, engañosamente «ingenuo», como la última cosa que el sujeto ve antes de descubrir la falta de pene en una mujer: lo que encubre un fetiche no es simplemente la ausencia de pene en una mujer (frente a su presencia en el hombre), sino el hecho de que esta misma estructura de presencia/ausencia es diferencial en el estricto sentido «estructuralista» [23] .

Lo que hace del significante fálico un concepto tan complejo no es solo que en él las dimensiones simbólica, imaginaria y Real estén entrelazadas, sino también que, en un paso doblemente autorreflexivo (que sorprendentemente imita el proceso de la «negación de la negación»), condense tres niveles: (1) *posición:* el significante de la parte perdida, de lo que el sujeto carece y pierde con su entrada en (o sumisión ante) el orden significante; (2) *negación:* el significante de (esta) falta; y (3) *negación de la negación:* el significante faltante/perdido mismo [24] . El falo es la parte que se pierde («es sacrificada») con la entrada en el orden simbólico y, simultáneamente, el significante de esta pérdida [25] . (Ahí se fundamenta el vínculo entre el significante fálico y el Nombre-del-Padre, la Ley paterna; aquí también Lacan realiza la misma inversión autorrelacionada, pues la prohibición paterna está en sí misma prohibida.) ¿Por qué es así? ¿Por qué debería prohibirse la prohibición misma? La respuesta es: *porque no hay meta-lenguaje.*

La idea (o ideal) de un orden simbólico que clara y explícitamente manifiesta sus prohibiciones, presupone un nivel en el que las prohibiciones que fundamentan el espacio simbólico se cancelan, un nivel libre de prohibiciones en el que podemos (en este espacio de «comunicación libre de toda dominación») establecer las reglas de dominación. Es como si no estuviéramos totalmente inmersos en relaciones de dominación, pero fuéramos capaces de ocupar la posición neutral de un meta-lenguaje desde el que ver la dominación desde fuera, observándola sin que nuestra posición

de enunciación sea afectada por ella. Recordemos una típica estrategia infantil ante una prohibición expresa del padre: en un gesto (a veces conmovedor) por garantizarse un nivel de solidaridad básica por encima (o, más bien, por debajo) del conflicto, el niño intenta dirigirse al padre como a un igual y asegurarse las condiciones bajo las que él aceptará la prohibición paterna. En su juicio espectáculo, Nikolai Bujarin se encontró en la misma situación, cuando insistió heroicamente en que el núcleo de su subjetividad debía ser eximido de sus confesiones. En su carta a Stalin del 10 de diciembre de 1937, a la vez que aclaraba que obedecería el ritual de confesión *pública* («Para evitar cualquier malentendido, te diré desde el comienzo que, puesto que interesa a todo el mundo [la sociedad]… no tengo intención alguna de desdecirme de nada de lo que haya escrito [confesado]» [26]), se dirigía desesperadamente a Stalin como persona, proclamando su inocencia. El error fatal de Bujarin fue pensar que en cierto sentido podía nadar y guardar la ropa hasta el final: a la vez que mostró una total devoción al Partido y a Stalin personalmente, no estaba listo para renunciar al mínimo de autonomía subjetiva. Estaba preparado para confesar su culpabilidad *públicamente* si el partido necesitaba su confesión, pero en la intimidad, entre camaradas, él quería aclarar que no era realmente culpable, sino que solo quería interpretar el papel necesario para el ritual público. Precisamente esto era lo que el Partido no le permitiría: el ritual pierde su poder performativo en el momento en el que se le designa explícitamente como un mero ritual.

Lejos de ser un símbolo de poder y fertilidad, el significante fálico da cuerpo a la falta estructural del sistema; es decir, representa el punto en el que una falta ya no puede reformularse como una característica positiva; el punto de «¿Qué más quieres? ¡Ningún sistema carece de fallos!»; el punto en el que la castración se inscribe en un sistema. Esta es la razón de que deba ocultarse: su revelación equivale a la revelación de la castración. Este encubrimiento tiene «dos recursos esenciales: el muro –que es la solución fóbica– o el velo, que es la solución fetichista» [27] . Podemos incluso dar un paso más e imaginar el velo como un *muro pintado*, como el Muro de Berlín, que se pintó en su lado occidental, o el muro que separa Cisjordania (muy disminuida y fragmentada) de Israel. El sueño que está detrás de esta política de «pintar la pared» lo ilustra muy bien el muro que separa un asentamiento judío del pueblo palestino situado en un monte cercano, en

Cisjordania. El lado israelí del muro está pintado con la imagen del campo que se extiende más allá del muro –pero sin el poblado palestino–. ¿No es esto una limpieza étnica en su forma más pura; imaginar el afuera más allá del muro como debería ser, vacío, virginal, listo para ser colonizado? ¿Quién está devorando a quién aquí? Temeroso de ser devorado por los árabes que lo rodean, Israel está devorando gradualmente Cisjordania [28] .

Y lo mismo vale en lo concerniente a la madre devoradora y omnipotente, «no castrada»: respecto a la madre real, Lacan señalaba que «no solo hay una madre insatisfecha sino también una madre todopoderosa. Y el aspecto aterrador de esta figura lacaniana de la madre es que ella es al mismo tiempo todopoderosa e insatisfecha» [29] . Ahí reside la paradoja: cuanto más «omnipotente» parece una madre, más insatisfecha (carente) es: «La madre lacaniana corresponde a la fórmula *quaerens quem devoret:* busca a alguien a quien devorar, así que Lacan la presenta como un cocodrilo, como el sujeto con la boca abierta» [30] . Esta madre devoradora no responde (a la demanda del niño como signo de amor), y por eso parece omnipotente: «Puesto que la madre no responde… se transforma en la madre real, es decir, en poder… si el Otro no responde, se transforma en un poder devorador» [31] . La lección que extraemos de todo esto es –sorprendentemente– feminista: ser madre no es el destino final o camino de realización para una mujer, sino un sustituto secundario. Ser madre hace de una mujer «la que tiene»; oculta su falta, pero

> detrás de la madre siempre hay una Medea; esto está siempre en el orden de lo posible. E incluso si la madre es ejemplar, el niño solamente es un sustituto, hasta tal punto que uno debe asumir la pregunta que se nos presenta: ¿la maternidad es el único camino o el camino privilegiado para la realización de lo femenino?… Lacan seguramente tenía la idea de que la maternidad no es el camino; es una parte metafórica para la mujer, hasta el punto que pienso que la ética del psicoanálisis no puede imponer realmente este ideal que está más del lado de la sustitución, incluso para el propio Freud [32] .

La «buena» madre llena su falta con un fetiche-niño; la «mala» madre devoradora lo llena con su figura aterradora-fóbica; de nuevo, dos modos de ocultar el vacío que es la subjetividad (femenina) [33] .

Pero esta descripción abre el espacio para una crítica habitual de los conceptos lacanianos de falo y castración, a saber, que implican un cortocircuito ahistórico: Lacan vincula directamente la limitación de la existencia humana como tal a una amenaza particular (la de la castración)

que se basa en una específica constelación patriarcal de género. La siguiente jugada normalmente consiste en librarse de la idea de castración –ese «ridículo» concepto freudiano– afirmando que la amenaza de castración es, en el mejor de los casos, solo una expresión local de la limitación global de la condición humana, limitación propia de la finitud humana, que se experimenta en toda una serie de límites (nuestra mortalidad, la existencia de otras personas que limitan nuestra libertad, y la necesidad de «elegir el sexo de cada uno»). Este movimiento de la castración a la ansiedad fundamentada en la finitud de la condición humana es, desde luego, la típica jugada existencialista-filosófica de «salvar» a Freud librándose del molesto tema de la castración y la envidia de pene («¿quién puede tomarse en serio esto hoy en día?»). El psicoanálisis se redime, y de este modo se transforma mágicamente en una respetable disciplina académica que se ocupa de cómo los sujetos humanos sufrientes superan las ansiedades de la finitud. De este modo resucita de nuevo el (tristemente) famoso consejo que Jung le dio a Freud cuando su barco se acercaba a la costa norteamericana en 1912 –que Freud debería abandonar o al menos limitar su énfasis sobre la sexualidad, para hacer más aceptable al psicoanálisis ante el *establishment* médico estadounidense.

¿Por qué, entonces, no es suficiente con subrayar que la «castración» es solo un ejemplo particular de la limitación general de la condición humana? O, por expresarlo de un modo ligeramente diferente, ¿cómo debería cortarse el vínculo entre la estructura simbólica universal y la economía corporal particular? El viejo reproche contra Lacan es que fusiona dos niveles, el de la supuesta estructura simbólica neutral-universal-formal, y la referencia de género-particular-corporal: es cierto, Lacan subraya que el falo no es el pene como un órgano, sino un significante, incluso un significante «puro»; de modo que, ¿por qué llamar a este significante «puro» un «falo»? No obstante, tal como estaba claro para Deleuze (y no solo para Lacan), el concepto de castración responde a una pregunta muy específica: ¿cómo se separa el proceso simbólico universal de sus raíces corpóreas? ¿Cómo *emerge* en su autonomía relativa? La «castración» designa el violento corte corporal que nos permite entrar en el dominio de lo incorpóreo. Y lo mismo vale para el tema de la finitud: la «castración» no es simplemente un caso local de la experiencia de finitud; el concepto de castración intenta responder a una pregunta más fundamental y «arqueo-trascendental», a saber, *¿cómo nos vivimos a nosotros mismos, como humanos, en cuanto*

marcados por la finitud? Este hecho no es obvio: Heidegger estaba en lo cierto al subrayar que solo los humanos existen en el modo del «ser-hacia-la-muerte». Desde luego, los animales son de algún modo «conscientes» de sus limitaciones, de su poder limitado, etc. –la liebre *sí* intenta escapar del zorro–. Y aun así, esto no es lo mismo que la finitud humana, que surge frente a la narcisista actitud de omnipotencia ilusoria en el niño (sin duda –solemos decir– para madurar debemos aceptar nuestras limitaciones). Lo que acecha tras esta actitud narcisista es, sin embargo, la pulsión de muerte freudiana, una suerte de tozudez «no-muerta» ya denunciada por Kant como un violento exceso ausente en los animales –y por eso, para Kant, solo los humanos necesitan educación a través de la disciplina–. La Ley simbólica no domestica ni regula la naturaleza, sino que, de hecho, se aplica a un exceso no-natural. O, mirando el mismo complejo desde otro lado: la indefensión del niño de la que habla Freud no es indefensión física, la incapacidad de satisfacer sus necesidades, sino una indefensión frente al enigma del deseo del Otro, una fascinación desamparada ante el exceso de goce del Otro, y la subsiguiente incapacidad de explicar su sentido en los términos que tiene a disposición.

¿Qué es la castración simbólica, con el falo como su significante? Deberíamos comenzar imaginando el falo como un significante. ¿Y qué significa? Gracias a los tradicionales rituales de investidura, conocemos aquellos objetos que no solo «simbolizan» el poder, sino que ponen al sujeto que los adquiere en la posición de poder *ejercer* el poder; si un rey sostiene el cetro y porta corona, sus palabras serán tomadas como las palabras de un rey. Tales insignias son externas, no son partes de mi naturaleza: las visto; las llevo para ejercer el poder. Y al ostentarlas, me «castran»: introducen una brecha entre lo que yo soy directamente y la función que ejerzo (por lo tanto, nunca estoy plenamente al nivel de mi función). Esto es lo que significa la famosa «castración simbólica»: no «castración en cuanto que es simbólica, en cuanto que solo es simbólicamente realizada» (en el sentido en que decimos que uno está «castrado simbólicamente» cuando es privado de algo), sino la castración que ocurre por el hecho mismo de estar inmerso en el orden simbólico, asumiendo un mandato simbólico. La castración es la brecha entre lo que yo soy inmediatamente y el mandato simbólico que me confiere esta «autoridad». En este sentido, lejos de ser lo opuesto al poder, es un sinónimo; es lo que me confiere poder. Y debe pensarse en el falo no como

el órgano que expresa inmediatamente la fuerza vital de mi ser, mi virilidad y demás, sino precisamente como una insignia, como una máscara que me pongo del mismo modo en que un rey o un juez se colocan su insignia –el falo es un «órgano sin cuerpo» que me coloco, que queda adherido a mi cuerpo, sin convertirse siquiera en una «parte orgánica», y destacando siempre como un suplemento incoherente, excesivo.

Pero el hecho sigue siendo que el concepto de «significante fálico» produce un cortocircuito entre la diferencia pura (la forma de significado previa al significado) y un elemento corporal contingente. ¿Cómo justificar esto? La clave de hecho está en que el cortocircuito es completamente contingente: para ser operativa, la diferencia pura debe adherirse a un elemento corporal contingente (la ausencia/presencia de pene). Este cortocircuito entre opuestos es el mismo que el orden racional del Estado, que solo adquiere plena existencia efectiva en el cuerpo contingente del monarca, que es transustanciado/*aufgehoben,* convertido en una «determinación reflexiva» de su opuesto. Deberíamos recordar aquí el fenómeno del miembro fantasma: la sensación de que un miembro u órgano amputado, como una mano, todavía está adherido al cuerpo y se mueve de manera coordinada con el resto del cuerpo. En contraste con el órgano fantasma (que sentimos incluso si ha sido amputado), el falo es el órgano que los hombres poseen efectivamente (como pene), pero no lo sienten como tal, siempre lo experimentan como perdido, amputado, separado.

¿Puede romperse esta identidad entre forma pura y elemento corporal contingente? ¿Puede el momento objetual contingente separarse de la forma simbólica de un significante puro? Esto, para Lacan, es precisamente lo que ocurre en lo que llama *separación,* la separación de un objeto del significante, que visibiliza la total contingencia de su vínculo.

Del significante fálico al *objet a*

El concepto de *point de capiton* sufrió muchas transformaciones en la obra posterior de Lacan, antes de encontrar su forma definitiva en el concepto de Significante-Amo. Esto, finalmente, nos lleva de vuelta a J.-A. Miller: en «Sutura», que en principio fue una intervención en el seminario de Jacques Lacan el 24 de febrero de 1965, elevó una palabra fortuita que aparece una sola vez en Lacan a un concepto que designaba la relación

entre la estructura significante y el sujeto del significante. El punto de partida implícito de Miller es la definición lacaniana del significante como aquello que «representa al sujeto para otro significante»: los significantes no están todos en el mismo nivel; puesto que ninguna estructura está completa; puesto que en una estructura siempre hay una falta, esta falta se llena, se remarca, incluso se sostiene, mediante un significante «reflexivo» que es el significante de la falta de significante. Identificando al sujeto con la falta, podemos decir entonces que el significante reflexivo de la falta representa al sujeto para los otros significantes. Si esto suena abstracto, recordemos numerosos ejemplos extraídos de la historia de la ciencia, desde el flogisto (un pseudoconcepto que solo desvelaba la ignorancia de los científicos del momento respecto a cómo viajaba realmente la luz), hasta el «modo asiático de producción» de Marx (que es una suerte de contenedor negativo: el único contenido de este concepto es «todos aquellos modos de producción que no encajan en la categorización marxiana estándar de los modos de producción»). Miller genera el concepto de sujeto sin ninguna referencia al nivel imaginario: este «sujeto del significante» no implica ninguna experiencia, consciencia, o cualesquiera otros predicados que asociamos habitualmente a la subjetividad [34] .

La operación básica de la sutura es, pues, que el 0 se cuenta como uno: la ausencia de una determinación se cuenta como una determinación positiva por sí misma, como en la clasificación que realiza Borges de los perros, que incluye como especie a todos los perros no incluidos en las especies anteriores. En otras palabras, la «parte sin parte» del género canino. Si bien todo esto es sabido, lo que suele quedar fuera de consideración es la homología formal (así como la diferencia sustancial) entre esta lógica reflexiva del Significante-Amo (el significante de la falta de significante, el significante que funciona como un soporte o relleno de la falta) y la lógica del *objet petit a,* que en varias ocasiones Lacan define como el relleno de una falta: un objeto cuyo estatuto es puramente virtual, sin consistencia positiva, solo una positivación de la falta en el orden simbólico. Algo se escapa del orden simbólico, y esta X se positiva como *objet a,* el *je ne sais quoi* que hace que yo desee determinada cosa o persona. Es demasiado fácil contrarrestar el círculo hermenéutico del Significado con referencia a la realidad externa de la voz (o algún otro medio material) en sí, haciendo hincapié en que la presencia de esta realidad externa es una condición a priori de cada re-presentación (todo hermeneuta apoyará plenamente este

punto, añadiendo solo que deberíamos repetir el mismo movimiento en la dirección opuesta y reconocer que cada presencia de este tipo siempre se nos presenta ya dentro de un determinado horizonte simbólico de comprensión, nunca en su facticidad virginal). La auténtica tarea consiste en ver cómo el Significado se corroe *desde dentro* a causa de un objeto éx-timo, un objeto inherente a él, un cuerpo extraño.

Sin embargo, este paralelismo formal entre el Significante-Amo y el *objet petit a* no debe engañarnos: si bien en ambos casos parece que estemos tratando con una entidad que llena la falta, lo que diferencia al *objet a* del Significante-Amo es que en el caso del primero la falta se redobla, es decir, el *objet a* es el resultado de la superposición de dos faltas, la falta en el Otro (el orden simbólico) y la falta en el objeto; en el campo visual, por ejemplo, el *objet a* es aquello que no podemos ver, nuestro punto ciego respecto a la fotografía. Cada una de las dos faltas puede operar independientemente de la otra: podemos tener la falta del significante, como cuando tenemos una rica experiencia para cuya descripción «faltan las palabras», o podemos tener la falta en lo visible para la que, de hecho, *sí hay* un significante, a saber: el Significante-Amo, el misterioso significante que parece recuperar la dimensión invisible del objeto. En eso reside la ilusión del Significante-Amo: que se une con el *objet a*, de modo que parece que el Otro/Amo del sujeto posee lo que le falta al sujeto. Esto es lo que Lacan llama alienación: la confrontación del sujeto con una figura del Otro que posee aquello que le falta al sujeto. En la separación, que sigue a la alienación, el *objet a* se separa también del Otro, del Significante-Amo; es decir, el sujeto descubre que el Otro tampoco tiene lo que le falta. El axioma que sigue Lacan es «no hay yo sin *a* »: siempre que emerge un Yo (función unaria, marca significante que representa al sujeto) le sigue una *a*, el sustituto de lo que se perdió en la significación de lo real [35] .

¿Es entonces el *objet a* el significado de S_1 , del Significante-Amo? Podría parecerlo, en la medida en que el Significante-Amo significa precisamente esa imponderable X que elude la serie de propiedades positivas significadas por la cadena de significantes «ordinarios» (S_2). Pero, en un examen más de cerca, vemos que la relación es exactamente la inversa: respecto a la división entre significante y significado, el *objet a* está del lado del significante, llena la falta en/del significante, mientras que el

Significante-Amo es el «punto de acolchado» entre el significante y el significado, el punto en el que el significante cae en el significado.

¿Cómo se divide entonces el Uno en Dos? Gilbert Ryle coqueteó en su día con la idea de que el único modo de acabar la interminable división de una entidad en partes cada vez más pequeñas sería alcanzar el punto de la «división última», el punto en el que el Uno ya no se divide en dos partes positivas, sino en *una parte y nada*. Para Lacan, esta nada se positiva como el *objet a*. Esta nada que suplementa a toda identidad positiva no debe confundirse con la diferencialidad constitutiva de toda identidad: la relación entre el Uno y el *objet a* no es de diferencialidad, sino de difracción, en su forma más elemental: el Uno (el objeto claramente perfilado) más su *teleiosis*, su borroso suplemento virtual, «más que uno pero menos que dos» [36] . Esta dos-idad, este redoblamiento de una entidad en sí misma y su *teleiosis*, la nada de su sombra objetual, precede a toda relación con el gran Otro (el orden simbólico) así como con un otro complementario (un opuesto polar: masculino y femenino, luz y oscuridad, izquierda y derecha). El *objet a* no es complementario respecto al Uno, sino que es su suplemento; un suplemento extraño que no hace «más que uno» al Uno al que está adherido, sino menos que Uno, corroyéndolo desde dentro; es un exceso que sustrae [37] .

Esta nada que se adhiere a toda entidad como su doble espectral es el grado cero de la negatividad y es, como tal, inaccesible para Hegel en cuanto presuposición no tematizada de todo su despliegue de lo negativo. Hegel formula la superposición de las dos faltas, la falta del sujeto y la falta de/en la sustancia misma (recordemos su famosa afirmación de que los secretos de los antiguos egipcios eran secretos también para los egipcios); sin embargo, no ve esta superposición (des-alienación) como separación, sino como una cancelación de la falta –por ejemplo, si mi distancia de Dios es la distancia de Dios respecto a sí mismo, entonces hay una reconciliación entre yo mismo y Dios–. En otras palabras, lo que Hegel no acierta a ver es el *objet a*, el objeto producido por la superposición de las dos faltas. Además, a causa de su incapacidad para pensar el *objet a*, Hegel no puede imaginar la repetición pura: la repetición pura se sostiene por la nada del *objet a* que acecha a todo Uno, pues el Uno se repite en el intento de recapturar su sombra.

Aunque el *objet a* sea la disfunción no-significante dentro de un edificio simbólico, solo puede imaginarse en el marco de la brecha que separa a una estructura formal de los elementos que llenan su espacio. Jacques-Alain Miller prolongó recientemente el análisis de esta brecha, reflexionando sobre el tema de la estructura y el cambio. Tomó la matriz lacaniana de los cuatro discursos –en los que, en un movimiento antihorario, cada uno de los cuatro términos (el sujeto, $; el Significante-Amo, S_1 ; la cadena de conocimiento, S_2 ; y el objeto, *a*) gradualmente ocupa los cuatro lugares en la estructura (agente, otro, verdad, producción)– y la consideró un caso ejemplar de los momentos en que

> algo permanece constante y, al mismo tiempo, algo cambia. ¿Qué permanece constante? Los lugares, las relaciones y las relaciones entre los lugares. Lo que cambia son los términos que ocupan estos lugares… Esto es lo que nos permite decir que precisamente en la estructura la transformación es una permutación; que hablar de permutación es el intento de hacer dinámica a la estructura y, diría, que es una cierta solución estructural para la articulación de lo uno y lo múltiple. Los lugares están fijados y, con la permutación de los términos, obtenemos las variantes [38] .

Esta diferencia entre lugares estructurales (fijos) y los términos (variables) que ocupan estos lugares, es crucial para romper la coagulación fetichista de un término con su lugar, y hacernos conscientes de hasta qué punto el aura que emana de un objeto depende no de las propiedades directas del objeto, sino del lugar que ocupa. El ejemplo clásico de esta dependencia del lugar es, desde luego, el conocido orinal de Marcel Duchamp, que se convirtió en objeto de arte al ser exhibido como tal. El logro de Duchamp no fue solo extender el alcance de lo que cuenta como una obra de arte (incluso un orinal), sino –como una condición formal de tal universalización– introducir la distinción entre un objeto y el lugar (estructural) que ocupa: lo que hace de un orinal una obra de arte no son sus propiedades inmanentes, sino el lugar que ocupa (en una galería de arte) –o, como Marx expresó hace tiempo respecto al fetichismo de la mercancía, la gente no trata a una persona como a un rey porque sea rey, es rey porque la gente le trata como tal– [39] . En la vida cotidiana somos víctimas de una especie de reificación: percibimos erróneamente una determinación puramente formal o estructural como una propiedad directa de un objeto. Esta es la razón de que podamos imaginar una provocación bastante justificada en una exposición de Duchamp: un espectador comienza a orinar

en el orinal; cuando los visitantes escandalizados le recuerdan que es una galería de arte, y no un baño, él replica: «No, tú no lo has entendido: cuando entro en el espacio del objeto de arte, mi actividad también se convirtió en una práctica artística; lo que hice no fue una desublimación vulgar, me limité a llenar el espacio sublime del arte con un nuevo contenido…». Esta lógica se llevó al extremo en la película *Being There (Bienvenido, Mr. Chance)* de Hal Ashby (basada en la novela corta de Jerzy Koziński) en la que Peter Sellers interpreta al jardinero del presidente, autista y socialmente aislado. Cuando el presidente muere inesperadamente, se confía erróneamente en Sellers como el sabio confidente del presidente. Sus ingenuos consejos sobre cómo cultivar un jardín son interpretados como profundas y crípticas ideas acerca de cómo dirigir las relaciones internacionales, simplemente porque él «está ahí» (se encuentra en el lugar equivocado, como Roger O. Thornhill, que es confundido con el inexistente George Kaplan al comienzo del filme de Hitchcock *North by Northwest [Con la muerte en los talones]*) [40] .

Esta frontera puramente formal entre la vida cotidiana, en la que manipulamos los objetos, y la posición estética, en la que suspendemos el uso funcional de los objetos, también puede registrarse de maneras no artísticas. Recordemos *chindogu,* el movimiento popular japonés de hace una década o más, dedicado a inventar objetos que son inútiles en su propia hiperfuncionalidad (gafas con pequeños parabrisas que le permiten a uno ver claramente mientras camina bajo la lluvia; o un lápiz de labios lleno de mantequilla, que me permite extender la mantequilla sobre una rebanada de pan sin un cuchillo); a través de este procedimiento, que es una suerte de contraparte tecnológica a la sobreidentificación ideológica, nuestra inmersión en la tecnología se convierte en un medio para liberarnos de sus garras. Aunque el cambio de actitud respecto al cuerpo desnudo –que pasa de ser una respuesta sexual a ser estética– a menudo se toma como modelo de tal liberación, no deberíamos olvidar la lección fundamental del psicoanálisis: la propia sexualidad surge de una liberación similar; la liberación de la funcionalidad procreadora del emparejamiento. La sexualidad como tal acaece solo cuando el proceso de apareamiento es extraído de su meta procreadora y postulado como un fin-en-sí-mismo, atrapado en el círculo vicioso de insistencia repetitiva que nunca podrá ser plenamente satisfecha [41] .

Esta diferencia entre el término y el lugar que ocupa abre la posibilidad (la *necesidad* estructural más bien) de un lugar vacío que carece de elemento alguno que lo llene; para que este lugar aparezca, debe ser «marcado» como vacío. En otras palabras: dentro de él se median forma y contenido. Este lugar no está sencillamente vacío o sin contenido, el vacío *es* su contenido (o, por expresarlo en la jerga estructuralista, la propia ausencia –de contenido– está presente en él). Obtenemos entonces dos vacíos: el vacío directo presimbólico y el vacío marcado como tal dentro del espacio simbólico; o, en términos musicales, obtenemos dos silencios, el silencio directo y el silencio marcado, un silencio oído como tal: el «sonido del silencio». En los viejos días del *jukebox*, algunos restaurantes ofrecían una sencilla solución para aquellos invitados que preferían el silencio a la música ruidosa: la máquina contendría un disco sin grabación alguna, con la duración de una canción normal, de modo que el cliente que quería algo de paz solo tenía que introducir las monedas necesarias y elegir el disco silencioso; un agradable mecanismo estructural para «marcar» el silencio como presente: después de que el disco vacío fuera seleccionado, no solo dejaba de sonar música, sino que en cierto modo *sonaba el silencio mismo.*

Pero esta diferencia entre lugar y contenido, ¿no resulta demasiado formalista? ¿No deberíamos, como hegelianos, dar un paso ulterior hacia la plena superposición dialéctica de forma y contenido? Aquí tenemos la concisa descripción de Miller acerca de esta superposición, respecto a lo que podríamos llamar el hegelianismo de Lévi-Strauss (irónicamente, desde luego, dada su oposición a la dialéctica):

> Es cuestión de una lógica, una lógica del detalle; es cuestión de asumir algunos detalles. Lévi-Strauss ya lo había dicho, hace tiempo: fue la superioridad del estructuralismo sobre el formalismo. Lo dijo en una introducción a Vladímir Propp, que había propuesto una formalización de los cuentos de hadas. Dijo: para el formalista hay una forma, y los detalles son como un material amorfo que no tiene importancia; para un estructuralista, por el contrario, no hay distinción entre materia y forma, y la estructura se encuentra en las cosas mismas, de modo que todo cuenta; uno no puede estar satisfecho con una fórmula abstracta [42] .

Aquí estamos tratando la paradoja auténticamente dialéctica de *un objeto que solo «es» su estructura formal,* una paradoja que ofrece una solución al problema del cambio estructural más fuerte que la permutación de términos dentro de un conjunto fijo de lugares: las permutaciones llegan a un final cuando un elemento interviene, un elemento *cuya emergencia (o desaparición) cambia la estructura misma.* Este es el lacaniano *objet a:* un

elemento al que está vinculada –puesto que su estatuto es completamente no-sustancial– la (matriz) forma(l) misma, como su cordón umbilical. Y en el nivel (más bien abstracto) de la dinámica social, ese elemento es lo que Badiou llama la «torsión sintomal» del edificio social, su rancieriana «parte sin parte»: este elemento no puede simplemente someterse a la permutación y hacer que ocupe lugares diferentes dentro del mismo edificio formal; el cambio en su posición necesariamente trae consigo una transformación radical de todo el edificio. Uno solo puede hablar de la «parte sin parte» dentro del marco de la sutura.

Esto nos lleva, finalmente, al aspecto más especulativo del concepto de sutura: la diferencia puramente formal entre un elemento y su lugar funciona como una *diferencia pura* que ya no es una diferencia entre dos entidades positivas; y como ya hemos visto, esta diferencia pura es la condición de la diferencialidad simbólica. La paradoja es por lo tanto que lo que sutura un campo no es una característica unificadora, sino la diferencia pura. ¿Cómo ocurre esto?

El silencio de Sibelius

Un aspecto de la diferencia entre modernismo y posmodernismo (no solo en música) es que el modernismo implica una lógica de prohibición y/o limitación; ¿qué es la dodecafonía sino un conjunto de limitaciones y prohibiciones armónicas autoimpuestas? La paradoja, ya señalada por Adorno, es que la liberación de las cadenas de la tonalidad adopta la forma de un conjunto autoimpuesto de limitaciones y prohibiciones que exigen una estricta disciplina. El posmodernismo, por el contrario, representa un retorno masivo a la posición de «todo está permitido». ¿Pero por qué? Nuestra consciencia de que la Cosa auténtica está irrevocablemente perdida, de que ninguna relación sustancial con ella es posible, genera una actitud lúdica en la que las viejas formas pueden recuperarse en la forma del pastiche, privadas de su contenido sustancial. En este sentido, ¿no fue Stravinski (en oposición a Schönberg) el primer compositor posmoderno, jugando libremente con todos los estilos heredados? [43] .

Si la pareja Schönberg-Stravinski ejemplifica la oposición de modernidad y posmodernidad, ¿quién representa entonces la desaparecida tercera opción, la de un tradicionalismo persistente? La respuesta es la tercera S,

Sibelius, tan completamente despreciado por Adorno; no el viejo Sibelius, sino el Sibelius que ya se había distanciado de la influencia de Tchaikovski; el Sibelius de la cuarta sinfonía. Aquí uno se encuentra el concepto de «sustancia» (verse inmerso en la sustancia étnica del ser propio) en su forma más radical, más allá de cualquier simplón nacionalismo romántico tardío. En este punto deberíamos contraponer a Sibelius y Mahler, y en particular, los dos movimientos similares de sus sinfonías: el conocido *Adagietto* de Mahler, de su quinta sinfonía, y lo que probablemente sea el gran logro de Sibelius, el tercer movimiento *(Il tempo largo)* de su cuarta sinfonía. A pesar de la chocante similaridad, uno puede sentir aquí la fractura brevemente expresada en el famoso diálogo entre los dos compositores, que tuvo lugar durante la visita de Mahler a Helsinki: Mahler subrayó que una sinfonía debe abarcar todo el mundo, mientras que Sibelius defendió la cautela y la restricción [44] .

La prueba de la integridad artística de Sibelius, la prueba de que su caso no es directamente el de un falso conservador, radica en su *fracaso final:* su silencio a partir de mediados de la década de 1920 en adelante, cuando, durante treinta años, no compuso prácticamente nada [45] . ¿En qué punto exacto de su desarrollo Sibelius decidió permanecer en silencio? En el momento en que el paralaje que proporcionaba la tensión esencial de su obra colapsó, cuando se disolvió la distancia entre las dos líneas de su música: sinfónica y narrativa. Sus últimas dos composiciones importantes son la séptima sinfonía y el poema tonal *Tapiola* (que, como a menudo se ha señalado, es al bosque lo que *La mer* de Debussy es al mar), y su característica crucial es su similaridad (ambas son de aproximadamente la misma duración, en un largo movimiento subdividido internamente, pero profundamente interconectado), como si Sibelius se acercara al mismo punto ideal e imposible de encuentro desde dos direcciones diferentes. Esta composición imposible/ideal de Sibelius es aquella que podría «asumir» la tensión entre «música absoluta» (sinfonías) y «música programática» (poemas tonales), entre música como representación (retrato, evocación…) de un «contenido» determinado, y la música como expresión directa de un contenido espiritual por medio de su articulación formal, entre la riqueza de la experiencia personal (de la naturaleza) y el vacío de la subjetividad. (*Tapiola* internaliza la experiencia del bosque en un viaje interior puramente espiritual, «abstracto», mientras que la séptima sinfonía se queda

imperceptiblemente cerca de ser un poema tonal.) Esta síntesis, desde luego, es imposible a priori, el fracaso es estructural, y Sibelius, para conservar su integridad artística, tuvo que quedar en silencio. Pero la *diferencia* entre música absoluta y programática, entre sinfonía y poema tonal, se hace más palpable que nunca precisamente en función de esta proximidad y similaridad sorprendentes: la última sinfonía expresa un estado de tranquilidad y satisfacción interior, la paz de una batalla finalmente ganada, la afirmación de la Vida (no sorprende que a menudo se asemeje a la quinta sinfonía), mientras que *Tapiola* –lejos de caer en la trampa romántica de una inmersión en el flujo sanador de la Naturaleza– expresa la intranquilidad y el horror ante el poder de la naturaleza, el vano intento del hombre por resistir al poder de la naturaleza, y su postrera derrota. El resultado final del ciclo de sinfonías es por lo tanto afirmación y reconciliación, y el resultado de los poemas tonales es el fracaso y la pérdida, sin ninguna mediación posible entre estos dos polos.

El tercer movimiento de la cuarta sinfonía de Sibelius ejemplifica esta intensa relación respecto a la «materia» musical: es una especie de contraparte musical a las estatuas de Rodin (o incluso del último Miguel Ángel) en las que la forma del cuerpo, con un extenuante esfuerzo, emprende la dolorosa tarea de emerger a partir de la inerte cautividad de la piedra, sin librarse nunca del opresivo peso de la inercia material. El gran esfuerzo de este movimiento tiene por objetivo dar nacimiento al motivo melódico central (línea melódica), que ocurre solo un par de veces hacia el final del movimiento. Este procedimiento ofrece el mayor contraste posible respecto al clasicismo vienés, en el que se expresa directamente el motivo (o la línea melódica) principal (en el famoso tercer movimiento de la mozartiana *Gran Partita*, la línea melódica literalmente «surge desde arriba», «desde el cielo», libre de todo peso material).

Si vamos incluso más atrás en el tiempo, entramos en un periodo en el que no había melodía en el estricto sentido del término. Tomemos una pieza popular barroca, como el *Canon* de Pachelbel: hoy en día, las primeras notas se perciben automáticamente como acompañamiento, de modo que esperamos al momento en que surja la melodía como tal; puesto que no escuchamos ninguna melodía sino una variación polifónica cada vez más intrincada de (lo que percibimos como) el acompañamiento premelódico, de algún modo nos sentimos «decepcionados». ¿De dónde viene este horizonte de expectativa, que sostiene esa sensación que tenemos de que falta la

auténtica melodía? El momento del nacimiento de la auténtica melodía es, desde luego, la irrupción del clasicismo vienés; es suficiente con recordar de nuevo el tercer movimiento de la serenata de la *Gran Partita:* después de las primeras notas, cuyo estatuto es incierto (*hoy* las percibimos como un acompañamiento que prepara el camino para la melodía en sí, mientras que en su propio tiempo probablemente hubiera cierta incertidumbre respecto a su estatuto, pues entonces probablemente se percibiera ya como la línea melódica principal), la melodía como tal entra como «desde arriba», desde las «alturas celestiales». ¿Y dónde acaba la melodía como tal? La respuesta también está clara: en el último Beethoven (especialmente en sus últimas sonatas de piano), en el Romanticismo como tal, cuyo auténtico logro reside precisamente en hacer la melodía «imposible», marcándola con una barra de imposibilidad (el florecimiento de las «bellas melodías románticas» no es sino el anverso *kitsch* de su imposibilidad fundamental). De modo que tenemos un fenómeno aparentemente universal (la melodía) que, no obstante, es constreñido «como tal», se limita a un periodo histórico definido. Lo que podría ser el logro definitivo del expresionismo romántico tardío es precisamente el concepto de línea melódica, la idea del motivo principal como algo que debe ser «forjado de dentro afuera», esculpido, extraído de la inercia del material vocal por medio de un arduo trabajo: lejos de funcionar como el punto de partida de una serie de variaciones que forman entonces la parte principal de la pieza, el motivo musical principal resulta de la dolorosa elaboración de la materia musical que conforma el cuerpo principal de la pieza. Quizá esta intensa relación respecto a la inercia de la materia o sustancia es lo que une a Sibelius y Tarkovski, para los que la tierra, en su naturaleza inerte y húmeda, no se opone a la espiritualidad, sino que es su soporte.

A este respecto, el tercer movimiento de la cuarta sinfonía de Sibelius debe contrastarse con su cuarto movimiento final. Cada uno de ellos representa un modo específico de fracaso. Como acabamos de ver, el tercer movimiento despliega un doloroso esfuerzo por extraer la melodía principal, un esfuerzo que por dos veces se queda muy cerca de tener éxito, pero finalmente fracasa: «lo que equivaldría al tema principal… en la medida en que el movimiento evoluciona, dos veces intenta alcanzar el estatuto de una melodía plenamente formada, pero se retira cada vez, primero cuando es disuadido por el retorno del motivo de apertura, después cuando es aplastado por el metal» [46] . Este fracaso, este bloqueo

inherente que evitaba la afirmación definitiva de la melodía, debe haber sido especialmente difícil de mantener para Sibelius, que por lo demás es conocido por su capacidad de construir lentamente la tensión y después liberarla con la emergencia final del motivo melódico completo; basta con recordar los finales triunfantes de su segunda y quinta sinfonía.

El cuarto movimiento fracasa de un modo mucho más perturbador:

> La primera parte del *finale* parece estar a punto de desplegar generosidades melódicas e impulsivas, como si estuviera a punto de cumplirse el principio de apilar fraseos más largos y más flexibles a lo largo de los núcleos temáticos. Pero no acaba siendo así: pronto comienza un perturbador proceso de desintegración que, hacia el final, se ha hecho total e irreconciliable. Las últimas páginas mueren en una especie de nada resignada, con la figura, tres veces repetida, de un *solo* de oboe que resuena como una especie de criatura mítica que profiriera un aullido de infinita soledad en los helados páramos del espíritu… [47] .

La última parte de este comentario no es solo un poco rara, pseudopoética, sino *stricto sensu* falsa: lo que efectivamente ocurre en la última parte del final de la cuarta de Sibelius es algo mucho más sorprendentemente que la típica representación expresionista del grito individual, completamente aislado en medio de un páramo vacío, sin nadie para oírlo. Más bien somos testigos de una suerte de cáncer o virus musical que desencadena la descomposición progresiva del tejido musical mismo; como si la base misma, la «materia» de la realidad (musical) perdiera su consistencia; como si, por utilizar otra metáfora poética, el mundo en que vivimos estuviera perdiendo gradualmente su color, su profundidad, su forma definida, su consistencia ontológica más esencial.

Lo que ocurre en el último movimiento de la cuarta sinfonía de Sibelius es por lo tanto algo homólogo a la escena hacia el final de *Nivel 13* (también *El piso 13*), de Josef Rusnaki (*The Thirteenth Floor,* 1999), cuando Hall, el protagonista de la película, conduce hasta un lugar al que nunca se habría planteado ir; llegado a cierto punto del viaje, detiene el coche tras comprobar que todo el paisaje ha sido reemplazado por una malla tridimensional vacía. Se ha acercado al límite de nuestro mundo, el dominio en que nuestra densa realidad se disuelve en coordenadas digitales abstractas, y finalmente capta la verdad: que la ciudad de Los Ángeles de los años noventa –su mundo– es una simulación.

De modo que, en vez de dedicarse, como el tercer movimiento, a una lucha por arrancar la melodía, el cuarto movimiento comienza como si todo estuviera bien, como si el punto de partida melódico ya estuviera a nuestra

disposición y el pleno despliegue orgánico de su potencial fuera una promesa; lo que ocurre es que el material no resiste nuestro esfuerzo de modelarlo adecuadamente (como en el tercer movimiento) –más bien se desintegra directamente, se escapa perdiendo gradualmente su sustancia material, convirtiéndose en un vacío–. Podemos hacer lo que queramos con él, el problema es que la materia sobre la que trabajamos poco a poco implosiona, colapsa, sencillamente se esfuma. ¿No es esta tensión entre el tercer y cuarto movimiento de la cuarta sinfonía comparable a la tensión entre *Vértigo* y *Psicosis* ? [48] . Es la diferencia entre lo humano y lo inhumano, o más bien lo posthumano: mientras que el tercer movimiento expresa la dimensión humana en su forma más melancólica, el cuarto movimiento se desplaza a una dimensión más allá, en la que un enloquecido juego posthumano coincide con la destitución subjetiva.

La diferencia pura

Deleuze a menudo ofrece varias perspectivas de cómo, al devenir posthumanos, deberíamos aprender a practicar «la percepción tal como era antes de los hombres (o después)… liberada de sus coordenadas humanas» [49] : aquellos que apoyan plenamente el nietzscheano «retorno de lo mismo» son lo suficientemente fuertes como para sostener una visión del «caos iridiscente de un mundo previo al hombre» [50] . Aunque Deleuze recurre abiertamente al lenguaje kantiano, hablando del acceso directo a «cosas (del modo en que son) en sí mismas», su idea es precisamente que deberíamos sustraer de su contexto kantiano la oposición entre fenómenos y cosas en sí mismas, entre lo fenoménico y lo nouménico, donde los noúmenos son cosas trascendentes que por siempre escapan a nuestro alcance. Aquellas a las que Deleuze se refiere como «cosas en sí mismas» son en cierto modo *incluso más fenoménicas* que nuestra realidad fenoménica compartida: son el fenómeno imposible, el fenómeno excluido de nuestra realidad simbólicamente constituida. La brecha que nos separa de los noúmenos no es principalmente epistemológica, sino ético-práctica y libidinal: no hay «realidad auténtica» detrás o debajo de los fenómenos; los noúmenos son cosas fenoménicas que son «demasiado fuertes», demasiado intensas o intensivas para nuestro aparato perceptivo, en la medida en que está afinado para la realidad constituida. En este punto el fracaso

epistemológico es un efecto secundario del terror libidinal, su lógica subyacente es una inversión del «¡Tú puedes, porque debes!» de Kant: «¡No puedes (conocer los noúmenos), porque no debes!». Pensemos en alguien que es forzado a ser testigo de terroríficos actos de tortura: en cierto modo, la monstruosidad de lo que ve haría de esta una experiencia del imposible-real nouménico que desintegra las coordenadas de nuestra realidad común. (Lo mismo es aplicable al hecho de ser testigos de una intensa actividad sexual.)

En este sentido, si en un campo de concentración descubriéramos imágenes grabadas de los *Muselmänner,* que mostraran escenas de su vida diaria y cómo eran sistemáticamente maltratados y privados de toda dignidad, habríamos «visto demasiado», habríamos entrado en un territorio prohibido, que debería haber permanecido oculto. ¿No es este un ejemplo de intensidad que aumenta hasta tal punto que socava o hace estallar las coordenadas trascendentales del mundo en el que acaece? Esto, quizá, es lo que falta en el concepto de Badiou de la intensidad como característica de todas las entidades que pertenecen a un mundo: participan de este mundo con más o menos intensidad, hasta el mínimo de la «parte sin parte», del elemento que es formalmente parte de un mundo, pero es privado de toda participación intensa en él [51] . ¿Y qué ocurre sin embargo con la idea de *intensidad excesiva* ? Tal intensidad hace estallar un mundo, pero no desde fuera como una simple catástrofe externa; lo hace estallar desde dentro, sobrecargando su intensidad inherente o constitutiva. (Por ejemplo, una comunidad puede desintegrarse cuando sus gobernantes toman demasiado literalmente la omnipotencia de su papel social, y se dedican a la aniquilación homicida de los sujetos/súbditos.)

Esto es lo que hace tan insoportable ser testigos de los últimos momentos de vida de personas que saben que están a punto de morir y, en este sentido, son ya muertos vivientes. De nuevo, imaginemos que descubriéramos intacta, entre las ruinas de las Torres Gemelas, una cámara de video de uno de los aviones, que contuviera grabaciones de lo que ocurrió entre los pasajeros momentos antes de que el avión se estrellara en una de las torres [52] . En todos estos casos efectivamente veríamos las cosas tal como son «en sí mismas», fuera de las coordenadas humanas, fuera de nuestra realidad humana; veríamos el mundo con ojos inhumanos. Deberíamos colocar en este contexto la famosa afirmación de Claude Lanzmann de que,

si por casualidad diera él con algún metraje documental que retratara el asesinato de judíos en Auschwitz, lo destruiría inmediatamente; esta es la iconoclastia judía en su forma más pura, la prohibición de mostrar imágenes de lo Real sin filtrar. La lección que debemos aprender aquí es profundamente hegeliana: la diferencia entre lo fenoménico y lo nouménico debe reflejarse o ser transportada de vuelta a lo fenoménico, como la división entre el fenómeno normal «gentrificado» y el fenómeno «imposible».

El universo de Robert Altman, cuya mejor ejemplificación se halla en su obra maestra, *Short Cuts* (*Vidas cruzadas*, 1993), es efectivamente una obra compuesta de encuentros contingentes de todo tipo, un universo en el que diversas series de elementos se comunican y resuenan en el nivel de lo que el propio Altman refiere como «realidad subliminal» (shocks mecánicos sin sentido, encuentros e intensidades impersonales que preceden al nivel del significado social). Debería evitarse la tentación de reducir a Altman a la condición de poeta de la alienación norteamericana que retrata la silenciosa desesperación de la vida cotidiana: hay otro Altman, para el que el foco de atención es la apertura de uno mismo a los gozosos encuentros aleatorios. Del mismo modo en que Deleuze y Guattari interpretan la ausencia de un Centro trascendente en Kafka, inaccesible y huidizo (Castillo, Tribunal, Dios), como la presencia de múltiples pasajes y transformaciones, es tentador interpretar la «desesperación y ansiedad» altmaniana como el engañoso anverso de una inmersión más afirmativa en la multitud de intensidades subliminales. De hecho, la diferencia es aquella entre humano e inhumano: la historia entendida como desesperación y alienación es la historia reducida a sus coordenadas humanas, mientras que la historia misma se muestra como un juego de encuentros contingentes de todo tipo cuando se la libera de dichas coordenadas y se la concibe como parte del «caos iridiscente de un mundo previo al hombre».

Este «caos iridiscente» es la Vida pura como flujo de la creatividad virtual, el flujo en el que la sustancia de Spinoza como *causa sui* se superpone con la autopostulación fichteana del Yo puro absoluto: «El concepto se postula a sí mismo en la misma medida en que es creado. Lo que depende de una actividad libre creativa también es lo que, independiente y necesariamente, se postula a sí mismo en sí mismo: la volunta más subjetiva será la más objetiva» [53] . Consiguientemente, la definición más sucinta de la filosofía tardía de Deleuze sería que equivale a

un «spinozismo fichteanizado» –y deberíamos tener en cuenta que Fichte fue (o se percibía como) el antispinozista absoluto–. El acto puramente virtual y autorreferencial de creación se mueve a velocidad infinita, puesto que no necesita ninguna externalidad en/a través de la cual mediar su movimiento de autopostulación: «La velocidad infinita por lo tanto describe un movimiento que no tiene ya nada que ver con el movimiento real, un "movimiento" puramente virtual que siempre ha alcanzado ya su destino, cuyo moverse es en sí su propio destino» [54] . Esta es la razón de que Deleuze insista en que el deseo no tiene objeto (cuya ausencia desencadenaría y sostendría su movimiento): el deseo mismo es «un "movimiento" puramente virtual que siempre ha alcanzado su destino, cuyo moverse es su propio destino». Este es también el impulso de la lectura deleuziana del masoquismo y el amor cortés –en ambos casos, lo que está en juego no es la lógica del sacrificio, sino más bien el modo de sostener el deseo–. Según la lectura habitual del masoquismo, el masoquista, como cualquier otro, también está buscando el placer; su problema es que, a causa de su superego internalizado, debe acceder al placer con dolor para apaciguar la agencia opresiva que encuentra intolerable el placer. Para Deleuze, por el contrario, el masoquista elige el dolor para

> disolver el pseudovínculo del deseo con el placer como su medida extrínseca. El placer de ningún modo es algo que solo pueda alcanzarse por medio del desvío del dolor, sino aquello que debe ser diferido al máximo, puesto que es algo que interrumpe el proceso continuo del deseo positivo. Hay una alegría inmanente del deseo, como si el deseo se llenara consigo mismo y sus contemplaciones, y que no implica ninguna falta, ninguna imposibilidad [55] .

Y ocurre lo mismo con el amor cortés: la postergación eterna de su propia realización no obedece a una ley de la falta o a un ideal de trascendencia: aquí también señala un deseo que no carece de nada, puesto que encuentra su satisfacción en sí mismo, en su propia inmanencia; todo placer ya es, por el contrario, una re-territorialización del libre flujo del deseo [56] . Ahí reside la ironía definitiva de la crítica deleuziana de Hegel: cuando, contra Hegel, Deleuze afirma que la creación «es inmediatamente creativa; no hay sujeto de la creación, trascendente o negador, que necesitara tiempo para devenir consciente de sí mismo, o de otro modo ponerse al día consigo mismo», le imputa por ello a Hegel una sustancialización-reificación que nunca estuvo ahí, y de este modo oculta precisamente esa dimensión en Hegel que está más próxima al propio Deleuze [57] . Hegel insiste repetidas

veces en que el Espíritu es «un producto de sí mismo»: no es un Sujeto preexistente que interviene en la objetividad, asumiéndola-mediándola, sino el resultado de su propio movimiento, es decir, pura procesualidad. Como tal, no necesita tiempo para «ponerse al día consigo mismo», sino simplemente para generarse [58] .

El segundo reproche de Deleuze a Hegel es el anverso de esta primera malinterpretación: «si, para Hegel, cualquier "cosa [dada] difiere consigo misma porque difiere en primer lugar con todo lo que ella no es", es decir, con todos los objetos con los que se relaciona, el Bergson de Deleuze afirma que una "cosa difiere primero consigo misma, inmediatamente", en virtud de la "eterna fuerza explosiva" que lleva dentro de sí» [59] . De haber un hombre de paja paradigmático, sería el Hegel de Deleuze: ¿no es la idea básica de Hegel precisamente que toda oposición externa se fundamenta en la inmanente autooposición de la cosa, que toda diferencia externa implica la autodiferencia? Un ser finito difiere de otras cosas (finitas) porque ya no es idéntico consigo mismo.

Cuando Deleuze habla de un proceso que crea y contempla todo en un único movimiento, conscientemente está evocando la fórmula de la intuición intelectual, una prerrogativa exclusiva de Dios. Deleuze sigue un programa precrítico, defendiendo apasionadamente el «realismo» metafísico de Spinoza y Leibniz (la comprensión directa del núcleo de las cosas en sí mismas) contra la acotación «crítica» kantiana de nuestro conocimiento al ámbito de las representaciones fenoménicas. No obstante, la respuesta hegeliana a esto sería la siguiente: ¿qué ocurre si la distancia de la re-presentación, la distancia que hace a la Cosa inaccesible para nosotros, se inscribiera en el corazón de la Cosa misma, de modo que la propia brecha que nos separa de la Cosa nos incluyera en esta? Ahí está el núcleo de la cristología hegeliana, en la que nuestra alienación de Dios coincide con la alienación de Dios respecto a sí mismo. Deleuze dice que las proposiciones no describen cosas, sino que son la realización verbal de esas cosas, esto es, esas cosas mismas en su modo verbal; ¿no afirmaría Hegel, del mismo modo, que nuestra re-presentación de Dios es Dios mismo en el modo de la representación, que nuestra errónea percepción de Dios es Dios mismo en una modalidad errónea? [60] .

El caso más ejemplar de este proceso creativo es el *arte* que «permite una liberación-expresión absoluta y genuinamente transformadora,

precisamente porque lo que libera no *es* sino la liberación misma, el movimiento de pura espiritualización o desmaterialización» [61] : lo que debe liberarse en última instancia es la liberación misma, el movimiento de «desterritorialización» de todas las entidades efectivamente reales. Este movimiento de autorrelación es crucial; y en la misma línea, lo que el deseo desea no es un objeto determinado, sino la afirmación incondicional del desear mismo (o, tal como lo expresa Nietzsche, la voluntad en su forma más radical es la propia voluntad de querer). Otro nombre para este proceso es *individualización,* como «una relación concebida como un "entre" *[between]* absoluto o puro, un entre entendido como plenamente independiente o externo a sus términos; y por lo tanto un *entre* que sencillamente podría describirse como "entre" nada en absoluto» [62] .

El estatuto de este «entre absoluto» es el del *antagonismo* puro. Su estructura la describió Lacan al respecto de la diferencia sexual, que, como diferencia, precede a los dos términos entre los cuales es diferencia: la idea detrás de las «fórmulas de la sexuación» de Lacan es que tanto la posición masculina como la femenina son modos de evitar el punto muerto de la diferencia como tal. Esta es la razón de que la afirmación de Lacan de que la diferencia sexual es «imposible-real» es estrictamente sinónima de su afirmación de que «no hay relación sexual». La diferencia sexual no es para Lacan un conjunto firme de oposiciones simbólicas «estáticas» e inclusiones o exclusiones (la normatividad heterosexual que relega a la homosexualidad y otras «perversiones» a algún papel secundario), sino el nombre de un punto muerto, un trauma, una pregunta abierta, algo que *resiste* todo intento de simbolizarlo. Toda traducción de la diferencia sexual en un conjunto de oposición(es) de lo simbólico está destinado a fracasar, y es esta misma «imposibilidad» la que abre el espacio a la lucha por la hegemonía sobre lo que significará «diferencia sexual». Lo mismo vale para la diferencia política (lucha de clases): la diferencia entre izquierda y derecha no es solo la diferencia entre dos términos dentro de un campo compartido, es «Real» puesto que no es posible una descripción neutral de la misma. La diferencia entre izquierda y derecha aparece de manera diferente si se percibe desde la izquierda o desde la derecha: para la primera, señala el antagonismo que atraviesa todo el campo social (antagonismo ocultado por la derecha), mientras que la derecha se percibe a sí misma como una fuerza de moderación, estabilidad social y unidad

orgánica, reduciendo a la izquierda a la posición de un intruso que perturba la estabilidad orgánica del cuerpo social; para la derecha, la izquierda es, en cuanto tal, «extrema». En este sentido, la diferencia sexual (o política) es el «precursor oscuro», nunca presente, solo como una «pseudocausa» puramente virtual, la X que siempre (constitutivamente) «carece de un lugar propio» (todas sus realizaciones efectivas la desplazan siempre) y, como tal, distribuye las dos series reales (masculino y femenino en la sexualidad, derecha e izquierda en política). En este sentido, Lacan defiende un concepto no-relacional del falo: el significante fálico «encuentra la sexualidad en su totalidad como un sistema o estructura»: es en relación al objeto fálico

> que la variedad de términos y la variación de relaciones diferenciales son determinadas en cada caso… Los lugares *relativos* de los términos en la estructura dependen en primer lugar del lugar *absoluto* de cada uno, en cada momento, en relación con el objeto = x que siempre está circulando, siempre está desplazado en relación consigo mismo… Distribuyendo las diferencias a través de toda la estructura, haciendo que varíen las relaciones diferenciales con sus desplazamientos, el objeto = x constituye el elemento diferenciador de la diferencia misma [63] .

Aquí, no obstante, deberíamos tener el cuidado de evitar la misma trampa que nos aguarda en la noción deleuziana de «pasado puro»: este elemento fijo que redistribuye los elementos como su «causa ausente», es un elemento puramente virtual que está presente solo en sus efectos, y es, como tal, retroactivamente postulado (pre-su-puesto) por sus efectos; no tiene existencia independiente y sustancial previa a este proceso [64] . Para Lacan, *la repetición precede a la represión* a causa de este estatuto «minimalista» –puramente formal e insustancial– de lo Real, o como escribía sucintamente Deleuze: «No repetimos porque reprimamos, reprimimos porque repetimos» [65] . No se trata de que en primer lugar reprimamos algún contenido traumático, y que después, puesto que somos incapaces de recordarlo y de aclarar por tanto nuestra relación con él, este contenido continúe acosándonos, repitiéndose de formas encubiertas. Si lo Real es una diferencia mínima, entonces la repetición (que estabiliza esta diferencia) es primordial; la primacía de la represión surge con la «reificación» de lo Real en una Cosa que resiste la simbolización –solo entonces se hace aparente que lo Real excluido o reprimido insiste y se

repite–. Lo Real no es más que la brecha que separa una cosa de sí misma, la brecha de la repetición [66] .

La «diferencia pura» deleuziana, si podemos expresarlo de un modo tautológico, es en esencia la diferencia puramente virtual de una entidad que se repite a sí misma como totalmente idéntica respecto a sus propiedades reales: «hay significativas diferencias en las intensidades virtuales expresadas en nuestras sensaciones reales. Estas diferencias no se corresponden con diferencias reconocibles reales. Que el tono de rosa haya cambiado de un modo identificable no es de la máxima importancia. Sí lo es que el cambio sea un signo de una re-ordenación de una infinitud de otras relaciones reales y virtuales» [67] . ¿No se produce una diferencia pura como esta en la repetición de la misma línea melódica en la *Humoreske* de Robert Schumann? Esta composición debe interpretarse destacándola sobre el fondo de la pérdida gradual de la voz en las composiciones de Schumann: no es una simple pieza pianística, sino una canción sin línea vocal, con la línea vocal reducida al silencio, de modo que lo que escuchamos en realidad es el acompañamiento del piano. Este es el modo en que debería interpretarse la famosa «voz interior» *(innere Stimme)* añadida por Schumann (en la partitura) como una tercera línea entre las dos líneas del piano, la superior y la inferior: como la línea melódica vocal que sigue siendo una «voz interior» no vocalizada (que existe solo como *Augenmusik*, música solo para los ojos, bajo la forma de notas escritas sobre la partitura). Esta melodía ausente debe reconstruirse sobre la base del hecho de que el primer y tercer nivel (las líneas de la mano izquierda y derecha del piano) no se relacionan directamente entre sí; es decir, su relación no es inmediatamente especular: para explicar su interconexión, nos vemos obligados a (re)construir un tercer nivel «virtual» (línea melódica) que, por razones estructurales, no puede ser interpretada. Schumann eleva este uso de la melodía ausente a un nivel aparentemente absurdo de autorreferencia cuando, más tarde, en el mismo fragmento de la *Humoreske,* repite las dos líneas melódicas que sí se interpretan, pero esta vez la partitura no contiene una tercera línea melódica ausente, ninguna voz interior; de modo que lo que está ausente aquí es la melodía ausente, la ausencia misma. ¿Cómo tocamos estas notas, cuando, en el nivel de lo que debe tocarse realmente, repiten exactamente las notas anteriores? Las notas realmente interpretadas solo son privadas de lo que no está ahí, de su falta

constitutiva; o por referirnos a la Biblia, pierden incluso lo que nunca tuvieron [68] . Por consiguiente, cuando suspendemos la eficacia simbólica de la inexistente «tercera melodía», no retornamos simplemente a la línea explícita; lo que obtenemos es una doble negación; en los términos del chiste de Lubitsch, no obtenemos directamente café, sino un *no* café sin leche [69] ; respecto a la pieza de Schumann, no obtenemos directamente una melodía, sino una melodía que carece de su falta, una melodía en la que está ausente la faltante «tercera línea».

En un examen más detallado, podemos decir que la *Humoreske* puede ser interpretada de cuatro maneras: (1) simplemente ignorando la tercera línea (ausente); (2) interpretándola de modo que la línea ausente resuene en las otras dos líneas; (3) interpretándola sin la resonancia de la tercera línea, de modo que esta ausencia de la resonancia se sienta, es decir, interpretando las dos líneas con una ignorancia activa de la tercera; (4) interpretando la pieza de modo que la tercera línea ausente resuene en ella, pero de un modo activo y reflexivo, generando la impresión de que la tercera línea no resuena simplemente de manera orgánica, sino que se impone de algún modo; esta última opción es, desde luego, la más difícil [70] .

En *Kusamakura [Almohada de hierba]*, de Natsume Soseki, un pintor (el narrador), vagando por las montañas, se ve atraído por O-Nami, la extraña y hermosa hija de un posadero, de la que se rumoreaba que había abandonado a su marido tras enamorarse de un sacerdote de un templo cercano. Él quiere pintarla, pero no consigue plasmar cierta cualidad en su expresión que condensa el enigma de su vida:

> —Podría pintar ahora, en realidad. Pero simplemente hay algo que falta, y creo que sería una pena pintarte sin ese algo.
>
> —¿Qué quieres decir con que falta algo? Este es el rostro con el que nací, no hay nada que pueda hacer al respecto, ¿verdad?
>
> —Incluso el rostro con el que naciste puede variar de muchas maneras [71] .

Hacia el final de la novela, el pintor observa cómo O-Nami entrega algún dinero a un soldado indigente que, como después le relata ella, es su exmarido. El soldado parte entonces en un tren hacia el frente. En las últimas líneas de la novela, el narrador ve que el soldado,

> lleno de la tristeza de la despedida, echaba un último vistazo por la ventana. Entonces, él y O-Nami pudieron vislumbrarse, pero el motor continuó resoplando, y muy pronto su rostro desapareció.

> O-Nami contempló el tren abstractamente, pero sorprendentemente la mirada de abstracción se fundió con esa «compasión» de la que hasta entonces había carecido.
>
> «¡Eso es! ¡Eso es! Ahora puedes expresar ese sentimiento, ahora merece la pena pintarte», susurré, poniéndole la mano en el hombro. Fue en ese momento cuando la imagen de mi mente recibió la pincelada final [72] .

¿No es esta historia una hermosa parábola de lo que sería un desplazamiento de paralaje «puro», un cambio *que no se relaciona con la modificación de ninguna de las propiedades positivas del objeto* ? El nombre de Badiou (y Deleuze) para este desplazamiento es «diferencia mínima». En lacaniano, lo que ocurre es la suma o sustracción del *objet a* de la Cosa, aquella insondable X que ocupa el lugar de la inscripción del sujeto (su mirada o deseo) en el objeto. Esta diferencia mínima solo puede detectarse cuando más corta es la sombra; como decía Nietzsche en *Más allá de bien y mal,* «a mediodía ocurrió, a mediodía el uno se convirtió en dos».

Esta lógica de la diferencia virtual también puede encontrarse en otra paradoja. La versión fílmica de *Billy Bathgate*, la novela de E. L. Doctorow, es esencialmente un fracaso, pero un fracaso interesante: un fracaso que sin embargo evoca en el espectador el espectro de una novela mejor que la película. Sin embargo, cuando uno lee la novela en la que se basa la película, se ve decepcionado; esta *no* es la novela que la película evocaba como el referente respecto al cual ha fracasado. La repetición (de una novela fallida en la película fallida) da surgimiento a un tercer elemento, puramente virtual: una novela mejor. Este es un caso ejemplar de lo que Deleuze describe en un pasaje crucial de *Diferencia y repetición:*

> Aunque pueda parecer que los dos presentes son sucesivos, que están a una dis-tancia variable en la serie de reales, en realidad forman, más bien, *dos series reales que coexisten en relación con un objeto virtual de otro tipo,* un objeto que circula continua-mente y está desplazado en ellos… La repetición no se constituye de un presente a otro, sino entre las dos series coexistentes que estos presentes forman en función del objeto virtual (objeto = x) [73] .

Con respecto a *Billy Bathgate*, la película no «repite» la novela sobre la que se basa; más bien ambas «repiten» la X virtual e irrepetible, la novela «auténtica» cuyo espectro se genera en el paso de la novela real a la película. Este punto virtual de referencia, aunque «irreal», es en cierto modo más real que la realidad: es el punto de referencia *absoluto* de los fallidos intentos reales. Este es el modo en que, desde la perspectiva de la teología materialista, lo divino surge de la repetición de los elementos

materiales terrenales, como la «causa» que postulan retroactivamente. Deleuze acierta al remitirse a Lacan en este punto: este «libro mejor» es lo que Lacan llama el *objet petit a*, el objeto-causa de deseo que «uno no puede recapturar en el presente, excepto captándolo a través de sus consecuencias», las dos obras realmente existentes, el libro y la película.

> ¿Por qué el estructuralismo es serio? Para que lo serio sea realmente serio, debe haber lo serial, que está hecho de elementos, de resultados, configuraciones, homologías, repeticiones. Lo que es serio para Lacan es la lógica del significante, es decir, lo opuesto de una filosofía, en la medida en que toda filosofía descansa sobre la condición apropiada, transparente, acordada y armoniosa del pensamiento consigo mismo. Siempre hay alguna parte oculta en una filosofía, un Yo = Yo, que constituye lo que Lacan llamó «el error inicial en filosofía». Este consiste en privilegiar esa igualdad y hacer creer así que el «yo» es contemporáneo a sí mismo, mientras que su constitución va siempre después del surgimiento de su causa, de la *petit a*.
>
> Lo inconsciente implica que el pensamiento está causado por el no-pensamiento que no puede recuperarse en el presente, si no es capturándolo en sus consecuencias. Este es el modo en que Georges Dandin recupera la consecuencia del tiempo detenido cuando se detiene para decir: *«Tu l'as voulu, Georges Dandin!»* («Tú lo quisiste, Georges Dandin!»). Hace que el tiempo se detenga para recapturar en la consecuencia lo que fue causado por el no-pensamiento [74] .

Lo único con lo que uno no puede estar plenamente de acuerdo en esta cita tiene que ver con la condena de la filosofía, demasiado hábil y apresurada, que realiza Miller (y Lacan): Fichte, el idealista alemán que articuló el famoso Yo = Yo, la fórmula de la autoidentidad del Yo de la que se distancia Lacan, también dejó claro que el sujeto depende de una causa que está descentrada respecto a él; el sujeto necesita un objeto-causa absolutamente contingente, que Fichte llamó *Anstoss*, obstáculo o impulso. La temporalidad causal del sujeto no es el despliegue lineal del tiempo (y el concepto correspondiente de causalidad en la que las causas pasadas determinan el presente); su temporalidad es la de un tiempo circular en el que «el tiempo se detiene» en una compleja autorrelación, y el sujeto postula su propia causa presupuesta. El propio Miller concede esto cuando señala que la causa del deseo es «una causa ulterior que es puesta por retroacción» [75] . En este sentido, el sujeto y el objeto son correlativos: la emergencia del sujeto, su ruptura de (corte en, suspensión de) la causalidad lineal de la «realidad» tiene una causa, pero una causa que es postulada retroactivamente por su propio efecto. Es esta mínima retroactividad, no solo algún tipo de «complejidad» estructural, la que nos permite pasar de la

causalidad lineal natural, no importa cuán compleja sea, a la causalidad estructural como tal.

«Tú lo quisiste, Georges Dandin», citado por Miller, corresponde a un diálogo de Molière en el que al sujeto se le recuerda que el callejón sin salida en el que se encuentra es la consecuencia involuntaria de sus propios actos pasados. Miller le da un giro ulterior: en las consecuencias que afronta en la realidad, el sujeto debe retomar los resultados de su causa ausente y no-pensada (en el caso de *Billy Bathgate,* debe recuperar, en los dos objetos «reales» –la novela y la película–, las consecuencias de su causa virtual, la espectral «novela mejor»).

El movimiento subyacente es aquí más complejo de lo que pudiera parecer. No se trata de que simplemente debamos concebir el punto de partida (la novela) como una «obra abierta», llena de posibilidades que más tarde pueden desplegarse, actualizadas en otras versiones; o –incluso peor– que debamos pensar en la obra original como un pretexto pendiente de ser más tarde incorporado en otros con-textos, otorgándole un significado totalmente diferente del original. Lo que falta aquí es el movimiento retroactivo, hacia atrás: la película inserta de vuelta a la novela la posibilidad de una novela diferente, mucho mejor. Y la ironía es que esta lógica de la repetición, elaborada por Deleuze, *el* antihegeliano, radica en el núcleo mismo de la dialéctica hegeliana: se basa en la relación auténticamente dialéctica entre realidad temporal y el Absoluto eterno. El Absoluto eterno es el inmóvil punto de referencia, la presuposición alrededor de la cual circulan las figuraciones temporales; sin embargo, precisamente como tal, es postulado por estas figuraciones temporales, puesto que no preexiste a ellas, sino que surge en la brecha entre la primera y la segunda (en el caso de *Billy Bathgate,* entre la novela y su repetición en la película). O, por volver a la *Humoreske* de Schumann: el Absoluto eterno es la tercera línea melódica nunca tocada, el punto de referencia de las dos líneas que son realmente interpretadas: es absoluto, pero frágil; si las dos líneas positivas son interpretadas mal, desaparece. Uno se ve tentado a llamar a esto «teología materialista»: la sucesión temporal crea la eternidad.

Siguiendo esta línea deberíamos interpretar la (a menudo señalada) extraña impavidez de la figura de Cristo, su «esterilidad»: ¿y si Cristo es un Acontecimiento en el sentido deleuziano, una ocurrencia de una pura individualidad sin ningún poder causal auténtico? Esta sería la razón de que Cristo sufra, pero de un modo completamente impasible. Cristo es

«individual» en el sentido deleuziano: él es un individuo puro, no caracterizado por propiedades positivas que le harían «más» que un humano corriente; la diferencia entre Cristo y los otros humanos es puramente virtual. Cristo es, en el nivel de la existencia efectiva, igual que los otros humanos, solo está el añadido de una «melodía virtual» nunca interpretada que le acompaña. Y con el Espíritu Santo, obtenemos esta «melodía virtual»: el Espíritu Santo es un campo colectivo de pura virtualidad, sin ningún poder causal por sí mismo. La muerte de Cristo y su resurrección es la muerte de la persona real que nos confronta directamente con el campo virtual («resurrecto») que lo sostiene. El nombre cristiano para esta fuerza virtual es «amor»: cuando Cristo tras su muerte le dice a sus preocupados seguidores «donde haya dos o más reunidos en mi nombre, Yo estaré ahí», está afirmando su condición virtual.

¿Nos permite esta dimensión virtual, que sostiene a la realidad efectiva, juntar a Lacan y Deleuze? El punto de partida para una lectura lacaniana de Deleuze debería ser una sustitución brutal y directa: cada vez que Deleuze y Guattari hablan de «máquinas deseantes» *(machines désirantes),* deberíamos reemplazar este término con *pulsión.* La pulsión lacaniana (esta insistencia-en-la-repetición anónima/acéfala e inmortal de un «órgano sin cuerpo» que precede a la triangulación edípica y su dialéctica de la Ley prohibitiva y su transgresión) encaja perfectamente con lo que Deleuze intenta describir como preedípicas máquinas nomádicas de deseo: en el capítulo dedicado a la pulsión en su *Seminario XI,* Lacan mismo subraya el carácter «maquínico» de una pulsión, su naturaleza antiorgánica como compuesto o *montage* artificial de partes heterogéneas [76] .

Sin embargo, esto solo debería ser el punto de partida. Lo que complica inmediatamente la cuestión es el hecho de que en esta sustitución algo se pierde: la diferencia irreductible entre pulsión y deseo, la naturaleza de paralaje de esta diferencia, que hace imposible deducir o generar una a partir de la otra. En otras palabras, lo que es totalmente ajeno a Lacan es el concepto antirrepresentacionalista del deseo en Deleuze, como un flujo primordial que crea él mismo su escena de representación o represión. Esta es también la razón de que Deleuze hable de la liberación del deseo, de liberar el deseo de su marco representacionalista, algo que carece totalmente de sentido dentro del horizonte de Lacan: para Deleuze, el deseo en su forma más pura representa el flujo libre de la libido, mientras que la pulsión lacaniana está constitutivamente marcada por un punto muerto

esencial e insoluble; la pulsión es un *impasse,* que encuentra satisfacción *(«passé»)* en la repetición misma del *impasse.*

Por expresarlo en términos de Deleuze, este flujo de deseo es un CsO, un cuerpo sin órganos, mientras que la pulsión de Lacan es un OsC, un órgano sin cuerpo. El deseo no es un objeto parcial, y la pulsión *es ese* objeto. Como subraya Deleuze, aquello contra lo que está luchando no son los órganos sino el *organismo,* la articulación de un cuerpo en un Todo jerárquico-armonioso de órganos, cada uno «en su lugar», cada uno con su función: «el CsO no es de ningún modo el contrario de los órganos. Sus enemigos no son órganos. El enemigo es el organismo» [77] . Está combatiendo el corporativismo/organicismo. Para Deleuze, la sustancia de Spinoza es el CsO definitivo: el espacio no-jerárquico en el que flota una multitud caótica (¿de órganos?), todos iguales (univocidad del ser). No obstante, en este punto se ha tomado una decisión estratégica: ¿por qué CsO, por qué no (también) OsC? ¿Por qué no el Cuerpo como el espacio en el que órganos autónomos flotan libremente? ¿Es porque los «órganos» evocan una función dentro de un Todo más amplio, una subordinación a una meta? Pero este mismo hecho, ¿no hace su autonomización, OsC, aún más subversiva?

El precio que Deleuze paga por su preferencia del cuerpo sobre los órganos es claramente discernible en su aceptación de la jerarquía leibniziana de mónadas: la diferencia entre mónadas es en última instancia cuantitativa, pues cada mónada es sustancialmente la misma, expresa el todo del mundo infinito, pero en una intensidad y adecuación cuantitativa diferente, siempre específica: en un extremo, el más bajo, hay «mónadas oscurecidas» con solo una percepción clara, su odio a Dios; en el extremo más alto, hay «mónadas razonables» que pueden abrirse ellas mismas a reflejar todo el universo. Lo que resiste, en una mónada, a la plena expresión de Dios, es su testarudo apego a su ilusión creatural, a su identidad particular (en última instancia material). La humanidad ocupa aquí el lugar de la más alta tensión: por un lado, los humanos están inmersos –incluso más que otros seres vivientes– en la servidumbre del egoísmo absoluto, obstinadamente centrados en la preservación de la identidad de su Yo (y por eso, para Deleuze, la tarea más alta de la filosofía es la de elevar al hombre por encima de su condición humana, al nivel «inhumano» del «superhombre»); por el otro lado, Deleuze está de acuerdo con Bergson en que el hombre representa un logro único y el punto más alto

en la evolución de la vida –con la emergencia de la consciencia, un ser viviente es finalmente capaz de sobrepasar sus limitaciones materiales (orgánicas) y avanzar a un plano puramente espiritual de unidad con el Todo divino.

Desde un punto de vista hegeliano, lo que Deleuze no consigue percibir plenamente es aquello que Schelling, entre otros, vio claramente: *la identidad final de estas dos características,* de lo más bajo y lo más alto. Es precisamente *a través* de su testarudo apego a su Yo individual como un sujeto humano es capaz de extraerse a sí mismo de las particulares idas y venidas de la vida real (con su movimiento circular de generación y corrupción) y entrar en relación con la eternidad virtual. Esta es la razón de que (en la medida en que el «Mal» es otro nombre para este egoísta y testarudo apego), el Mal sea una condición formal del ascenso del Bien: literalmente crea el espacio para el Bien. ¿Y no encontramos aquí el caso definitivo de la sutura: para conservar su consistencia, el campo del Bien debe ser suturado por la singularidad del Mal?

El resto, como se dice, es historia: ya a finales de la década de 1960, el concepto de «sutura» fue importado a la teoría del cine por Jean-Pierre Oudart [78] ; más tarde, cuando fue retomado de nuevo y elaborado por los teóricos ingleses de *Screen,* se convirtió en un concepto global dentro de la teoría fílmica, sujeto de amplia discusión. Finalmente, años después, perdió su anclaje específico en la teoría del cine, y se convirtió en parte de la jerga de la deconstrucción, funcionando –más como una vaga noción que como un concepto estricto– como sinónimo de «cierre»: «sutura» señalaba que la brecha –la apertura– de una estructura estaba siendo ocultada, permitiendo que la estructura se percibiera (erróneamente) a sí misma como una totalidad de representación cerrada sobre sí misma.

La sutura de Miller por lo tanto hizo historia (en la teoría fílmica y en la de las ciencias sociales), mientras que la respuesta de Badiou fue ampliamente ignorada, o más bien, ahogada por la ortodoxia althusseriana. Además, poco después del debate de *Cahiers,* Badiou cambió su posición, introduciendo su propia teoría del sujeto (elaborada en detalle en su primera obra maestra, *Théorie du sujet*). En una diferencia crucial respecto a Lacan y Miller, el sujeto de Badiou no es universal (coextensivo con la estructura como tal, puesto que toda estructura implica una falta), sino una rareza, algo que surge solo en condiciones excepcionales en las que un Acontecimiento-

Verdad interrumpe el funcionamiento normal de las cosas. Aunque el concepto de sujeto de Badiou implique una reflexión que es vagamente homóloga a la reflexividad del sujeto del significante (el lugar de la emergencia de un sujeto es el elemento «supernumerario» de la situación, su «parte sin parte», homólogo al significante vacío), la brecha que separa a Badiou de Miller por lo tanto se mantuvo después de que Badiou introdujera su concepto del sujeto.

¿«Ganó» Miller el debate? El truco aquí está en que el triunfo del concepto de sutura de Miller estaba inextricablemente mezclado con un malentendido radical del concepto: paradójicamente, lo que ganó fue una especie de síntesis perversa de las dos posiciones, la de Althusser y la de Lacan. Como hemos visto, lo que triunfó fue el concepto althusseriano del sujeto como el lugar de un reconocimiento (erróneo) imaginario o ideológico de la necesidad estructural, y el concepto de «sutura» fue interpretado, en su recepción y uso popular predominante, como el operador de este reconocimiento erróneo; es decir, designaba la operación por medio de la cual el campo ideológico de la experiencia se «sutura», se cierra su círculo y se invisibiliza la necesidad estructural des-centrada. En esta interpretación, «suturar» significa que se borran dentro del campo de la experiencia ideológica todos los molestos rastros del Afuera radical, por lo que este campo se percibe como una continuidad sin fricciones; un gran proceso histórico, por ejemplo, es (sobre)determinado por un compleja red de causas estructurales «anónimas», y esta complejidad se oculta cuando postulamos un Sujeto (la humanidad, la consciencia, la vida, Dios…) que domina y dirige el proceso. Este malentendido surge cuando uno interpreta la sutura dentro del contexto de la pareja conceptual presencia/representación.

¿Dónde nos encontramos hoy en día, por lo tanto, en relación al debate entre Miller y Badiou? En contraste con Badiou, hay que insistir en un sujeto «universal», ya que la ansiedad es co-extensiva con la condición humana, y es esta ansiedad la que es el lugar de la subjetivación primordial; la fidelidad subjetiva a un Acontecimiento-Verdad viene después. Hay también, sin embargo, una limitación fundamental para la posición de Miller (que, podría decirse, es la limitación propia del psicoanálisis). Para Miller (que sigue aquí a Lacan), la ansiedad sigue siendo el único efecto que no engaña (como ya decía Freud), lo que significa que en todo entusiasmo (político) por una Causa hay un elemento de reconocimiento

erróneo imaginario; tal como ha insistido Miller sobre todo en los últimos años, la política es un ámbito de identificaciones imaginarias o simbólicas y, como tal, es el dominio de las ilusiones. Tal posición inevitablemente acaba en una suerte de cínico pesimismo (que también puede disfrazarse de trágica grandeza): todo compromiso entusiasta y colectivo termina en fiasco; la verdad solo puede vivirse momentáneamente, en actos autocegados de trágica autenticidad en los cuales «atravesamos la fantasía». Estos momentos no pueden mantenerse de forma permanente, por lo que lo único que podemos hacer es «jugar el juego (social)», conscientes de que, en última instancia, es un mero juego de ilusiones. Badiou nos permite salir de este ennoblecido cinismo trágico: el entusiasmo no es menos «auténtico» que la ansiedad; un compromiso político colectivo no implica *eo ipso* un reconocimiento fallido imaginario.

Esta diferencia es absolutamente crucial hoy en día; es la diferencia entre la muerte y la vida política, entre refrendar el cinismo pospolítico reinante y reunir el coraje para afrontar un compromiso emancipatorio radical.

[1] Jacques Lacan, «Seminar on the “Purloined Letter”», en John P. Muller y William J. Richardson (eds.), *The Purloined Poe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1988, pp. 28-29.

[2] Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, Londres, Verso Books, 2010, p. 48 [ed. cast.: *Las variaciones de Hegel*, trad. David Sánchez Usanos, Madrid, Akal, 2015, p. 60].

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] Véase Theodor W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, Fráncfort, Suhrkamp, 1993 [ed. cast.: *Introducción a la sociología*, trad. Eduardo Rivera López, Barcelona, Gedisa, 1996].

[6] *Ibid.*, p. 133.

[7] *Ibid.*, pp. 174-175.

[8] Claude Lévi-Strauss, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, Londres, Routledge, 1987, p. 59.

[9] *Ibid.*, pp. 62-63.

[10] *Ibid.*, p. 64.

[11] *Ibid.*, p. 63.

[12] Para Lévi-Strauss, la estructura simbólica es una matriz intemporal de todas las permutaciones posibles de una estructura, mientras que el mana radicalizado introduce en la estructura una temporalidad irreductible: el significante-cero «flotante» alterna interminablemente entre 1 y 0, entre ser y no-ser, la plenitud del significado inefable y el sinsentido, proporcionando la fórmula más elemental de lo que Freud llamó la compulsión de repetición.

[13] Deberíamos señalar aquí el vínculo entre el «punto de acolchado» de Lacan y el concepto de un *punto* desplegado por Badiou en *Lógicas de los mundos*, como el momento en el que la complejidad de una situación se reduce a una simple elección de «sí» o «no», cuando tenemos que decidir –guerra o paz, ataque o retirada, aceptar o rechazar una oferta…

[14] Muchos teóricos afines al comunismo mencionan lo que podríamos calificar de «objeción de relaciones públicas»: en muchos países, especialmente en los postsocialistas, la propia palabra «comunismo» tiene tan mala prensa –evoca recuerdos traumáticos– que si se pretende construir un movimiento social serio, debe encontrarse otra palabra, una más aceptable para la opinión pública. Es difícil no recordar las negociaciones de Ernest Jones sobre el destino del psicoanálisis en Alemania después de 1933, cuando Jones alcanzó un compromiso con el régimen nazi para que, con tal de salvaguardar la práctica psicoanalítica (aparte de excluir a los analistas judíos, desde luego), el término «psicoanálisis» debería ser reemplazado con el término «psicología dinámica». En otras palabras, el problema con esta fácil solución es que el tabú respecto a la palabra «comunismo» es el resultado de la derrota de la lucha emancipatoria radical, de modo que cuando uno abandona la palabra, tarde o temprano también traiciona el contenido que dicha palabra encierra.

[15] En clara oposición a la idea de que el anticapitalismo hoy en día es en realidad una forma de antisemitismo, debería afirmarse más que nunca la idea de que el antisemitismo es una forma elemental de compromiso con el capitalismo, de aceptar el capitalismo: si un movimiento «izquierdista» recurre al antisemitismo, esto significa *eo ipso* que desplaza la causa de los antagonismos capitalistas a un Otro intruso (racial y pseudo)concreto, evocando con ello la fantasía de que, una vez que nos libramos de este Otro, obtenemos un capitalismo *sin* sus antagonismos. De modo que, si uno puede encontrar elementos de antisemitismo en las luchas antiimperialistas de hoy, lo que indican es simplemente la profundidad de una victoria global del capitalismo, el modo en que el capitalismo permea nuestra imaginación ideológica: incluso aquellos que profesan su anticapitalismo no pueden escapar realmente a las coordenadas más básicas del universo capitalista.

[16] Tim Harford, *The Logic of Life*, Londres, Abacus 2009, p. 52 [ed. cast.: *La lógica oculta de la vida*, trad. de Redactores en Red, Madrid, Temas de Hoy, 2008].

[17] Esta es la razón de que un acto, como intervención simbólica auténtica, debe distinguirse estrictamente de un performativo (un acto de habla): mientras que el acto de habla queda firmemente inmerso en un «gran Otro», dependiendo para su efectividad de normas preestablecidas, una intervención auténtica interviene en el gran Otro mismo, atacándolo en el punto de su inconsistencia, cambiando sus propias normas.

[18] Si el amor es, como dijo Lacan, dar lo que uno no tiene, ¿cómo puede un auténtico Amo que te quiere darte lo que no tiene? Te da a ti, su pupilo, *a ti mismo;* te da la posibilidad de convertirte en lo que eres. Pero recordemos aquí el uso aparentemente opuesto de la tautología en la práctica cotidiana: cuando uno dice «un hombre es un hombre», esto significa precisamente que ningún hombre está a la altura de su concepto, que todo hombre real está lleno de imperfecciones; o, una vez más, cuando decimos «la ley es la ley», lo que implica es que tenemos que obedecerla incluso cuando viola de manera flagrante nuestro sentido de la justicia –«la ley es la ley» significa que la ley está fundamentada esencialmente en una violencia ilegal.

[19] Algo similar ocurre con la serie diecisiete, dieciocho, diecinueve, *diecidiez* –veinte: la inversión de «diecidiez» en «veinte» señala el gesto autorreflexivo de inscribir lo máximo a un nivel inferior en un nivel superior que lo incluye.

[20] Jacques-Alain Miller, «Phallus and Perversion», *lacanian ink* 33 (primavera de 2009), p. 58.

[21] Margaret Macmillan, *The Uses and Abuses of History*, Londres, Profile, 2009, p. 60.

[22] Citado en J.-A. Miller, «Phallus and Perversion», cit., p. 58.

[23] Contra las críticas feministas habituales del «falocentrismo» de Freud, Boothby aclara la reinterpretación radical que realizó Lacan del conocido concepto de «envidia de pene»: «Lacan nos permite finalmente comprender que la envidia de pene se siente más profundamente precisamente por aquellos que tienen pene» (Richard Boothby, *Freud as Philosopher*, Londres, Routledge, 2001, p. 292).

[24] François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2007, p. 150.

[25] La respuesta auténticamente freudiana a la pulla de sentido común al «simbolismo psicoanalítico» («¡A veces un cigarro solamente es un cigarro!») es, desde luego: «¡A veces un falo solamente es un falo!». Debería añadirse, no obstante: el sujeto para el que un falo *solamente es un falo* tiene un nombre preciso: el perverso.

[26] J. Arch Getty y Oleg V. Naumov, *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-39*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1999, p. 556.

[27] J.-A. Miller, «Phallus and Perversion», cit., p. 61.

[28] Sería consciente que los sionistas que quieren anexionarse Cisjordania recordaran pasajes del Viejo Testamento como: «No oprimáis a un extranjero; vosotros mismos sabéis lo que se siente al ser extranjero, porque fuisteis extranjeros en Egipto» (Éxodo 23, 9); «Cuando un extranjero vive contigo en tu tierra, no lo maltrates. El extranjero que vive contigo debe ser tratado como si fuera tu compatriota. Ámalo como a ti mismo, pues tú fuiste extranjero en Egipto» (Levítico 19, 33-34).

[29] J.-A. Miller, «Phallus and Perversion», cit., p. 23.

[30] Jacques-Alain Miller, «The Logic of the Cure», *lacanian ink* 33 (primavera de 2009), p. 19.

[31] *Ibid.*, p. 28.

[32] *Ibid.*, p. 31.

[33] ¿Hay una vagina con dientes? Desde luego, y se llama virginidad; la idea de perder la virginidad es precisamente que se rompen los dientes vaginales.

[34] En el posterior desarrollo de la teoría lacaniana, desde luego, surgen las complicaciones; hay una «mancha» patológica que es el equivalente en el sujeto: no imaginario sino real, el *objet petit a*, la «mancha en el cuadro», el resto no-significante de la operación significante. De este modo, llegamos a los cuatro elementos del concepto del discurso de Lacan: la cadena de significantes ordinarios (S_2), el Significante-Amo (S_1), el sujeto «barrado» ($), el objeto *(a)*.

[35] Hace años, en el campus de Santa Cruz (Universidad de California), una de las capitales de lo políticamente correcto, se me dijo que habían desarrollado chistes que eran graciosos sin ser dolorosos, humillantes, o incluso sin burlarse de nadie, como «¿Qué ocurre cuando un triángulo se encuentra con un círculo?…». Como era de esperar, estallé: «¡Me da igual lo que ocurre cuando un triángulo se encuentra con un círculo, toda la gracia del chiste es que debe haber alguien que resulte herido o humillado…!». Pero, ¿y si me equivocaba?; ¿y si es el aspecto puramente formal de un chiste lo que lo hace gracioso, mucho más que su propio contenido, del mismo modo que la sexualidad no es una cuestión de contenido directo, sino del modo en que este contenido es tratado formalmente? El problema, desde luego, es si esta forma puede funcionar por sí sola, o si necesita que se le añada «un pequeño fragmento de realidad», en el sentido de algún contenido positivo contingente relacionado con temas «sucios» (sexo, violencia, etcétera).

[36] Para una explicación más detallada de la *teleiosis*, véase el cap. XIV.

[37] La relación entre anorexia y bulimia es un ejemplo supremo del vínculo entre falta y exceso: la anorexia por lo general se convierte en bulimia y entonces, para castigarse, se vuelve a la anorexia. Los bulímicos comen por exceso, mientras que para los anoréxicos, *toda* la comida ya es un exceso, un cuerpo ajeno desagradable que debe ser expulsado. Y por eso ambos coinciden: ambos carecen del «justo medio» del hábito «normal» de alimentación; ambos atestiguan el desequilibrio introducido en el ritmo animal de digestión por el surgimiento de la subjetividad.

[38] J.-A. Miller, «The Logic of the Cure», cit., p. 11.

[39] La diferencia entre un lugar estructural y el elemento que lo llena puede discernirse también en la sutil distinción entre «estamos esperando X» y «X es lo que estamos esperando». Por ejemplo, si estamos esperando con ansia el nuevo libro de un autor, y el libro, cuando finalmente aparece, resulta ser decepcionante, podemos decir: «Aunque estábamos esperando este libro, este no es el libro que estábamos esperando».

[40] O como escribió Will Self respecto a su libro *The Book of Dave:* «El libro defiende que lo que necesitas para una religión revelada es cualquier chorrada antigua, simplemente tiene que estar en el lugar adecuado en el momento apropiado» (citado en Helen Brown, entrevista con Will Self, *Daily Telegraph*, 28 de mayo de 2006).

[41] La arquitectura (junto al diseño) es única a este respecto: debe generar este efecto de suspensión del funcionamiento cotidiano, de distanciamiento, mientras construye edificios que siguen respetando las necesidades materiales de la gente que los usa, y así funciona como parte de la realidad funcional cotidiana. En el mejor de los casos, tiene éxito en permear nuestro uso utilitario del objeto con una especie de distanciamiento, de modo que, de un modo utópico, nuestros asuntos cotidianos son elevados a una experiencia estética.

[42] J.-A. Miller, «The Logic of the Cure», cit., p. 29.

[43] En términos lacanianos, esta diferencia es la que se establece entre alienación y separación: el modernismo representa la alienación, la pérdida de las raíces propias de la tradición, pero solo con el posmodernismo realmente nos separamos de la tradición. Su pérdida ya no se experimenta como pérdida, que es la razón de que podamos retornar a ella como un divertimento.

[44] Esto, quizá, es lo que hace a Sibelius similar a Maurice Ravel, el otro gran compositor del control y la reserva: Stephan, en *Un coeur en hiver* de Claude Sautet, es en cierto modo un retrato del propio Ravel, del auténtico «espíritu» de su música. La diferencia entre Ravel y Sibelius es la diferencia de dos tipos de reserva: el refinado y sensible autocontrol burgués del francés, frente a la reticencia y desconfianza nórdica rural ante la sociedad metropolitana. Recordemos la afirmación irónica de Ravel respecto a su «Trío», una de sus grandes obras maestras, que tendría ya compuesta completamente en la cabeza, a falta de crear e insertar las líneas melódicas. Esta prioridad de la estructura sobre la línea melódica es quizá la mejor caracterización de la «reserva» del estilo musical de Ravel.

[45] Todos los grandes compositores fracasan –la *Novena* de Beethoven es un fracaso, el *Parsifal* de Wagner es un fracaso, el final del *Così fan tutte* de Mozart es un fracaso–; el fracaso es un signo de que el compositor está tratando con un *Real* de la materia musical. Solo los compositores *kitsch* «ligeros» pueden pasar de un triunfo fácil al siguiente.

[46] Burnett James, *The Music of Jean Sibelius,* Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, 1983, p. 77.

[47] *Ibid.*, p. 75.

[48] En resumen, el paso aquí es aquel que se da del romanticismo al modernismo. Desde el punto de vista del nuevo materialismo, deberíamos rehabilitar también el romanticismo musical: su característica esencial no es la celebración de un anhelo espiritual, sino el gradual y doloroso surgimiento de una melodía a partir de una lucha con la materia musical. En este sentido, el romanticismo musical es profundamente materialista: en Mozart y (la mayor parte de la obra de) Beethoven, una melodía está ahí de manera a-problemática; dada como punto de partida para sus variaciones, mientras que en el romanticismo, la melodía solo surge gradualmente a través de la lucha con y el trabajo sobre, la materia. En el modernismo como tal, ocurre algo incluso más radical: el material musical pierde su densidad y peso sustancial.

[49] Gilles Deleuze, *Cinema 1: The Movement-Image,* trad. Hugh Tomlinson y Barbara Hammerjam, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. 122.

[50] *Ibid.*, p. 81.

[51] Un Acontecimiento, desde luego, gira alrededor de esta disposición, de modo que la «parte sin parte» se convierte en el elemento más intenso del nuevo mundo –los proletarios que no eran nada se convierten en todo, la forma abstracta que no era nada en la pintura realista ahora se convierte en el estilo hegemónico, etcétera.

[52] Quizá las autoridades norteamericanas sí posean tal metraje y, por razones comprensibles, lo mantienen en secreto.

[53] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *What is Philosophy?* , trad. Hugh Tomlinson y Graham Burchell, Nueva York, Columbia University Press, 1994, p. 11 [ed. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2009].

[54] Peter Hallward, *Out of This World*, Londres, Verso, 2006, p. 142.

[55] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 192 [ed. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez *et al.*, Valencia, Pre-Textos, 3.ª ed., 1994].

[56] *Ibid.*, p. 193.

[57] P. Hallward, *Out of This World*, cit., p. 149.

[58] Además, el argumento de Deleuze contra lo negativo (hegeliano), ¿no se mantiene solamente si reducimos lo negativo a la negación de una identidad positiva preexistente? ¿Y qué ocurre con una negatividad que es en sí misma positiva, «generativa»?

[59] P. Hallward, *Out of This World*, cit., p. 15.

[60] El quid de la crítica de Deleuze al concepto aristotélico de la diferencia específica es que privilegia la identidad sobre la diferencia: la diferencia específica siempre presupone la identidad de un género en el que coexisten especies opuestas. ¿Pero qué hay de la «complicación hegeliana»? ¿Qué ocurre con *una diferencia específica que define al género mismo*, una diferencia de especies que coincide con la diferencia entre género y especie, reduciendo el género a una de sus especies?

[61] P. Hallward, *Out of This World*, cit., p. 122.

[62] *Ibid.*, p. 154.

[63] Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts*, *1953-1974*, Los Ángeles, Semiotext(e), 2004, pp. 185-186 [ed. cast.: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005].

[64] Esto nos lleva a la dimensión de la castración simbólica: el falo en tanto que significante de la virtualidad pura del significado debe ser un «significante sin significado»: es el sinsentido, la ausencia de cualquier significado determinado, lo que representa a la virtualidad del significado puro. (O, por decirlo en términos más deleuzianos: la propia contraactualización, el movimiento marcha atrás de la realidad efectiva hacia el campo virtual que es su condición trascendental, debe ocurrir *dentro* de la realidad efectiva, como un desplazamiento o desorden fuera-de-quicio de los elementos dentro de este orden.) Esta es la razón de que carezca de sentido hablar de «significante sin significado»: esta ausencia de significado es en sí misma una característica positiva, inscrita en el campo del sentido como un agujero en él. (De un modo similar, los judíos son la nación «fálica», o el elemento «fálico» entre las naciones: son una nación sin tierra, de modo que esta ausencia está inscrita en su mismo ser, como la referencia absoluta a la tierra virtual de Israel.)

[65] Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trad. Paul Patton, Londres, Continuum, 2001, p. 105 [ed. cast.: *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002]. Esto también implica una inversión de la relación entre repetición y rememoración. Habría que darle la vuelta al famoso lema de Freud «estamos condenados a repetir lo que no recordamos»: *lo que somos incapaces de repetir, nos acosa y nos obliga a memorizarlo.* El modo de librarse de un trauma pasado no es re-memorizarlo, sino *repetirlo* plenamente, en el sentido kierkegaardiano.

[66] Especialmente en el contexto de la lucha política, es crucial detectar la diferencia mínima en todas sus formas: la diferencia entre el auténtico entusiasmo y el fanatismo reaccionario, entre la búsqueda de la liberación nacional y el populismo antiinmigrante, entre solidaridad obscena y chistes racistas, etc. Esta diferencia es difícil de definir porque a menudo no hay criterios claros, no hay propiedades positivas que nos permitan decidir; todo es cuestión de una contextualización adecuada.

Por ejemplo, la fórmula de Badiou *«qui est ici est d'ici» (quienes están aquí son de aquí)* funciona en Francia contra los populistas antiinmigrantes, pero los colonos judíos en Cisjordania también invocan un lema similar: estamos aquí, así que somos tan de aquí como los palestinos.

[67] James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2003, p. 27.

[68] Otro ejemplo cotidiano de la diferencia pura: cuando se ve una película en DVD con los subtítulos para sordos activados, que también describen todos los sonidos, a menudo se produce un momento extraño: ¿qué hacer cuando ocurre una escena que a menudo proyecta un sonido claramente reconocible pero, en la banda sonora, nosotros (cuya audición no tenemos limitada) *no* lo oímos? (Por ejemplo, alguien grita en la pantalla, pero no oímos ningún grito.) En tales momentos, la única solución para los subtítulos consiste en *señalar la propia ausencia* (automáticamente asumida por el espectador), algo como «no se escucha ningún grito» o «el teléfono no suena». La diferencia aquí, ¿no es también puramente virtual, una diferencia entre yo, que no escucho nada porque tengo problemas auditivos, y yo, que no escucho un sonido que, en caso de no padecer sordera, sí habría escuchado?

[69] Véase *infra* el capítulo XI («El no-Todo, o la ontología de la diferencia sexual»).

[70] Deberíamos introducir aquí la misma estructura cuádruple en *Antígona:* el conflicto no es solo entre Antígona (que representa el principio de la familia) y Creonte (que representa el principio de la *polis,* del Estado). Deben añadirse otras dos posiciones para hacer comprensible este conflicto: la de Hemón (que no representa ni a la familia ni al Estado, sino al amor erótico) y la posición del Coro (que representa a la comunidad en su distancia respecto al poder estatal). Lo que es crucial aquí no es la tensión entre familia y Estado, sino la tensión que determina cada uno de estos dos términos desde dentro: en el dominio «privado», la familia contra la singularidad del amor erótico (una pareja en última instancia siempre traiciona a sus familias respectivas), y, en el dominio «público», Estado contra la sociedad al margen de la estructura estatal.

[71] Natsume Soseki, *The Three-Cornered World*, Londres, Peter Owen, 2002, pp. 178-179.

[72] *Ibid.*, p. 184.

[73] G. Deleuze, *Difference and Repetition,* cit., pp. 104-105 [ed. cast. cit.: pp. 165-166].

[74] Jacques-Alain Miller, «Profane Illuminations», *lacanian ink* 28 (otoño de 2006), pp. 22-23.

[75] Jacques-Alain Miller, «Detached Pieces», *lacanian ink 28* (otoño de 2006), p. 37.

[76] Tanto para Lacan como para Deleuze, la pulsión tiene un estatuto ético. De modo que cuando dudo acerca de si puedo realizar alguna tarea complicada, y un profesor me dice «¡Confío en ti! ¡Sé que puedes hacerlo!», no solo se está refiriendo a mi identidad simbólica, que está debajo de mi miserable realidad psicológica, sino también a lo que «es en mí más que yo mismo», al imposible-real de la pulsión acéfala que yo soy.

[77] G. Deleuze y F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 196.

[78] Jean-Pierre Oudart, «La suture», *Cahiers du cinéma* 211 (abril de 1969), pp. 36-39; y Jean-Pierre Oudart, «La suture», *Cahiers du cinéma* 212 (mayo de 1969), pp. 50-55.

Interludio 5
El correlacionismo y sus descontentos

Quentin Meillassoux, en su libro *After Finitude,* llevó a cabo un contundente retorno a la cuestión «ingenua» de la existencia y la cognoscibilidad de la realidad en su independencia de nuestra mente (humana) [1] . La argumentación de Meillassoux a menudo suena a una repetición del mal afamado *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin (por ejemplo cuando –haciéndose eco de las palabras de Lenin– reduce el trascendentalismo kantiano a una versión remozada del solipsismo de Berkeley). De hecho, *After Finitude* puede leerse como un *Materialismo y empiriocriticismo* reescrito para el siglo XXI . Esta es la razón de que Meillassoux comience con la ingenua pero urgente pregunta sobre el estatuto de la llamada «ancestralidad»: ¿cómo puede explicar la filosofía trascendental (para la que toda la realidad está constituida subjetivamente) cualquier aseveración sobre procesos naturales que se produjeron antes de la aparición de la humanidad, desde el principio de nuestro universo (el *Big Bang*) hasta los fósiles de las primeras etapas de la vida en la Tierra? Dentro del enfoque trascendental, el horizonte último de la subjetividad es el de nuestra finitud, pues no podemos ir más allá (o abstraernos de) nuestra implicación en el mundo. Esta es la ambigua fórmula con la que Heidegger afronta esta oscura cuestión: «A menudo me pregunto, y esta ha sido durante mucho tiempo una cuestión fundamental para mí, qué sería la naturaleza sin el hombre, y si no debe resonar a través de él para alcanzar su potencia más propia» [2] .

Meillassoux es bien consciente de las sutilezas del enfoque trascendental; es decir, es consciente de que la constitución trascendental de Kant no es lo mismo que el concepto berkeleyano pretrascendental del observador que directamente (ónticamente) «crea» lo que observa. También es muy consciente de que el rasgo mínimo definitorio de la posición que está atacando es el llamado «correlacionismo»: la idea de que sujeto y objeto (o por decirlo en términos menos subjetivistas, el hombre y la realidad) solo existen (más precisamente: solo nos son dados) como correlacionados, en su interrelación. No hay sujeto al margen de su implicación con la realidad, somos «seres-en-el-mundo», y por esta misma razón toda realidad que se

nos revela es siempre ya una realidad en cierto mundo de la vida, o como afirmaba usando términos marxistas el joven György Lukács, la naturaleza es siempre una categoría sociohistórica.

Este «correlacionismo» puede además fundamentarse en una multitud de posiciones: el subjetivismo (la autodivisión del sujeto como el origen de la distinción sujeto-objeto; como dijo Fichte, cada objeto que se opone a un sujeto es el resultado de la autolimitación del sujeto); la postulación de la (cor)relación sujeto-objeto como el Absoluto (básicamente el idealismo alemán poskantiano, especialmente la «filosofía de la identidad» de Schelling); y por último la postura más común en el siglo XX , que implica una aceptación de la correlación misma como el horizonte insuperable, la marca de la finitud de la condición humana. Sin embargo, lo que todas estas posiciones comparten es su incapacidad para dar una explicación satisfactoria del estatuto de la «ancestralidad». Una descripción cosmológica de lo que ocurrió hace millones de años, antes de la formación de nuestro sistema solar, no es realmente lo que dice ser, esto es, una descripción de lo que sucedió hace millones de años, antes de la aparición de la humanidad; sino una descripción de cómo se muestra este pasado dentro del horizonte de nuestra existencia humana. Nuestra posición ya está siempre incluida en lo que se describe.

En este contexto, Meillassoux argumenta convincentemente que el reciente aumento de orientaciones religiosas irracionales dentro de la filosofía (el llamado pensamiento «postsecular») no es un retroceso a los tiempos premodernos, sino una consecuencia necesaria de la razón crítica occidental. En la versión kantiana de la Ilustración, el uso crítico de la razón siempre estaba dirigido también a la razón misma: la crítica de la religión acabó como crítica de la razón, como autolimitación de la razón que de nuevo abrió un espacio para la fe religiosa, solo que esta vez no para el «Dios de los filósofos», el Dios cuya existencia o características pueden demostrarse o al menos delimitarse mediante nuestro razonamiento, sino para el Dios paradójicamente abismal en cuanto Alteridad radical que está más allá del *logos*. El primero en realizar este movimiento fue el propio Kant, cuando declaró que tuvo que limitar la razón (el conocimiento humano) para dejar espacio a la moralidad; hoy la figura emblemática de esta orientación es, por supuesto, Levinas, el punto de referencia para todas las teologías posmodernas-deconstruccionistas de un «Dios más allá del ser». El giro teológico de Derrida llevó esta tendencia a su culminación: la

deconstrucción radical de toda la tradición metafísica tiene que realizar un giro reflexivo y tematizar sus propias condiciones «indeconstruibles». El presupuesto de esta «muerte de la muerte de Dios» es por lo tanto que la Ilustración, de ser coherente, conduce a su propia negación: la crítica que primero se dirige contra las supersticiones religiosas y metafísicas necesariamente acaba negando sus propias presuposiciones metafísicas, su propia confianza en un mundo determinista racional que inexorablemente conduce al progreso. «En Kierkegaard y Nietzsche, el mundo de la razón ilustrada y el Saber Absoluto hegeliano quedan muy atrás. Cada uno de ellos prevé a su modo la locura del siglo XX , cuya violencia genocida se burla de la sanguinaria visión de la historia de Hegel como la autobiografía del Espíritu del tiempo» [3] . De esta manera, como podría esperarse, incluso Nietzsche, el más feroz crítico del cristianismo, puede ser llamado a filas en apoyo del posmoderno «giro teológico»:

> Cuando Nietzsche dice «Dios ha muerto», está diciendo que no hay principio central, ni único, que explique todo. Solo hay una multiplicidad de ficciones o interpretaciones. Bueno, pues si no hay ningún principio omniabarcador y único, eso significa que también la ciencia es una interpretación más entre otras, y no tiene un derecho exclusivo a la verdad absoluta. Pero si eso es cierto, entonces resurgirán modos no-científicos de pensar el mundo, incluyendo aquellos religiosos [4] .

Sin duda es cierto que el «escepticismo» ahora predominante sobre las narrativas seculares de la Ilustración es el anverso del llamado giro «postsecular», en el que la religión aparece como un «lugar de resistencia» crucial contra las alienaciones de lo que se percibe como una modernidad singularmente occidental. La religión representa aquí una creencia «aurática» en «Dios», una palabra privada aquí de cualquier estatuto onto-teleológico positivo: Dios ya no es el Ser Supremo que vela por nuestro destino, sino un nombre para la apertura radical, para la esperanza de cambio, para la Alteridad siempre por venir, etc. Según Meillassoux, lo que se encuentra en el origen de esta «muerte de la muerte de Dios» es el error inherente a la crítica kantiana: Kant confundió el rechazo del dogmatismo filosófico (*à la* Leibniz), con el rechazo de toda referencia filosófica (racional, conceptual) a lo Absoluto, como si el Absoluto y la contingencia radical fueran incompatibles. Cuando Kant nos prohíbe pensar el Absoluto (ya que lo nouménico está más allá del alcance de nuestra razón), *no* por ello desaparece el Absoluto; esa delimitación crítica del conocimiento humano abre un nuevo espacio discursivo para el acceso al Absoluto,

«siendo la única salvedad el que no hay nada en estos discursos que se asemeje a una justificación racional de su validez» [5] . De esta manera, «la crítica victoriosa de las ideologías se ha transformado en un renovado argumento en defensa de la fe ciega» [6] : la crítica despiadada de todo dogmatismo culminó en un resurgimiento inesperado del *credo quia absurdum*. Sin embargo, cuando Meillassoux señala sarcásticamente cómo la crítica kantiana de la metafísica idealista racional abre el espacio para el fideísmo irracional, extrañamente ignora en qué medida puede decirse lo mismo de su propia posición: ¿no abre también su crítica materialista del correlacionismo el camino hacia una nueva divinidad (como sabemos por sus textos, en su mayoría inéditos, sobre el inexistente Dios virtual)?

Tenemos que dejar de lado aquí numerosas y brillantes líneas de pensamiento en *After Finitude*, como por ejemplo la deducción precisa y perspicaz que Meillassoux realiza sobre por qué de la afirmación de la contingencia radical del Ser se sigue que «hay algo y no nada»: el salto del concepto universal a la realidad empírica efectiva es siempre contingente; es decir, la existencia real de una entidad no puede deducirse de la necesidad interna de su concepto. Lo que esto significa es que, si un ser es necesario, entonces siempre puede no existir. Si no obstante un ser es radicalmente contingente, entonces algo (contingente) *tiene que* existir [7] . Esta visión está conectada a la inversión que realiza Meillassoux de la prueba ontológica de Dios: es la misma radical contingencia del Ser la que nos permite saltar del concepto a la realidad, demostrar que alguna entidad (contingente) necesariamente *tiene que* existir. Y, a diferencia de la típica opinión sobre Hegel (por desgracia compartida por Meillassoux), la rehabilitación hegeliana de la prueba ontológica de la existencia de Dios de ninguna manera rehabilita también el salto «ilegítimo» del concepto a la existencia real: Hegel puede pasar a la existencia de «algo y no nada» precisamente porque su punto de partida es la pura contingencia del ser.

En otra (mal)interpretación ambigua de Hegel, Meillassoux afirma que el principio dialéctico de contradicción (las contradicciones están realmente presentes en las cosas) excluye cualquier cambio: el cambio significa una transformación de p en no-p, de una característica en su contrario, pero puesto que en una contradicción una cosa *ya es* su opuesto, no tiene dirección hacia la que desarrollarse. El universo que encarna plenamente la realidad de la contradicción sería un inmóvil universo idéntico a sí mismo

en el que las notas contradictorias coincidirían inmediatamente. En el universo real las cosas se mueven, cambian en el tiempo, precisamente porque *no pueden ser* directamente A y no-A; solo pueden *cambiar* gradualmente de A a no-A. Existe el tiempo porque el principio de la identidad y no contradicción se resiste a la afirmación directa de la contradicción. Es por eso que Hegel no es un filósofo de la evolución, del movimiento y el desarrollo: el sistema de Hegel es «estático», cada evolución está contenida en la autoidentidad atemporal del Concepto.

Aquí, sin embargo, Meillassoux ignora la idea central del movimiento dialéctico hegeliano: la contradicción es necesaria *y al mismo tiempo imposible;* es decir, una cosa finita precisamente *no puede ser* a la vez A y no-A, por lo que el proceso a través del cual se ve obligada a asumir la contradicción equivale a su aniquilación.

No es de extrañar, entonces, que Hegel fuera el primero en esbozar los contornos de una *temporalidad lógica:* incluso en la esfera del razonamiento conceptual puro, la sucesión de movimientos no funciona como una cadena atemporal de consecuentes; algunos movimientos lógicos (precisamente los correctos) pueden hacerse solo después de que otros movimientos (erróneos) se hayan hecho. Así, Meillassoux interpreta la «atemporalidad» del proceso dialéctico de un modo demasiado «inmediato»: no consigue comprender cómo, para Hegel, la «contradicción» no se opone a la identidad, sino que es su misma esencia. «Contradicción» no solo es lo imposible-Real a causa del cual ninguna entidad puede ser totalmente autoidéntica; «contradicción» es la autoidentidad pura como tal; la coincidencia tautológica de forma y contenido, de género y especie, en la afirmación de la identidad. Hay tiempo, hay desarrollo, precisamente porque los contrarios *no pueden* coincidir directamente. Ahí reside ya la lección a extraer del comienzo mismo de la *Lógica:* ¿cómo pasamos de la primera identidad de los contrarios, Ser y Nada, al Devenir (que luego se estabiliza en Algo[s])? Si Ser y Nada son idénticos, si se superponen, ¿por qué avanzan? Precisamente porque Ser y Nada no son directamente idénticos: el Ser es una forma, la primera determinación formal-conceptual, cuyo único contenido es la Nada; la pareja Ser/Nada forma la mayor contradicción, que es imposible, y para resolver esta imposibilidad, este punto muerto, se pasa al Devenir, a la oscilación entre los dos polos.

Pero volvamos al tema central de *After Finitude*, la implicación mutua de *contingencia de la necesidad* y *necesidad de la contingencia:* no solo toda necesidad es contingente (sin fundamento, «sin razón», y siempre ante la perenne posibilidad de colapsar), sino que, con más razón aún, lo *único* que es absolutamente necesario es la contingencia misma (de las leyes de la naturaleza y de su necesidad). La belleza y la fuerza de la argumentación de Meillassoux consiste en que la conclusión que extrae de esta afirmación incondicional de la contingencia no es alguna especie de relativismo agnóstico universalizado, sino, por el contrario, la afirmación de la accesibilidad cognitiva de la realidad en sí, la forma en que *es* independientemente de la existencia humana. La «finitud» a la que alude el título del libro es la finitud del Sujeto trascendental kantiano que constituye la «realidad objetiva» fenoménica: la meta de Meillassoux consiste nada menos que en demostrar (*después* de Kant, teniendo en cuenta la revolución kantiana) la posibilidad del conocimiento del En-sí nouménico. Rehabilita la antigua distinción entre las propiedades «primarias» de los objetos (que pertenecen a los objetos independientemente de su ser-percibidos por los seres humanos) y sus propiedades «secundarias» (color, sabor) que existen solo en la percepción humana; el criterio básico de esta distinción es científico, a saber, la posibilidad de describir un objeto en términos matematizados: *«Todos aquellos aspectos del objeto que se pueden formular en términos matemáticos pueden ser concebidos significativamente como propiedades del objeto en sí mismo»* [8] .

Según Meillassoux, la ironía más grande de toda la historia de la filosofía es la denominación del giro kantiano como «revolución copernicana»: su giro es, por el contrario, una contrarrevolución ptolemaica contra el descentramiento galileano del universo, del Todo geocéntrico y ordenado teleológicamente propio del ordenado mundo medieval, al «gris» universo infinito de la ciencia cuya única expresión adecuada la dan las fórmulas matematizadas. Aunque la tarea original de Kant (tal como es planteada en su *Crítica de la razón pura*) consiste en proporcionar un fundamento ontológico para la (obvia) validez universal de la ciencia moderna (newtoniana), su «fundamentación» no es más que la negación de la premisa ontológica más básica de la ciencia moderna. Mientras que las ciencias naturales pretenden describir la realidad del modo en que «realmente es», independientemente de nuestras observaciones y de los significados que introyectamos en ella en virtud del carácter interesado de

dichas observaciones, la «fundamentación» trascendental de las ciencias naturales afirma que la «realidad objetiva» descrita por las ciencias depende de un marco trascendental subjetivo, está subjetivamente constituida, o bien que el carácter «desinteresado» y neutral de la ciencia se sostiene por ciertos intereses o actitudes prácticas (por ejemplo, para Heidegger la actitud de manipulación tecnológica y la explotación de la naturaleza).

Meillassoux es muy claro acerca de cómo su objetivo principal aquí no es tanto el propio Kant como los filósofos del siglo XX , desde Husserl hasta Heidegger, que hacen hincapié en la «ingenuidad» de las ciencias naturales, en su crudo «Naturalismo», en el carácter «abstracto» de su descripción de la realidad. Como afirmaran de manera paradigmática el último Husserl y el joven Heidegger, la mirada científica «objetiva» sobre la realidad siempre está ya fundamentada en nuestra inmersión (humana) en un mundo de la vida *(Lebenswelt)* histórico concreto, ya que no encaramos las cosas principalmente como objetos de observación neutral, sino como algo «ya a la mano», algo que pertenece a la totalidad de nuestra existencia, comprometida prácticamente [9] .

El dilema que se plantea aquí también puede expresarse en términos de la tradicional distinción entre génesis y valor (de una proposición científica). Un partidario del objetivismo científico con toda probabilidad aceptaría la mayoría de las afirmaciones acerca de cómo la ciencia está siempre enraizada en un mundo de la vida histórico concreto, etc.; no haría más que añadir que, si bien estas afirmaciones describen adecuadamente la génesis empírica de las ciencias naturales, es epistemológicamente ilegítimo considerar que afectan también a su validez cognitiva. Un ejemplo ligeramente simplificado: mientras que es probablemente cierto que la física galileana no podría haber surgido al margen del desarrollo de la economía de mercado capitalista y de la perspectiva de dominio tecnológico sobre la naturaleza, este hecho no invalida la verdad objetiva y científica de los descubrimientos de Galileo; se mantienen vigentes con independencia de sus orígenes contingentes. Para un filósofo trascendental, sin embargo, el vínculo entre conocimiento científico y sus presupuestos históricos tiene que ver con el propio estatuto epistemológico del conocimiento científico: las ciencias naturales no describen y/o explican la realidad «tal como es independientemente de nosotros», sino que describen y/o explican la realidad tal como aparece *solo* desde dentro de cierto horizonte de sentido

históricamente determinado, y por tanto están, *stricto sensu*, fuera de este horizonte.

Sin embargo, ¿están tan claras las cosas como parece respecto a la «contrarrevolución ptolemaica» de Kant? Tanto Kant como Freud afirman haber repetido el «giro copernicano» en sus respectivos dominios. Respecto a Freud, el significado de esta referencia parece bastante simple: al igual que Copérnico demostró que nuestra Tierra no es el centro del universo, sino un planeta que gira alrededor del Sol, y por eso está «descentrada» y gira alrededor de *otro* centro, Freud también demostró que el Ego (consciente) no es el centro de la psique humana, sino en última instancia un epifenómeno, una órbita satelital alrededor del auténtico centro, el Inconsciente o el Ello. Con Kant, las cosas son más ambiguas; en un primer acercamiento (en el que se basa Meillassoux), parece que en realidad hizo justo *lo contrario* del giro copernicano: ¿no es la premisa fundamental de su filosofía trascendental que las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de los objetos sean al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de estos mismos objetos, de modo que, en lugar de un sujeto que en su cognición tiene que acomodarse a alguna medida externa «descentrada» de la verdad, los objetos tienen que seguir al sujeto, ya que es el propio sujeto quien, desde su posición central, constituye los objetos del conocimiento? Sin embargo, si uno lee la referencia de Kant a Copérnico con atención, queda claro que el énfasis no está en el cambio del centro, sino en algo muy diferente; está en el estatuto del propio sujeto:

> Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la intuición de los objetos [10] .

Las palabras exactas en alemán (*«die Zuschauer sich drehen»:* no tanto girar alrededor de otro centro como girar o rotar alrededor de sí mismos [11]) dejan claro lo que le interesa a Kant: el sujeto pierde su estabilidad o identidad y es reducido al puro vacío sin sustancia del vórtice abismal que gira sobre sí mismo, llamado «apercepción transcendental». Y en este contexto se puede situar el «retorno a Freud» de Lacan: resumiéndolo al máximo, Lacan interpreta la referencia freudiana al giro copernicano *en el sentido kantiano original*, como un hacer valer no tanto el simple

desplazamiento del centro (del Ego al Ello o Inconsciente como el «auténtico» foco importante de la psique humana), sino *la transformación del sujeto, del Ego sustancial idéntico a sí mismo, el sujeto psicológico lleno de emociones, instintos, disposiciones, etc., a lo que Lacan llama el «sujeto barrado» ($), el vórtice de negatividad autorrelacionada del deseo.* En este preciso sentido el sujeto del inconsciente no es otro que el *cogito* cartesiano.

¿Cómo logra entonces Meillassoux dar cuenta del cambio o inversión que va del cierre trascendental-correlacionista a la apertura de nuestro conocimiento hacia el En-sí, a la accesibilidad de lo En-sí? El horizonte último del correlacionismo trascendental es el de la *facticidad:* las cosas son del modo en que son *«ohne Warum»*, como dijo Angelus Silesius. Nuestra finitud insuperable implica que, en última instancia, las cosas se nos aparecen sin razón, no hay necesidad en el modo específico de su aparición, siempre existe la posibilidad de que pudieran ser (o haberlo sido) de otro modo. Fue Heidegger quien llevó esta línea de razonamiento al extremo, una línea que tiene una larga historia en el pensamiento moderno, desde sus inicios en Duns Scoto y Descartes (que defendían el «voluntarismo» radical de la creación divina: no hay ninguna Razón cuya necesidad limite la libertad de Dios; si Dios decidiera que 2 + 2 = 5 y no 4, así sería), pasando por figuras como el último Schelling (que, contra Hegel, insistió en la total contingencia del acto de la creación: Dios también podría haber decidido no crear el mundo; la realidad última es el abismo de la libertad divina). Aquí hay un vínculo entre los opuestos aparentes de la «irracional» afirmación (decisionista/voluntarista) de la contingencia radical y del universo científico de las leyes naturales: para la moderna ciencia matematizada, toda necesidad (descubierta) es contingente, no hay necesidad de la necesidad misma (por eso el papa Benedicto estaba en lo cierto al acusar a la ciencia moderna de «irracionalidad» y ver en el cristianismo una defensa de la Razón contra la «irracionalidad» científica). El *«Er-Eignis»* de Heidegger, el Acontecimiento/Llegada de una nueva época histórica, de un nuevo modo de apertura del Ser (o por decirlo en términos inadecuados pero, no obstante, apropiados: de un nuevo horizonte trascendental de sentido), afirma la facticidad radical o contingencia de lo Trascendental. No hay necesidad, no hay razón, no hay un porqué en el hecho de que la realidad se abra a nosotros dentro de este y no de otro horizonte trascendental de sentido, no hay ningún proceso lógico más profundo que

regule la sucesión de las épocas del Ser; la historia del Ser es un juego abismal; es decir, *Er-Eignis* no es un Fundamento o agente «más profundo» que regule la sucesión de las apariciones históricas del Ser; *Er-Eignis* es la serie de estas apariciones como Acontecimientos abismales, como cosas que, en el sentido más radical imaginable, «simplemente acaecen».

El error del correlacionismo trascendental no reside en esta completa afirmación de la facticidad (de la contingencia ontológica radical), sino, por el contrario, en la *limitación* (filosóficamente incoherente, contradictoria en sí misma) de esta facticidad. El correlacionismo interpreta la facticidad última, el *«ohne Warum»* de nuestra realidad, como la marca indeleble de nuestra finitud, mediante la cual resultamos condenados para siempre a permanecer atrapados detrás del velo de ignorancia que nos separa del incognoscible Absoluto. Es aquí donde Meillassoux ejecuta un *tour de force* especulativo auténticamente hegeliano, demostrando cómo la salida de este *impasse* no consiste en sortearlo afirmando que pese a todo podemos atravesar el velo de ignorancia y llegar al Absoluto, sino afirmarlo y extrapolar todas las consecuencias. El problema con el agnosticismo trascendental respecto al En-sí no es que sea demasiado escéptico o que «vaya demasiado lejos», sino que siga atascado a mitad de camino.

¿En qué consiste entonces la operación de Meillassoux? El problema mismo –el obstáculo– aparece retroactivamente como su propia solución, ya que la Cosa es lo que nos impide acceder directamente a la Cosa misma. La lógica de la inversión final, ¿no es exactamente la misma que en el análisis de Adorno sobre el carácter antagonista del concepto de sociedad? En una primera aproximación, la división entre los dos conceptos de sociedad (la individualista y nominalista anglosajona, y el concepto organicista de la sociedad en Durkheim como una totalidad que preexiste a los individuos) parece irreductible, parece que estemos frente a una auténtica antinomia kantiana que no puede resolverse a través de una «síntesis dialéctica» superior que eleve la sociedad a una inaccesible Cosa en sí. En un segundo análisis, sin embargo, uno solamente necesita tomar nota de cómo esta antinomia radical que parece bloquear nuestro acceso a la Cosa *ya es la Cosa en sí;* la característica fundamental de la sociedad actual *es* el antagonismo irreconciliable entre la Totalidad y el individuo.

Meillassoux hace exactamente lo mismo con respecto a la experiencia de la facticidad y/o contingencia absoluta: transfiere lo que los partidarios trascendentales de la finitud consideran una limitación de nuestro

conocimiento (la idea de que podemos estar totalmente equivocados acerca de nuestro conocimiento, que la realidad en sí misma puede ser totalmente diferente de nuestro concepto de ella), a la propiedad ontológica positiva esencial de la realidad en sí misma; el absoluto «*simplemente es la capacidad-de-ser-otro como tal, como teorizó el agnóstico.* El absoluto es la *transición posible,* desprovista de razón, de mi estado hacia cualquier otro estado. Pero esta posibilidad ya no es una "posibilidad de la ignorancia", concretamente una posibilidad que no es más que el resultado de mi incapacidad de conocer… más bien es el *conocimiento* de la posibilidad muy real» [12] en el corazón de lo En-sí:

> Debemos mostrar por qué el pensamiento, lejos de experimentar sus *límites* intrínsecos mediante la facticidad, experimenta más bien su *conocimiento* del absoluto a través de la facticidad. Debemos aprehender de hecho *no* la inaccesibilidad del absoluto, sino el desvelamiento del en-sí y la propiedad eterna de lo que es, como opuesto a la deficiencia perenne en el pensamiento de lo que es… [De este modo] la facticidad se mostrará como un conocimiento del absoluto *porque vamos a colocar de nuevo en la cosa misma aquello que erróneamente consideramos que era una incapacidad en el pensamiento.* En otras palabras, en vez de concebir la ausencia de razón inherente a todo como un límite que el pensamiento encuentra en su búsqueda de la razón última, debemos comprender que esta ausencia de la razón *es* y *solo* puede ser la propiedad *definitiva y última* de la entidad [13] .

La paradoja de esta conversión cuasimágica del obstáculo epistemológico en premisa ontológica es que «a través de la facticidad, y solo a través de ella, somos capaces de abrirnos camino hacia el absoluto» [14] : la radical contingencia de la realidad, esta «posibilidad abierta, este "todo es igualmente posible", es un absoluto que no puede des-absolutizarse sin ser una vez más pensado como absoluto» [15] .

En este caso, también hay que establecer un vínculo con el conflicto teórico acerca de cómo interpretar la indeterminación en física cuántica: para los físicos cuánticos «ortodoxos», esta indeterminación epistemológica es simultáneamente ontológica, una propiedad de la «realidad» misma que es «en sí misma» indeterminada, mientras que para aquellos que se aferran al clásico «realismo de la necesidad», de Einstein en adelante, la indeterminación epistemológica solo puede significar que la física cuántica no ofrece una completa descripción de la realidad, que debe haber algunas variables ocultas que no se están teniendo en cuenta. Por decirlo de una manera un tanto problemática y exagerada, los críticos einsteinianos tratan

de volver a kantianizar la física cuántica, excluyendo de su alcance a la realidad en sí.

Meillassoux es muy consciente de que la física cuántica, con su principio de incertidumbre y el énfasis en el papel que el observador desempeña en el colapso de la función de onda, parece socavar la noción de la realidad objetiva independiente de cualquier observador, dando así un impulso inesperado al trascendentalismo kantiano; sin embargo, como él mismo señala, su similitud es engañosa, y oculta una diferencia fundamental: «Sin duda, la presencia de un observador puede llegar a afectar la realización efectiva de una ley física, como es el caso de algunas leyes de la física cuántica, pero el solo hecho de que un observador pueda influir en la ley es en sí mismo una propiedad de la ley, que no depende de la existencia de un observador» [16] . En resumen, mientras que en el trascendentalismo de Kant el «observador»-sujeto constituye lo que se observa, en la física cuántica la propia función activa del observador es re-inscrita en la realidad física.

¿Cómo, entonces, puede este acceso al absoluto conciliarse con la obvia limitación de nuestro conocimiento de la realidad? Una referencia a Brecht puede ser de alguna ayuda aquí: en una de sus reflexiones teatrales, Brecht se opuso ferozmente a la idea de que el fondo del escenario debe expresar la profundidad impenetrable del Todo de la Realidad, como un oscuro origen de las cosas a partir del cual todo lo que vemos y sabemos se muestra fragmentario. Para Brecht, idealmente el fondo de un escenario debe estar vacío, blanco, señalando que, detrás de lo que vemos y experimentamos no hay un Origen o Fundamento secreto. Esto no implica de ninguna manera que la realidad sea transparente para nosotros, que lo «sabemos todo»; por supuesto, hay infinitas lagunas, pero la clave es que estas lagunas son solo eso, lagunas; espacios en blanco, cosas que simplemente no sabemos, no una Realidad sustancial «más profunda».

Ahora llegamos al quid auténticamente *especulativo* de la argumentación de Meillassoux: ¿cómo justificar este paso de (o inversión de) la limitación epistemológica a una característica ontológica positiva? Como hemos visto, la crítica trascendental concibe la facticidad como marca de nuestra finitud, de nuestras limitaciones cognitivas, de nuestra incapacidad para acceder al absoluto En-sí: para nosotros, para nuestra razón finita, la realidad se nos aparece como contingente, *ohne Warum*, pero considerada en sí misma bien puede ser cierto que la realidad es no-contingente (regulada por una

profunda necesidad espiritual o natural), por lo que somos meras marionetas de un mecanismo trascendente, o que nuestro Yo está generando él mismo la realidad que percibe, etc. En otras palabras, para el trascendentalista siempre existe una radical *«posibilidad de la ignorancia»* [17] : ignoramos cómo es realmente la realidad, siempre existe la posibilidad de que la realidad sea radicalmente otra respecto a la forma en que se nos presenta. Entonces, ¿cómo da el paso Meillassoux, de esta limitación epistemológica al acceso único al absoluto? De un modo profundamente hegeliano, se sitúa en este punto la coincidencia paradójica de posibilidad y realidad efectiva: «¿Cómo eres capaz de *pensar* esta "posibilidad de la ignorancia"…? La verdad es que eres capaz de pensar esta posibilidad de la ignorancia solo porque *realmente* has pensado la *absolutidad* de esta posibilidad, es decir, su carácter no-correlacional» [18] . La prueba ontológica de Dios se invierte aquí de un modo materialista: no se trata de que si podemos pensar la posibilidad de un Ser Supremo esto implique su realidad efectiva; por el contrario, el hecho de que podamos pensar la posibilidad de una contingencia absoluta de la realidad implica su realidad. Es decir: si podemos pensar la posibilidad de su ser-otro y la brecha radical entre la forma en que la realidad se nos presenta y como es en sí misma, esto implica que la realidad en sí misma es radicalmente contingente. En ambos casos estamos tratando con el paso directo del concepto de existencia, a la existencia que es parte del concepto; sin embargo, en el caso de la prueba ontológica de Dios, el término que media entre la posibilidad (del pensamiento) y la realidad efectiva es la «perfección» (el concepto mismo de un ser perfecto incluye su existencia), mientras que en el paso que realiza Meillassoux del concepto a la existencia, *el término mediador es la imperfección.* Si podemos *pensar* nuestro conocimiento de la realidad (la forma en la que la realidad se nos aparece) como un proceso que ha fracasado radicalmente, y es radicalmente diferente de lo Absoluto, *entonces esta brecha (entre el Para-nosotros y el En-sí) debe ser parte del Absoluto mismo*, de modo que la característica que parecía destinada a mantenernos alejados para siempre del Absoluto es la *única* característica que *directamente* nos une al Absoluto. ¿Y acaso no se trata exactamente del mismo giro que se produce en el centro de la experiencia cristiana? Es la separación radical del hombre respecto a Dios la que nos une con Dios, ya que, en la figura de Cristo, Dios se separa completamente *de sí mismo;* la

clave no es tanto «superar» la brecha que nos separa de Dios, sino tomar nota de cómo *esta brecha es interna a Dios mismo* (el cristianismo como versión definitiva del chiste de Rabinovitch); solo cuando experimento el dolor infinito de la separación de Dios puedo compartir una experiencia con Dios mismo (Cristo en la Cruz).

Hay dos cosas que deben tenerse en cuenta aquí. En primer lugar, cuando Meillassoux afirma la contingencia como la única necesidad, su error es concebir esta afirmación según el lado masculino de las fórmulas lacanianas de la sexuación, es decir, de acuerdo con la lógica de la universalidad y su excepción constitutiva: todo es contingente –con la excepción de la contingencia misma, que es absolutamente necesaria–. La necesidad se convierte así en la garantía externa de la contingencia universal. Pero, ¿qué hay respecto al no-Todo de la contingencia?; ¿no hay nada que no sea contingente, y por eso el *no* -Todo es contingente? Simultáneamente está el no-Todo de la necesidad: no hay nada que no sea necesario, por lo que *no* -Todo es necesario. El *no* -Todo es necesario, lo que significa que de vez en cuando se produce un encuentro contingente que socava la necesidad predominante (el espacio de posibilidades sostenidas por esta necesidad), de modo que en ella sí ocurre «lo imposible» [19] . ¿Cómo se relacionan estos dos no-Todos? Puesto que la realidad es contingente, deberíamos comenzar con el no-Todo de la contingencia: y es a partir de la contingencia como, contingentemente, surgen las necesidades.

En segundo lugar, debemos tomar nota del uso frecuente y sistemático de Meillassoux de términos hegelianos, incluso (y especialmente) en su crítica a Hegel. Por ejemplo, caracteriza en repetidas ocasiones su posición como «especulativa» (en el sentido de la afirmación poskantiana de la accesibilidad a nuestro conocimiento del absoluto) en contraste con el dogmatismo precrítico «metafísico» (que reclama el acceso a la necesidad absoluta trascendente). Paradójicamente, para él Hegel es un «metafísico», a pesar de que fue precisamente Hegel quien situó las posiciones «metafísica», «crítica» (en el sentido kantiano) y «especulativa» como las tres posturas básicas del pensamiento respecto a la realidad, dejando claro que su propia posición «especulativa» solo puede surgir cuando uno ha aceptado plenamente la lección de la posición crítica. No es de extrañar que Meillassoux, siguiendo a Hegel, designe su propia posición como la del «Saber Absoluto», caracterizado de un modo totalmente hegeliano como «el principio de una *autolimitación* o *autonormalización de la omnipotencia*

del caos » [20] , en una palabra, como el surgimiento de la necesidad a partir de la contingencia:

> Solo podemos esperar desarrollar un conocimiento absoluto –un conocimiento del caos que simplemente no continúe repitiendo que todo es posible– a condición de que produzcamos proposiciones necesarias acerca de él, al margen de la proposición de su omnipotencia. Pero esto requiere que descubramos normas o leyes a las que el caos mismo está sometido. Pero no hay nada por encima del poder del caos que lo obligue a someterse a una norma. Si el caos está sometido a límites, entonces esto solamente puede ser un límite que viene de la naturaleza misma del caos, de su propia omnipotencia… para que una entidad pueda ser contingente e innecesaria de este modo, *no puede ser cualquier cosa*. Esto supone que para ser contingente e innecesaria, la entidad debe conformarse a *ciertas condiciones determinadas*, que pueden concebirse como *determinado número de propiedades absolutas de lo que hay* [21] .

¿No es este exactamente el programa de Hegel? Para Hegel las leyes necesarias son contingentes en el sentido de que «son porque son» –no cabe preguntarse el porqué–. De una manera especulativa hegeliana, las regularidades de la naturaleza son precisamente la más alta afirmación de la contingencia: cuanto más regularmente se comporta la naturaleza, siguiendo sus «leyes necesarias», más contingente es esta necesidad. La contingencia radical no solo no excluye, sino que incluso *prefiere* la estabilidad de las leyes: la mayor contingencia se da cuando las leyes son eternas, inmutables… pero contingentemente, sin ninguna razón. En el comienzo de la *Lógica* de Hegel, tenemos el proceso del Devenir (la unidad de Ser y Nada), que es el proceso completamente contingente de generación de una multiplicidad de Algos. El «infinito espurio» de Algos y Algos-Otros es el caos, sin ninguna necesidad que le subyazca o regule, y todo el desarrollo de la *Lógica* de Hegel es el despliegue del proceso inmanente de «*autolimitación* o *autonormalización de la omnipotencia del caos* »: «Comenzamos entonces a entender aquello en lo que consistiría el discurso racional sobre la sinrazón –una sinrazón que no es irracional–: sería el discurso que tiene como objetivo establecer las limitaciones a las que una entidad debe someterse con el fin de ejercer su capacidad-de-no-ser y su capacidad-de-ser-otro» [22] .

Esta «capacidad-de-ser-otro», tal como se expresa en la brecha que separa el Para-nosotros y el En-sí (en la posibilidad de que la realidad en sí sea totalmente diferente de la forma en que se nos presenta), es la autodistancia del En-sí, la *negatividad* en el corazón mismo del Ser. Esto es lo que señala Meillassoux en una proposición maravillosamente densa, «La cosa en sí no

es otra cosa que la facticidad de la formas trascendentales de representación», no es otra cosa que el radical carácter contingente de nuestro marco de realidad [23] . Ver la realidad del modo en que «realmente es» supone no ver otra realidad «más profunda» debajo de ella, sino ver esta misma realidad en su total contingencia.

¿Por qué Meillassoux no reconoce abiertamente la naturaleza hegeliana de su descubrimiento? La primera razón, al menos, es simple: él aprueba la interpretación típica de la dialéctica hegeliana como la descripción del necesario autodespliegue del Concepto:

> La metafísica hegeliana mantiene la necesidad de un momento de irremediable contingencia en el despliegue del absoluto; un momento que acaece en la naturaleza como pura contingencia, la realidad privada de realidad efectiva, la pura finitud cuyo caos y gratuidad son refractarias al trabajo del Concepto… Pero esta contingencia se deduce del despliegue del absoluto, que en sí, *qua* totalidad racional, se ve privado de contingencia. Por lo tanto, en Hegel la necesidad de la contingencia no se deriva de la contingencia como tal ni de la contingencia por sí sola, sino de un Todo que es ontológicamente superior a esta última [24] .

Meillassoux simplifica aquí la auténtica relación hegeliana entre necesidad y contingencia. En una primera aproximación, parece que la unidad que los incluye es la necesidad, que la propia necesidad postula y media la contingencia como el campo externo en el que se expresa o se hace efectivamente real; la propia contingencia es necesaria, es el resultado de la autoexteriorización y automediación de la necesidad conceptual. Sin embargo, es crucial suplementar esta unidad con su contrario, con la contingencia como unidad que se incluye a sí misma y a la necesidad: la elevación misma de una necesidad a principio estructurador del espacio contingente de una multiplicidad, es en sí un acto contingente; casi podría decirse, el resultado de una lucha contingente («abierta») por la hegemonía. Este cambio corresponde a la transición de S a $, de la sustancia al sujeto. El punto de partida es una multitud contingente; a través de su automediación («autoorganización espontánea»), la contingencia engendra o postula su necesidad inmanente, del mismo modo en que la Esencia es el resultado de la automediación del Ser. Una vez que surge la Esencia, «postula su propios presupuestos» retroactivamente, es decir, asume y subsume sus presupuestos como momentos subordinados de su autorreproducción (el Ser es transustanciado en una Apariencia); esta postulación, sin embargo, es retroactiva.

Esto nos lleva a la táctica básica de Meillassoux (y profundamente hegeliana en este aspecto): el movimiento desde la brecha que nos separa del En-sí (a los seres humanos finitos) a la brecha que es inmanente a lo En-sí; este movimiento es estrictamente correlativo al movimiento que realiza Lacan del deseo hacia la pulsión: la pulsión es «trascendental», su espacio pertenece a la fantasía que llena el vacío del Objeto (Cosa) primordial perdido; en definitiva, el deseo es kantiano, la pulsión es hegeliana. El *objet a* lacaniano como el objeto que se superpone con su pérdida, que surge en el momento mismo de su pérdida (de modo que todas sus encarnaciones fantasmáticas, del pecho a la voz y la mirada, son figuraciones metonímicas del vacío, de la nada), se mantiene en el horizonte del *deseo;* el verdadero objeto-causa del deseo es el vacío llenado por sus encarnaciones fantasmáticas. Si bien el *objet a* es también el objeto de la pulsión, como subraya Lacan, la relación es aquí completamente diferente: aunque en ambos casos el vínculo entre el objeto y la pérdida es crucial, en el caso del *objet a* como objeto-causa del *deseo* tenemos un objeto que es originariamente perdido, que coincide con su propia pérdida y surge como perdido; mientras que en el caso de *objet a* como objeto de la pulsión, el «objeto» es *directamente la pérdida misma* –en la transición del deseo a la pulsión, pasamos del *objeto perdido* a la *pérdida misma como un objeto* –. En otras palabras, el extraño movimiento llamado «pulsión» no está impulsado por la búsqueda «imposible» del objeto perdido; es *un impulso de escenificación directa de la «pérdida» misma –la brecha, el corte, la distancia–*. Hay por lo tanto una *doble* distinción que debe establecerse aquí: no solo entre el *objet a* en su estatuto fantasmático y posfantasmático, sino también, dentro del dominio posfantasmático mismo, entre el objeto-causa del deseo perdido y el objeto-pérdida de la pulsión.

Por tanto, es erróneo afirmar que la pulsión de muerte «pura» sería la imposible voluntad «total» de (auto)destrucción, una autoaniquilación extática en la que el sujeto se reuniría con la plenitud de la Cosa materna, pero que esta voluntad no es realizable, se bloquea, se adhiere a un «objeto parcial». Una noción así traduce la pulsión de muerte a los términos del deseo y su objeto perdido: es en el deseo donde el objeto positivo es un sustituto metonímico del vacío de la Cosa imposible; en el deseo, la aspiración de plenitud se transfiere a los objetos parciales; esto es lo que Lacan llama la metonimia del deseo. Tenemos que ser muy precisos aquí para no pasar por alto la idea clave de Lacan (y con ello confundir deseo y

pulsión): la pulsión no es un anhelo infinito por la Cosa que queda fijado en un objeto parcial; la «pulsión» *es* esta fijación, en la que reside la dimensión de «muerte» de cada pulsión. La pulsión no es un impulso universal (hacia la Cosa incestuosa) bloqueado y roto, sino que *es* este mismo freno, un freno al instinto, su «atascamiento», como diría Eric Santner [25] . La matriz elemental de la pulsión *no* consiste en trascender todos los objetos particulares hacia el vacío de la Cosa (que es accesible entonces solo en su sustituto metonímico), sino que tiene que ver con nuestra libido, que queda «atascada» en un objeto particular, condenado a circular alrededor de él para siempre.

En consecuencia, como ya hemos visto, el concepto de pulsión hace que la alternativa «quemarse en la cercanía excesiva a la Cosa o mantenerse a distancia» sea falsa: en la pulsión, la «Cosa misma» es una circulación alrededor del vacío (o, mejor dicho, agujero, no vacío). Dicho de otro modo, el objeto de la pulsión no está relacionado con la Cosa como un relleno de su vacío: la pulsión es literalmente un movimiento contrario al deseo, no persigue una plenitud imposible. Forzado a renunciar a ella, queda atascado en su resto, un objeto parcial –la pulsión es el impulso de *quebrar* el Todo de la continuidad en la que estamos inmersos e introducir un desequilibrio radical en él, y la diferencia entre pulsión y deseo es precisamente esa; en el deseo, este corte, esta fijación en un objeto parcial, es como si dijéramos «trascendentalizado», trasladado a un sustituto para el vacío de la Cosa.

A partir de esta paradoja de la pulsión, podemos situar la limitación del realismo especulativo en el hecho de que inmediatamente se divide en cuatro orientaciones que forman una especie de cuadrado semiótico greimasiano: el «materialismo especulativo» de Meillassoux, la «filosofía orientada a objetos» de Harman [26] , el neovitalismo de Grant [27] y el nihilismo radical de Brassier. Los dos ejes en los que se colocan estas cuatro posiciones son divino/secular y científico/metafísico. Aunque tanto Meillassoux como Brassier abogan por una visión científica de la realidad en cuanto radicalmente contingente y aprehensible a través de la ciencia formalizada, Brassier también hace suyo el reduccionismo científico, pero Meillassoux deja el espacio abierto para una divinidad no-existente que reparará todas las injusticias del pasado. Por otro lado, tanto Harman como Grant abogan por un enfoque metafísico no científico, pero Harman opta

por un panpsiquismo directamente religioso (o al menos espiritualista), delineando un programa de investigación de las «capas cósmicas de la psique» y «averiguando la realidad psíquica específica de las lombrices de tierra, el polvo, los ejércitos, la tiza y la piedra», mientras que Grant, de manera deleuziana, localiza la dimensión metafísica en la naturaleza misma, concibiendo el mundo de los objetos como productos de un proceso más primordial del devenir (voluntad, pulsión, etc.). Lo que se destaca en este cuadrado semiótico son las dos posiciones que desestabilizan la presumible superposición de los dos ejes (divinidad metafísica *versus* reduccionismo científico secular): la cientificista afirmación de la contingencia radical en Meillassoux, que sin embargo deja abierto el espacio para un Dios no existente que puede surgir para reparar las injusticias del pasado; y la metafísica vitalista anticientificista de Grant, que sigue siendo, no obstante, naturalista/materialista. La brecha que llenan estas dos opciones adicionales señala que el precio que paga el realismo especulativo por dejar atrás el correlacionismo trascendental es que permanece atrapado en las antinomias precríticas tradicionales, es decir, que falta una dimensión en la oposición básica que define al realismo especulativo: realismo *versus* correlacionismo. ¿Cuál es esta dimensión?

Ray Brassier tenía razón con su lema programático de *nada sin atar;* definitivamente habría que llegar hasta el final «desatando» a la nada, o dicho de otro modo, impulsando la «secularización» hasta el final. Uno de los nombres del enemigo hoy es el «pensamiento postsecular»: la idea de que el proceso de «desencantamiento» ha llegado a su límite y que un nuevo regreso posmetafísico de lo Sagrado está en camino, ya no basado en el acceso a un Absoluto infinito, sino en nuestra propia finitud, en nuestro arraigo irreductible en el *Lebenswelt* finito, con su experiencia concreta de la vida corporal impregnada de significado. Con el fin de invertir esta tendencia, hay que empezar por el principio, con la inversión de la identidad del ser y el *logos* (formulado por primera vez por Parménides) en lo que fue el gesto inaugural de la filosofía: «ser y pensar/hablar es lo mismo». Esta igualdad debe ser concebida como negatividad: contra la noción platónica de que aquello de lo que se habla tiene que existir de alguna manera, solo se puede hablar de lo que no es (potencialmente, al menos), pues no hay discurso sin un agujero en el tejido de lo Real; el hecho mismo de afirmar algo, señala este algo dentro del contexto de su potencial desaparición, o parafraseando a Parménides, pensar/hablar y no-

ser son lo mismo. Además, este agujero en el tejido de lo Real solo puede surgir si el propio Real no es en última instancia nada más que un vacío, si «todo lo que hay» es, precisamente, no-Todo, un fragmento distorsionado que en última instancia es una «metonimia de la nada».

El problema aquí es la forma en que componemos este despliegue completo de la nada con el gran dilema del pensamiento contemporáneo, que es (parafraseando a Brassier): ¿concebimos la explicación científica de la realidad como fundamentada en nuestra experiencia concreta de la realidad, en nuestro *Lebenswelt*, o apoyamos una versión del «reduccionismo científico» que trate de explicar nuestra propia experiencia de la realidad en términos científicos (en términos de la ciencia cognitiva, el darwinismo, etc.)? El primer enfoque es una versión de lo que Meillassoux llama «correlacionismo», que también puede tener un acento deliberadamente «materialista» (como en lo que en su momento se llamó «marxismo humanista», en el que la ciencia era vista como parte del compromiso práctico de la humanidad con la naturaleza), de modo que el problema es, una vez más, cómo salir de las limitaciones correlacionistas. En resumen: ¿puede la ciencia pensar la Nada radical? Meillassoux afirma que mi posición (y «tal vez» la de Badiou)

> consiste al final en hacer del materialismo un «correlacionismo fallido». Incluso desde Derrida, el materialismo parece haber tomado la forma de un «correlacionismo enfermo»: niega *tanto* el retorno a una etapa ingenua precrítica del pensamiento *como* cualquier investigación de lo que impide el «círculo del sujeto»; impide que se cierre armoniosamente sobre sí mismo. Ya sea el inconsciente freudiano, la ideología marxista, la diseminación derrideana, la indecibilidad del Acontecimiento, lo Real lacaniano considerado como lo imposible, etc., todos se supone que detectan la huella de una coincidencia imposible del sujeto consigo mismo, y por lo tanto de un residuo extra-correlacional en el que uno podría situar un «momento materialista» del pensamiento. Pero, de hecho, tales fallos solo son correlaciones ulteriores: *para* el sujeto siempre hay un acontecimiento indecidible, o un fracaso de la significación. A menos que caigamos en un realismo ingenuo, no podemos tratar estos fallos como «efectos» de una causa que definitivamente podría establecerse como externa al sujeto o incluso a la consciencia. En cualquier caso, un correlacionista no tendría dificultad en replicar que este tipo de materialismo es, o un falso idealismo, o un realismo dogmático al «viejo estilo». Cuando una silla se vence, el «vencimiento» existe solo en relación a la silla, no independientemente de ella. Cuando uno atasca el Sujeto, no se va fuera de él: más bien construye un Sujeto «venceante» trascendental o especulativo –un sujeto que esté asegurado *a priori*, y según un auténtico Saber absoluto, para el que las cosas siempre salen mal en su mundo de representaciones [28] .

Como es habitual en Meillassoux, esta argumentación es precisa y directa; mi sueño (diurno) es que si Lenin estuviera vivo y dispusiera de

tiempo para leer mi libro *Visión de paralaje*, su reacción a mi «materialismo dialéctico» habría sido algo así: bajo la superficie de retórica materialista, se encuentra el viejo idealismo subjetivo. ¿Es realmente así? A primera vista el argumento es convincente: ¿no afirmo que, bajo la correlación trascendental entre el sujeto (consciente) y la realidad, está el correlato entre el sujeto (del inconsciente) y su contrapunto objetual Real/imposible, S-*a* ? Por extraña que parezca esta correlación, sigue teniendo sentido solamente si un sujeto está ya allí, es decir, no nos permite pensar la realidad *sin* sujeto. Pero, de nuevo, ¿de verdad es así? El punto clave que ignora Meillassoux es que este objeto Real/imposible es el modo de inscripción del sujeto en la realidad transubjetiva; como tal, no es trascendental sino (lo que Derrida habría llamado) archi-trascendental, un intento de circunscribir el «sujeto en devenir», el proceso transubjetivo de la emergencia del sujeto.

La crítica que de esto se deriva respecto a Meillassoux, es que el verdadero problema no es pensar la realidad presubjetiva, sino pensar cómo podría haber surgido algo así como un sujeto dentro de ella; sin este gesto (realmente hegeliano), cualquier objetivismo seguirá siendo correlacionista de un modo encubierto; su imagen de la «realidad en sí misma» sigue estando correlacionado (aunque de un modo negativo) con la subjetividad. Para hacer este gesto, no es suficiente con postular el sujeto (o, más bien, presuponerlo) como una aparición contingente; si bien es esto cierto, hay que localizar los rastros de esta contingencia en una especie de cordón umbilical que une el sujeto a su Real presubjetivo, y rompe así el círculo del correlacionismo trascendental. En otras palabras, lo que Meillassoux llama correlacionismo «enfermo» o «fracasado», lejos de ser una salida poco entusiasta de los límites correlacionistas, es el componente clave de cualquier salida verdadera: no es suficiente con oponer a la correlación trascendental una visión de la realidad en sí; la correlación trascendental tiene que basarse en la realidad en sí; es decir, su posibilidad ha de explicarse en los términos de esta realidad. Como gustaba en repetir Niels Bohr (a quien a veces se le considera erróneamente como aquel que quiso «transcendentalizar» la física), en el nivel de la física de partículas no existe una medición «objetiva», ningún acceso a la realidad «objetiva», y no porque nosotros (nuestra mente) constituyamos la realidad, sino porque somos parte de la realidad que medimos, y por lo tanto carecemos de una «distancia objetiva» hacia ella.

Es en este contexto de asimetría radical o no-correlación entre sujeto y objeto (o pensamiento y realidad) donde puede verse claramente el punto en que la crítica del correlacionismo por parte de Meillassoux se queda corta. En su propio antitrascendentalismo, Meillassoux queda atrapado en el tema kantiano de la accesibilidad de la Cosa en sí: lo que experimentamos como realidad, ¿está totalmente determinado por nuestro horizonte subjetivo-trascendental, o podemos llegar a saber algo sobre la forma en que la realidad es independiente de nuestra subjetividad? Meillassoux reclama haber logrado el mayor avance dentro de la realidad independiente «objetiva». Pero hay una tercera opción hegeliana: el verdadero problema que se deriva del gesto especulativo de Meillassoux (la transposición de la contingencia de nuestro concepto de la realidad a la Cosa misma) no se trata de *cuánto más se puede decir* de la realidad en sí, sino de cómo encajan en la realidad nuestro punto de vista subjetivo y nuestra subjetividad en sí. El problema no es «¿podemos penetrar el velo de los fenómenos subjetivamente constituidos y llegar a las cosas en sí mismas?», sino «¿cómo surgen los propios fenómenos dentro de la gris realidad, que se limita a ser, y cómo la realidad se redobla y comienza a aparecer ante sí misma?». Para esto mismo necesitamos una teoría del sujeto que no implique ni subjetividad trascendental ni reducción del sujeto a una mera parte de la realidad objetiva; esta teoría también nos permite formular de un modo nuevo lo que Meillassoux llama el problema del correlacionismo (la ancestralidad). Aquí, tanto Lacan como Hegel son antileninistas, porque su problema no es «cómo llegar a la realidad objetiva que es independiente de (su correlación con) la subjetividad», sino cómo la subjetividad se inscribe en la realidad –y por citar a Lacan de nuevo, no solo está la imagen en mi ojo, sino que también estoy yo en la imagen.

Para dejar claro de nuevo este punto, en su rechazo del correlacionismo transcendental (la afirmación de que, para pensar la realidad, debe haber ya un sujeto para el que esta realidad aparece), Meillassoux permanece atrapado dentro de los márgenes de la oposición kantiana-trascendental entre la realidad tal como se nos presenta y el más allá trascendente de la realidad en sí, independiente de nosotros. De un modo leniniano (del Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*), Meillassoux afirma que podemos acceder y pensar la realidad en sí misma. Pero algo se pierde en este espacio definido por el dilema trascendental, algo que afecta a la esencia misma del descubrimiento freudiano (o el modo en que este descubrimiento fue

expresado por Lacan): el giro/curvatura inherente que es constitutivo del sujeto mismo. En otras palabras, lo que Lacan afirma es precisamente la discordia (constitutiva) irreductible, o no correlación, entre el sujeto y la realidad: para que el sujeto pueda surgir, el imposible objeto-que-es-sujeto debe ser excluido de la realidad, ya que es esta misma exclusión la que despeja el terreno para el sujeto. El problema no es pensar lo Real fuera de la correlación transcendental, independientemente del sujeto; el problema es pensar lo Real *dentro* del sujeto, el núcleo duro de lo Real situado en el corazón mismo del sujeto, su centro éxtimo.

El verdadero problema del correlacionismo no es si podemos llegar al En-sí tal como es al margen de cualquier correlación con el sujeto (o tal como lo Viejo es, percibido desde el punto de vista de lo Nuevo); sino que el verdadero problema es pensar lo Nuevo mismo «en su devenir». El fósil no es lo Viejo tal como era/es en sí mismo, el verdadero fósil es el sujeto mismo en su condición objetual imposible; el fósil soy yo mismo, la forma en la que me ve el gato cuando me mira aterrorizado. Esto es lo que realmente escapa a la correlación, no el En-sí del objeto, sino el sujeto como objeto.

Por lo general tenemos la división en el objeto (entre el objeto para nosotros y la forma en que el objeto es en sí), pero el pensamiento y el sujeto son concebidos como homogéneos. Lacan, sin embargo, introduce una fractura también en el sujeto, entre su pensamiento y (no el ser-viviente real, sino) su no-pensamiento pensado, su no-no-pensamiento, entre el discurso y lo Real (no la realidad). Así que la clave está no solo en superar el inaccesible En-sí afirmando que «no hay nada más allá del velo de las apariencias excepto lo que el sujeto puso ahí», sino relacionar el En-sí con la división en el propio sujeto.

Meillassoux menciona irónicamente la (ridículamente ingeniosa) respuesta cristiana al desafío darwinista: uno de los contemporáneos de Darwin propuso una simpática reconciliación entre la teoría evolutiva y la Biblia: la Biblia es literalmente verdad, el mundo fue creado en el año 4000 antes de Cristo, pero ¿cómo explicamos entonces la fósiles? Pues fueron creados *directamente por Dios como fósiles*, para dar a la humanidad la falsa impresión de vivir en un universo más viejo. Cuando Dios creó el universo, también incluyó en él vestigios de un pasado imaginario. La idea de Meillassoux es que el trascendentalismo poskantiano responde al desafío de la ciencia objetiva de una manera similar: si para los literalistas

teológicos Dios creó los fósiles para exponer a los hombres a la tentación de negar la creación divina, para poner a prueba su fe, los trascendentalistas poskantianos conciben como una trampa similar la espontánea noción cotidiana e «ingenua» de la realidad objetiva que existe independientemente de nosotros, exponiendo a los seres humanos a la prueba, desafiándolos a ver a través de esta «evidencia» y comprender cómo la realidad está constituida por el sujeto trascendental [29] . Deberíamos insistir no obstante en que la solución cristiana, absurda como teoría científica, tiene algo de verdad: lo que Lacan llama el *objet a*, la contraparte objetual imposible-Real del sujeto, es precisamente este objeto «imaginado» (fantasmático, virtual) que nunca existió positivamente en la realidad; surge a través de su pérdida, es creado directamente como un fósil.

Simultáneamente, la exclusión de este objeto es constitutiva de la apariencia de realidad: puesto que la realidad (no lo Real) es correlativa al sujeto, solo puede constituirse retirando de ella el objeto que «es» el sujeto; es decir, a través del retiro del correlato objetual del sujeto. O, por expresarlo en la vieja jerga de la lógica del significante, el sujeto solo es posible a partir de su propia imposibilidad, la imposibilidad de devenir un objeto. Lo que rompe el autocierre de la correlación trascendental no es por lo tanto la realidad trascendente que se escapa del alcance del sujeto, sino la inaccesibilidad del objeto que «es» el sujeto mismo [30] . Este es el auténtico «fósil», el hueso que es espíritu, por parafrasear a Hegel, y este objeto no es simplemente la plena realidad objetiva del sujeto (la reducción científica de la experiencia subjetiva a los procesos objetivos, como ocurre en biogenética), sino la no-corpórea y fantasmática *lamella*.

¿Por qué esta pérdida primordial, por qué una parte de lo Real realiza este retiro constitutivo de la realidad? Precisamente porque el sujeto es una parte de la realidad, porque surge a partir de ella. Esta es la razón de que, si el sujeto debe surgir como un *cogito* no-sustancial, su ser debe elevarse a un espectral objeto imposible que le acosa por siempre (y que puede asumir muchas formas fantasmáticas, desde la *lamella* hasta el doble). La correlación objeto-sujeto trascendental «oficial» de este modo se repliega merced a una suerte de correlación negativa del sujeto y el objeto imposible-Real: antes de relacionarse con objetos que son parte de la realidad externa, el sujeto se ve acechado por su propia sombra objetual; bajo la forma de este objeto virtual adicional, el sujeto se ve expuesto a lo

Real, constitutivamente «des-centrado», mucho más radicalmente incluso que en el orden simbólico. Este es el modo en que podemos leer una de las re-formulaciones lacanianas del *cogito ergo sum* de Descartes: «soy ese imposible fragmento de lo real donde no puedo pensar». Podemos ver también en qué modo se superponen dos carencias en este objeto imposible: la falta constitutiva del sujeto (lo que el sujeto debe perder para emerger como sujeto del significante) y la falta en el Otro mismo (lo que debe ser excluido de la realidad para que la realidad pueda aparecer). De nuevo, el objeto no está simplemente en la intersección de las dos faltas: literalmente, y de manera mucho más radical, emerge de la superposición de las dos faltas. (Una vez que Lacan entendió esto, cambió el estatuto del *objet a*, del imaginario a lo Real.) De modo que lo Real no es alguna suerte de Ser primordial que se pierde con la oposición de sujeto y objeto (como afirmó Hölderlin en su famoso *Ur-Fragment* del idealismo alemán); lo Real es, por el contrario, un producto (de la superposición de las dos faltas). *Lo Real no se pierde, es aquello de lo que no nos podemos librar*, lo que siempre se adhiere como resto de la operación simbólica.

Es aquí donde Meillassoux se apresura demasiado al desechar la posición trascendental: (lo que experimentamos como) la realidad está siempre trascendentalmente constituida. El resto de lo Real es el precio que pagamos por la inversión del orden «natural», que pertenece al orden simbólico: aunque el lenguaje es en última instancia parte de la realidad, la realidad (del modo en que aparece para nosotros) está siempre constituida trascendentalmente a través del lenguaje. O por decirlo de otro modo: no podemos obtener pleno acceso neutral a la realidad *porque somos parte de ella*. La distorsión epistemológica de nuestro acceso a la realidad es el resultado de nuestra *inclusión* en ella, no de nuestra distancia de ella. El *objet a* es la mota de polvo en el ojo que distorsiona nuestra percepción de la realidad, y el agente de esta distorsión es el deseo (recordemos que el *objet a* es el objeto-causa del deseo). Esto nos lleva al único «cortocircuito entre epistemología y ontología»: el fracaso epistemológico mismo (a la hora de alcanzar la realidad) es indicación y efecto de nuestro ser parte de la realidad, de nuestra inclusión dentro de ella [31] .

En la oposición entre el orden simbólico y la realidad, lo Real está del lado de lo simbólico; es la parte de la realidad que se aferra a lo simbólico (bajo la forma de su inconsistencia/brecha/imposibilidad). Lo Real es el punto en el que la oposición externa entre el orden simbólico y la realidad

es inmanente a lo simbólico, mutilándolo desde dentro: es el no-Todo de lo simbólico. Hay un Real no porque lo simbólico no pueda alcanzar a su Real externo, sino porque lo simbólico no puede devenir plenamente *sí mismo.* Hay ser (realidad) porque el sistema simbólico es incoherente, fallido, pues lo Real es un *impasse* de la formalización. Esta tesis debe recibir todo su peso «idealista»: no es solo que la realidad sea demasiado rica, de modo que toda formalización se tropieza con ella y no consigue aprehenderla; lo Real no *es* sino un *impasse* de la formalización; hay una densa realidad «ahí fuera» *a causa de* las incoherencias y brechas en el orden simbólico. Lo Real no es más que el no-Todo de la formalización, y no su excepción externa.

Puesto que la realidad es en sí misma frágil e incoherente, necesita la intervención de un Significante-Amo para estabilizarse en un campo consistente; este Significante-Amo marca el punto en el que un significante cae en lo Real. El Significante-Amo es un significante que no solo designa características de la realidad, sino que interviene performativamente en ella. Como tal, el Significante-Amo es la contraparte del *objet a:* si el *objet a* es lo Real que está del lado de lo simbólico, el Significante-Amo es el significante que cae en lo Real. Su papel es exactamente homólogo al de la síntesis trascendental de la apercepción en Kant: su intervención transforma la multiplicidad inconsistente de fragmentos de lo Real en un campo consistente de «realidad objetiva». Del mismo modo que, para Kant, es la suma de la síntesis subjetiva la que transforma la multiplicidad de impresiones subjetivas en una realidad objetiva, para Lacan es la intervención del Significante-Amo la que transforma el confuso campo de impresiones en una «realidad extralingüística». Esta debería ser por lo tanto la respuesta lacaniana al correlacionismo: si bien el correlacionismo trascendental puede pensar la intervención del Significante-Amo como constitutiva de la realidad, ignora esta otra correlación invertida entre el Significante-Amo y el *objet a;* es decir, no puede pensar la mancha de lo Real que des-centra al sujeto desde dentro.

De modo que, por repetir la pregunta sobre el fósil de Meillassoux del modo más directo posible: ¿es el fósil de un dinosaurio prueba de que los dinosaurios existieron en la Tierra independientemente de todo observador humano, tanto empírico como trascendental? Si nos imaginamos transportados al pasado prehistórico, ¿nos encontraríamos con los dinosaurios como los reconstruimos hoy en día? Antes de apresurarnos a

responder, deberíamos recordar cómo la «realidad externa» es relativa respecto a nuestro punto de vista, lo que no quiere decir que nosotros la hayamos «creado», sino que, a partir de la infinita complejidad de lo Real-en-sí, una parte o porción de la realidad fue seleccionada como correlativa a nuestro aparato perceptual. De modo que nunca podremos escapar del círculo: la realidad de un fósil es «objetiva» en la medida en que es observada desde nuestro punto de vista, del mismo modo que un arcoíris «existe objetivamente» desde nuestro punto de vista; lo que «existe objetivamente» es todo el campo de interacción entre sujeto y objeto como parte de lo Real.

[1] Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Londres, Continuum, 2008.

[2] Carta del 11 de octubre de 1931, en Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann: *Briefwechsel 1918-1969*, Marbach, Deutsches Literatur-Archiv, 1990, p. 44; según la cita en Q. Meillassoux, *After Finitude*, cit., p. 137. Nótese que esta cita se corresponde al momento inmediatamente posterior a las conferencias de Heidegger sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de 1929-1930, donde se formula también una hipótesis schellinguiana, a saber, que los animales son, a un nivel todavía desconocido, conscientes de su carencia, de la «pobreza» de su relación con el mundo; quizás hay un dolor infinito que invade a toda la naturaleza viviente: «Si la privación en ciertas formas es una especie de sufrimiento, y la pobreza y privación de mundo pertenecen al ser del animal, entonces un tipo de dolor y sufrimiento permearía todo el reino animal y el reino de la vida en general». (Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 271 [ed. cast.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, trad. Joaquín Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007].)

[3] John D. Caputo, *On Religion*, Londres, Routledge, 2001, p. 55 [ed. cast.: *Sobre la religión*, trad. Marta Gálvez, Madrid, Tecnos, 2005].

[4] John D. Caputo y Gianni Vattimo, *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins, Nueva York, Columbia University Press, 2007, p. 133.

[5] Q. Meillassoux, *After Finitude*, cit., pp. 44-45.

[6] *Ibid.*, p. 49.

[7] ¿No es esta una variante de la antigua idea de que la existencia no se sigue de un juicio universal verdadero? Si un «unicornio tiene un cuerno» es verdadero, puede ser igualmente verdadero que no existe ningún unicornio; pero si «algunos unicornios tienen un cuerno» es verdadero, entonces al menos un unicornio debe existir.

[8] Q. Meillassoux, *After Finitude*, cit., p. 3.

[9] Esta fundamentación-crítica trascendental de las ciencias naturales y su «objetivismo» también puede recibir un giro marxista, si las ciencias naturales se entienden en cuanto apoyadas sobre una *praxis* histórica colectiva.

[10] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. J. M. D. Meiklejohn, Londres, Henry G. Bohn 1855, p. xxix [ed. cast. cit.: p. 20, B XVII].

[11] Para una buena explicación de las falsas traducciones de este pasaje clave, véase Gérard Guest, «La tournure de l'événement», *Heidegger Studies* 10 (1994).

[12] Q. Meillassoux, *After Finitude*, cit., p. 56.

[13] *Ibid.*, pp. 52-53.
[14] *Ibid.*, p. 63.
[15] *Ibid.*, p. 58.
[16] *Ibid.*, p. 114.
[17] *Ibid.*, p. 58.
[18] *Ibid.*
[19] Véase Alenka Zupančič, «Realno in njegovo nemožno» («Lo Real y su imposible»), *Problemi* 1-2 (2010).
[20] Q. Meillassoux, *After Finitude*, cit., p. 66.
[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*, p. 76.
[24] *Ibid.*, p. 80.
[25] Véase Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
[26] Graham Harman, *The Quadruple Object*, Ropley, Zero Books, 2011.
[27] Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, Londres, Continuum, 2006.
[28] Quentin Meillassoux, entrevista publicada en Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edimburgo, Edinburgh University Press, p. 166. Por cierto, si hay un filósofo que de hecho parece atrapado en el círculo de lo que Meillassoux llama «correlacionismo fracasado», este es Derrida, cuyo pensamiento oscila en sus análisis deconstructivos entre dos polos: por un lado, subraya que no hay un afuera directo (de la metafísica), que el intento mismo de salir del círculo del logocentrismo debe apoyarse en un marco conceptual metafísico; por otro lado, a veces trata la escritura y la diferencia como una especie de categoría ontológica general, hablando de las «huellas» o la «escritura» en la naturaleza misma (códigos genéticos, etcétera).
[29] Q. Meillassoux, *After Finitude*, cit., p. 62.
[30] Véase Zupančič, «Realno in njegovo nemožno».
[31] En un nivel diferente, ahí reside la enseñanza epistemológica básica de la física cuántica: no podemos conocer la realidad tal como es independientemente de nosotros porque somos parte de la realidad.

X. Objetos, objetos por todas partes

Sustracción, prolongación, obstrucción… destrucción

En 2008, respondiendo sobre su baja posición en las encuestas de opinión, el candidato presidencial republicano Mike Huckabee (un personaje que parecía haber salido de una vieja película de Frank Capra, o de una novela de Dickens) dijo: «Conozco a los comentaristas políticos y sé lo que dicen, los números no salen. Bien, yo no me gradué en matemáticas, yo me gradué en milagros. Y todavía creo en ellos». Esta anécdota merece la pena citarse, no por burlarnos del nivel del debate político en EEUU, sino porque de un modo negativo apunta a un componente central del pensamiento de Badiou que, precisamente, une a la matemática con los milagros. Cuando hablamos de milagros, desde luego deberíamos tener en cuenta la matización de Lacan, quien afirmaba que la única «irracionalidad» que admite es la de los números irracionales en matemáticas; de un modo similar, los únicos «milagros» que debería permitir un materialista radical son los matemáticos. Un «milagro» es sencillamente la repentina emergencia de lo Nuevo, irreductible a sus condiciones precedentes, algo que «postula» retroactivamente sus condiciones. Todo acto auténtico crea sus propias condiciones de posibilidad.

¿Pero qué es este elemento «irracional»? Como ha señalado Badiou, lo que define un «mundo» no es principalmente sus características positivas, sino el modo en que su estructura se relaciona con su propia (zona de) imposibilidad inherente. La matemática clásica desechó la raíz cuadrada de –1 como una externalidad irrelevante, como un sinsentido que debe ser ignorado, mientras que la matemática moderna hace que este imposible sea calculable, marcándolo con la letra I («número imaginario»): «la matemática históricamente se divide y se reconstruye creando constantes que ocupan estos lugares imposibles: la raíz cuadrada de –1 se bautiza como número imaginario, que es después utilizado en un nuevo espacio de cálculos» [1] .

Las cosas son similares respecto a la conceptualización de Cantor de las diferentes modalidades del infinito: el transfinito, etc. La distinción entre «transfinito» e «infinito» tal como es elaborada por Cantor a grandes rasgos

encaja con la distinción hegeliana entre la infinitud «verdadera» y la «mala» (o «espuria»): con el «infinito malo», nunca alcanzamos realmente el infinito; a cualquier número puede añadirse otra unidad, y la «infinitud» aquí denota precisamente esa constante posibilidad de sumar, la imposibilidad de alcanzar el elemento final de la serie. ¿Y si, por el contrario, consideramos este conjunto de elementos siempre «abierto» a la suma como una totalidad cerrada, y postulamos el infinito como un elemento propio, como el marco externo del interminable conjunto de elementos que contiene? El transfinito es por lo tanto un número o elemento con la paradójica propiedad de ser insensible a la suma y la resta: si añadimos una unidad, o le sustraemos una, sigue siendo el mismo [2] . ¿No construyó Kant del mismo modo el concepto de «objeto trascendental»? Es tentador arriesgarnos aquí con un juego de palabras: Kantor. El objeto trascendental es externo a la serie interminable de objetos empíricos: llegamos a él al tratar a esta serie interminable como una serie cerrada, y postulando un objeto vacío fuera de ella, la forma del objeto, que enmarca la serie. Es fácil también discernir una ulterior homología con el *objet petit a*, el lacaniano objeto-causa del deseo: este último es también «transfinito», es decir, es un objeto vacío que enmarca el interminable conjunto de objetos empíricos. En este sentido, nuestros dos *objets petit a*, la voz y la mirada, son «transfinitos»: en ambos casos estamos tratando con un objeto vacío que enmarca el «infinito malo» del campo de lo visible y/o audible, dando cuerpo a lo que constitutivamente rehúye este campo (en virtud de esto, el objeto-mirada es un punto ciego dentro del campo de lo visible, mientras que el objeto-voz por excelencia es, por supuesto, el silencio) [3] .

En su debate con los atenienses recogido en los Hechos de los Apóstoles, san Pablo utiliza hábilmente el que, en un momento de pragmático oportunismo, los atenienses construyeran una estatua a un dios desconocido, por encima de las estatuas de todos sus dioses conocidos; solo querían estar seguros de que el conjunto de sus estatuas incluyera también la referencia a una divinidad ignorada por ellos, una referencia a lo que faltaba o podría estar excluido de su *pandemonium* panteísta. Pablo astutamente señala que ya hay en Atenas una estatua del Dios único; el truco es que reemplaza el artículo indeterminado por el determinado: no es la estatua de *un* dios desconocido (como el monumento al soldado desconocido, que se refiere a los caídos anónimos), sino una estatua de *El*

dios desconocido, es decir, el (auténtico) dios que es/sigue siendo desconocido, eclipsado por el refulgente caos del politeísmo. ¿No internalizó así san Pablo el punto de imposibilidad del universo pagano?

Lo mismo vale para el capitalismo: su dinámica de autorrevolución perpetua se apoya en la relegación interminable de su punto de imposibilidad (su crisis final o colapso). Lo que para los anteriores modos de producción fue una peligrosa excepción, para el capitalismo es la normalidad: en el capitalismo la crisis se internaliza, se asume como el punto de imposibilidad que la impulsa en su continua actividad. El capitalismo está estructuralmente siempre en crisis; y esta es la razón de que se expanda continuamente: solo puede reproducirse «tomando prestado del futuro» en una *fuite en avant* hacia el futuro. El ajuste final de cuentas nunca llegará, sus deudas nunca se saldarán. Marx puso nombre al punto de imposibilidad en lo social: «lucha de clases».

Quizá deberíamos extender esto a la definición misma de humanidad: lo que en última instancia distingue a los humanos de los animales no es alguna característica positiva (discurso, fabricación de herramientas, pensamiento reflexivo, etc.), sino el ascenso de un nuevo punto de imposibilidad designado por Freud y Lacan como *das Ding,* el punto de referencia imposible-real del deseo. La diferencia experimental a menudo señalada entre humanos y simios adquiere aquí toda su significación: cuando a un simio se le presenta un objeto que está fuera de su alcance, lo abandonará después de varios intentos fracasados de alcanzarlo y se preocupará por otro objeto más modesto (un compañero sexual menos atractivo, por ejemplo), mientras que un humano persistirá en su esfuerzo, quedado transfijado en el objeto imposible.

Esta es la razón de que el sujeto como tal sea histérico: es un sujeto que postula la *jouissance* como un absoluto, y reacciona al absoluto de la *jouissance* bajo la forma del deseo insatisfecho. Este sujeto es capaz de relacionarse con un término que queda fuera de los límites del juego; sin duda, esta relación con un término «fuera del juego» es constitutiva del propio sujeto. La histeria es por lo tanto el modo «humano» elemental de instalar un punto de imposibilidad bajo la forma de la *jouissance* absoluta. ¿No es también el *il n’y a pas de rapport sexuel* de Lacan este punto de imposibilidad constitutivo de lo que es ser humano?

Cuando los cognitivistas, de Dennett en adelante, intentan explicar la consciencia, enumeran toda una serie de capacidades específicamente

humanas que «no pueden funcionar realmente sin la consciencia»; ¿y si en vez de centrarnos en «qué podemos hacer (solo) con la consciencia», cambiamos el campo de juego y preguntamos cuál es el punto de imposibilidad específico de la consciencia? ¿Qué es lo que *no podemos hacer* con la consciencia? ¿Cómo se relaciona la consciencia con aquello de lo que *a priori* no podemos ser conscientes? ¿Y qué fracaso insuperable dio nacimiento a la consciencia? ¿No es la consciencia en su grado cero la consciencia de un fracaso; la consciencia de ir contra una imposibilidad radical? Aquí reaparece la cuestión de la mortalidad: cuando Heidegger afirma que solo el hombre es mortal, y no los animales, esto significa de nuevo que la muerte es la definitiva posibilidad de imposibilidad para un ser humano, su punto de imposibilidad inherente, algo con lo que alguien se relaciona mediante el cálculo, a diferencia del animal, para el que la muerte es simplemente externa.

Muchos cognitivistas (desde Pinker hasta McGinn) intentan explicar la paradoja de la (auto)consciencia afirmando que la incapacidad de esta para «conocerse», para explicarse como un objeto en el mundo, es consustancial a la consciencia misma, su parte constitutiva inherente. (Pinker ofrece una versión más científica, evolucionista; la consciencia no emergió con el objetivo de entenderse/explicarse, sino con otras funciones evolutivas; McGinn ofrece una versión más puramente teórica de por qué la consciencia es necesariamente un enigma para sí misma [4] .) Lo que obtenemos aquí es nada menos que una explicación biológica evolutiva de la emergencia de la metafísica. Sin embargo, aquí surge inmediatamente una réplica heideggeriana, a partir del marco teórico de *Ser y tiempo:* la consciencia, ¿no se cuestiona a sí misma *necesariamente*, preguntándose acerca del enigma que es a priori incapaz de responder? (Tal como lo expresa el propio Heidegger: el *Dasein* es una entidad que cuestiona su propio ser.) ¿Cómo surgió *esta* propiedad dentro de la lógica evolutiva? La clave no es solo que, *por encima* de sus funciones adaptativas (cómo orientarse en el entorno, etc.), a la consciencia *también* le atañen los enigmas que no tienen función evolutiva o adaptativa (el humor, el arte, las preguntas metafísicas). El punto ulterior (y crucial) es que este suplemento inútil, esta fijación compulsiva sobre problemas que a priori no pueden resolverse, retroactivamente permitió una explosión de procedimientos (técnicas, ideas) que de por sí tenían un gran valor de supervivencia. Es como si, para afirmar su prioridad sobre otros seres vivientes en la lucha

por la supervivencia, el animal humano tuviera que renunciar a la lucha por la supervivencia y centrarse en otras cuestiones. La victoria en la lucha por la supervivencia solo puede obtenerse como un subproducto: si uno se centra directamente en la lucha, pierde. Solo un ser obsesionado con problemas imposibles o insolubles puede lograr grandes avances en el conocimiento posible. Esto significa que, a diferencia de la lucha por la supervivencia del animal, la lucha del hombre ya es «reflexiva»; como habría dicho Heidegger, se vive como el horizonte de sentido de su existencia. El desarrollo de la tecnología, la lucha por el poder, acaece como una cierta apertura del Ser, más que ser un «hecho de la vida» inmediato [5] .

Cuando McGinn afirma que no hay, en realidad, nada misterioso en cómo el cerebro genera la consciencia (sencillamente estamos para siempre bloqueados cognitivamente para comprender este proceso, del mismo modo en que una comprensión de la mecánica cuántica está más allá de las capacidades cognitivas de los monos), la ironía es doble, pues no solo *intentamos* incesantemente comprender la consciencia, en claro contraste con los monos (a los que no les importa la física cuántica); incluso los propios humanos no pueden entender realmente la física cuántica (en el estricto sentido de traducirla y llevarla a su horizonte de sentido). Si afirmamos que aquello que estamos considerando es una «discordancia entre la naturaleza misma de estos problemas y el aparato computacional con la que la selección natural nos ha dotado» [6] , el auténtico enigma no es el del sentido de la vida como tal, sino más bien *¿por qué investigamos persistentemente sobre el sentido de la vida?* Si la religión y la filosofía son (en parte, al menos) «la aplicación de herramientas mentales a problemas para cuya resolución no estaban diseñadas», ¿cómo acaeció esta aplicación errónea, y por qué es tan persistente? [7] . Nótese el fondo kantiano de esta posición: fue ya Kant el que afirmó que la mente humana carga con preguntas metafísicas que, a priori, no puede resolver. Estas preguntas no pueden ser suspendidas; son parte de la propia naturaleza humana.

Imaginemos que los científicos han descubierto un asteroide gigante sobre el que están seguros de que impactará con la Tierra en treinta y cinco años, y que no solo destruirá toda la vida, sacará también al planeta de su órbita alrededor del Sol. ¿Cómo reaccionaría la gente? ¿Sería un colapso ético y social? ¿Perdería la gente toda la vergüenza e intentaría rápidamente

cumplir todas sus fantasías sexuales y de otro tipo? Y sin embargo, la pregunta auténtica es: ¿no sabemos todos que, en un futuro mucho más distante (esperemos), algo como esto *sin duda ocurrirá* y la humanidad desaparecerá sin dejar rastro? ¿Cuál es entonces la diferencia? La situación es parecida a la famosa anécdota de George Bernard Shaw: en una cena, le preguntó a la bella mujer de clase alta que se sentaba a su lado si pasaría la noche con él por diez millones de libras; cuando ella respondió entre risas que sí, él continuó y le preguntó si lo haría por diez libras; cuando la mujer montó en cólera al ser tratada como una prostituta barata, él respondió tranquilamente: «Vamos, ya hemos establecido que tus favores sexuales pueden comprarse; ahora solo estamos regateando por el precio…». La diferencia es la misma que con la muerte, desde luego: el acontecimiento debe estar lo suficientemente lejos en el tiempo para que podamos ignorarlo, fingir que no sabemos nada, y actuar así como si no supiéramos nada. Esta es la razón de que casi todo el mundo, aunque sepa muy bien que morirá en algún momento, se niega a saber por adelantado el momento exacto de su muerte: secretamente se niegan a creer que morirán, y el conocimiento del momento exacto de su muerte hará de esta futura muerte algo totalmente real. Kafka escribió: «Las lamentaciones en torno al lecho de muerte son en realidad lamentos por el hecho de que no ha tenido lugar ninguna muerte en sentido auténtico» [8] . Pero, ¿y si no hay un morir «en sentido auténtico», y si morir es siempre por definición «inadecuado», llegando en el tiempo y lugar equivocados?

Este punto de imposibilidad es una característica del *objet a* lacaniano: designa aquello que es *sustraído* de la realidad (como imposible) y así le da consistencia; si es incluido en la realidad, causa una catástrofe. ¿En qué sentido el *objet a* es el marco para la realidad del plus-de-goce? En relación con el cine, pensemos en la «producción de la pareja», tema recurrente que enmarca gran parte de la narrativa hollywoodiense cuando esta aborda grandes acontecimientos históricos como guerras o catástrofes naturales: este tema es, de manera bastante literal, el plus-de-goce ideológico de la película. Aunque en un sentido directo disfrutemos de las tomas espectaculares de la catástrofe (la batalla, la ola gigante, el barco hundiéndose…), el plus-de-goce lo proporciona la subnarrativa acerca de la pareja, que forma un «marco» para el acontecimiento espectacular; el asteroide que impacta con la Tierra en *Deep Impact* materializa la rabia de la hija por el nuevo matrimonio del padre; la Revolución de Octubre en

Reds reúne a los amantes; los feroces dinosaurios en *Jurassic Park* materializan el agresivo rechazo, por parte de la figura del padre, de la autoridad y el cuidado paternofilial, etc. Es este marco, a través de su plus-de-goce, el que «nos soborna libidinalmente» para que aceptemos la ideología de la historia. Un ejemplo de subjetividad arruinada por tal inclusión catastrófica la proporciona el héroe de *El perfume* (la novela de Patrick Süskind y la película dirigida por Tom Tykwer) [9] . Lacan suplementó la lista de Freud de objetos parciales (pechos, heces, pene) con dos más: la voz y la mirada. Quizá debiéramos añadir otro elemento más a esta serie: el olor. *El perfume* parece apuntar en esta dirección. Grenouille, el desafortunado protagonista de la novela, no desprende olor, los otros no pueden olerle; pero él mismo tiene tal extraordinario sentido olfativo que puede detectar personas que están muy lejos. Cuando su mujer ideal muere en un accidente, no intenta recrear la mujer en su existencia corporal (*El perfume* es un auténtico anti-*Frankenstein*), sino su olor, asesinando a veinticinco mujeres bellas y extrayendo de la superficie de su piel sus olores, mezclándolos para obtener *el* perfume ideal. Este perfume irresistible es el *odor di femina* definitivo, la «esencia» extraída de la feminidad: cada vez que los humanos ordinarios lo huelen, suspenden toda mesura racional y se ven impulsados a una orgía sexual. De modo que cuando al final de la novela Grenouille es arrestado por los asesinatos y sentenciado a muerte, le basta con agitar un pañuelo bañado en el perfume frente al público para que, olvidando instantáneamente sus gritos pidiendo su ejecución, comiencen a desvestirse para comenzar la orgía. La esencia de la feminidad es lo que Lacan llamó *objet petit a*, el objeto-causa del deseo, aquello que es «en ti más que tú mismo» y por lo tanto me hace desearte; esta es la razón de que Grenouille deba asesinar vírgenes para extraer de ellas su «esencia», o como dijo Lacan: «Te quiero, pero hay algo en ti que es más que tú mismo, el *objet petit a*, así que te destruyo».

El destino de Grenouille es trágico, sin embargo: al no tener olor, es un *sujeto puro*, sin un objeto-causa del deseo en sí mismo, y como tal nunca deseado por otros. Lo que consigue de esta situación es el acceso directo al objeto-causa del deseo: mientras que los individuos corrientes desean a otra persona a causa del atractivo del *objet a* en ella, Grenouille tiene acceso directo a este objeto. Los individuos corrientes solo pueden desear en la medida en que son víctimas de una ilusión: creen desear a un individuo en concreto por la persona que son; es decir, no son conscientes de que su

deseo está causado por una «esencia» u olor que no tiene nada que ver con la persona como tal. Puesto que Grenouille puede ignorar a la persona y tener como objetivo directamente al objeto-causa de deseo, puede evitar esta ilusión –que es la razón de que, para él, el erotismo sea un ridículo juego de atractivos–. El precio que paga por ello, no obstante, es que nunca puede aceptar la ilusión inversa de que alguien le ame: él es siempre consciente de que no es él, sino su perfume, lo que hace que la gente le adore. El único modo de escapar de esta situación, la única manera de postularse a sí mismo como un objeto del deseo de los otros, es el suicidio: en la escena final de la novela, esparce el perfume sobre su cuerpo y es literalmente desmembrado y devorado por una turba de ladrones, mendigos y prostitutas.

¿No es esta violenta reducción de la cosa a su *objet a* otro ejemplo de lo que Badiou llama *sustracción* ? Uno sustrae de la cosa su núcleo descentrado, dejando atrás su cuerpo, muerto. El opuesto de esta sustracción, y también un modo de generar el *objet a,* es la *prolongación.* Tenemos un ejemplo fílmico en una de las técnicas de Tarkovski que irónicamente, dado su origen soviético, no puede sino evocar la (tristemente) famosa «ley» dialéctica de la inversión de lo cuantitativo en cualitativo, suplementándola con una especie de «negación de la negación» (que fue excluida por Stalin de la lista de estas «leyes» por ser demasiado hegeliana, no realmente «materialista»). Tal como explica Sean Martin:

> Tarkovski propuso que si una toma se alargaba, el aburrimiento se instala de manera natural en el público. Pero si la toma se extiende todavía más, surge otra cosa: la curiosidad. Tarkovski está proponiendo esencialmente dar al público el tiempo suficiente como para habitar el mundo que la toma nos está mostrando, no *contemplarlo,* sino *mirarlo,* explorarlo [10] .

Quizá el ejemplo definitivo de este procedimiento es la famosa escena en *El espejo* en la que la protagonista, que trabaja como lectora de pruebas para un periódico en la Unión Soviética de mediados de los años treinta, corre desde su casa a la imprenta, temiendo haber pasado por alto una obscena errata tipográfica en el nombre de Stalin [11] . Martin tiene razón al señalar una característica inesperada de esta escena; su inmediata belleza física:

> Es como si Tarkovski estuviera satisfecho simplemente mirando cómo Margarita Terekhova corría bajo la lluvia, bajando escalones, atravesando verjas, cruzando pasillos. Aquí, Tarkovski revela la presencia de la belleza en algo que es aparentemente mundano y, paradójicamente

(dado el periodo), también potencialmente fatal para Maria, si el error que cree haber cometido llegara a la imprenta [12] .

El efecto de belleza se genera precisamente por la duración excesiva de la escena: en vez de contemplar a Maria corriendo, y al estar inmersos en la narración, preocuparnos por el caso de que no llegue a tiempo para evitar la catástrofe, nos vemos seducidos para contemplar la escena, tomando nota de sus características fenoménicas, la intensidad de los movimientos, etcétera.

El filme *4 meses, 3 semanas, 2 días*, de Cristian Mungiu (Rumanía, 2007), ambientado en 1987 durante los últimos años del gobierno de Ceaucescu, narra la historia de Otilia y Gabita, dos amigas universitarias en Bucarest. Cuando Gabita queda embarazada, Otilia arregla para su amiga un encuentro con el Sr. Bebe en un hotel donde le practicará el aborto (el aborto estaba prohibido y severamente castigado en aquel tiempo). El aterradoramente repulsivo Sr. Bebe (una suerte de versión rumana del personaje de Javier Bardem en *No es país para viejos*) exige favores sexuales a Otilia como precio por realizar la operación. Otilia acepta ayudar a su amiga y el aborto se lleva a cabo, pero al final de la película ella se queda sola, habiendo perdido incluso el respeto de la amiga por la que se había sacrificado. A lo largo de la película, la amenaza de que el Sr. Bebe hará algo aterrador (sajar a Gabita y hacerla sangrar hasta morir, etc.), es una amenaza patente; sin embargo, la elegancia de la película es tal que esta amenaza permanece puramente virtual, nada ocurre, todo sale básicamente como estaba planeado, y sin embargo el resultado final es una amarga desesperación. Esta interminable posposición del cumplimiento de una amenaza funciona de un modo similar a la prolongación tarkovskiana: eleva al Sr. Bebe a la categoría de *objet a*, a una figura sublime del Mal.

Tarkovski, sin embargo, sucumbe demasiado a menudo a la tentación de reinscribir este exceso de fenomenalidad en la hermenéutica. Recordemos la diferencia entre la novela clásica de ciencia-ficción *Solaris*, de Stanislaw Lem, y la versión fílmica. Solaris es un planeta con una superficie fluida oceánica que se mueve incesantemente y, de vez en cuando, imita formas reconocibles, no solo estructuras geométricas elaboradas, sino también niños gigantes y construcciones humanas. Aunque todos los intentos de comunicar con el planeta fracasan, los científicos manejan la hipótesis de que Solaris es un cerebro gigante que de algún modo lee las mentes. Poco después de su llegada, el protagonista, Kelvin, encuentra en su cama a su

fallecida esposa Harey, que se había suicidado después de que él la abandonara, años atrás. Kelvin entiende que Harey es una materialización de sus fantasías traumáticas más íntimas. Solaris, ese cerebro gigante, materializa directamente las fantasías más íntimas que sostienen nuestro deseo. Interpretada de este modo, la historia trata en realidad del viaje interior del protagonista, de su intento de afrontar una verdad reprimida –o como expresó el propio Tarkovski en una entrevista: «Quizá, efectivamente la misión de Kelvin en Solaris solo tenga una meta: mostrar que el amor del otro es indispensable para toda vida. Un hombre sin amor ya no es un hombre»–. En claro contraste con esto, la novela de Lem se centra en la presencia externa inerte del planeta Solaris, de esta «Cosa que piensa» (por usar la muy oportuna expresión de Kant): la clave de la novela es precisamente que Solaris permanece como un Otro impenetrable con el que la comunicación es imposible; sí, proyecta de vuelta a nosotros nuestras fantasías reprimidas más íntimas, pero sigue siendo completamente impenetrable (¿Por qué lo hace? ¿Lo hace como una respuesta puramente mecánica? ¿Para jugar cruelmente con nosotros? ¿Para ayudarnos –u obligarnos– a afrontar las verdades que negamos de nosotros mismos?). Sería interesante poner la película de Tarkovski en el mismo plano que las reescrituras hollywoodienses de novelas que han servido como base para una película: Tarkovski hace exactamente lo mismo que el productor más rastrero de Hollywood, reinscribiendo el encuentro enigmático con la Alteridad dentro del marco teórico de la producción de la pareja.

Pero quizás haya un vínculo entre estos dos aspectos de Tarkovski. En la metafísica precrítica, la «finitud» estaba asociada al empirismo materialista («solo los objetos materiales finitos existen realmente»), mientras que «infinitud» era el dominio del espiritualismo idealista. En una inesperada vuelta de tuerca, hoy en día el principal argumento en pro del espiritualismo se apoya en la irreductibilidad de la finitud humana al horizonte insuperable de nuestra existencia, mientras que las formas contemporáneas de materialismo científico radical son las que mantienen vivo el espíritu del infinito. El típico razonamiento espiritualista dice así: no deberíamos olvidar que el sueño de dominio total sobre la naturaleza y sobre nuestras vidas es sin duda solo eso, un sueño en el que los humanos quedamos para siempre enraizados en nuestro finito mundo de vida y su trasfondo inasible, y que es esta finitud, esta limitación misma de nuestro horizonte, lo que abre el espacio para la espiritualidad. Todas las formas predominantes de

espiritualidad hoy en día subrayan paradójicamente que no somos espíritus que flotan libremente, sino que estamos irreductiblemente encarnados en un mundo de vida material; todas ellas predican el respeto por esta limitación y advierten contra la arrogancia «idealista» del materialismo radical; en este punto es paradigmático el caso de la ecología. A diferencia de esta actitud espiritualista de la limitación, la actitud científica radical, que reduce al hombre a un mecanismo biológico, promete el pleno control tecnológico sobre la vida humana, su recreación artificial, su regulación biogenética y bioquímica y, en última instancia, su inmortalidad bajo la forma de la reducción de nuestro Yo interior a un programa de software que puede copiarse de un componente de hardware a otro. La base científica para la afirmación de que esta inmortalidad es factible descansa en la hipótesis de la llamada «independencia de sustrato»: «las mentes conscientes podrían en principio implementarse no solo en neuronas biológicas basadas en carbono (como aquellas dentro de tu cabeza) sino también en algún otro sustrato computacional como los procesadores basados en silicio» [13] .

La tercera figura del *objet a*, después de la *sustracción* y la *prolongación*, es la de la *obstrucción:* el *objet a* como un agente de la astucia de la Razón, el obstáculo que siempre perturba la consecución de nuestras metas. Otro ejemplo que proviene del cine: el centro libidinal de *No es país para viejos*, el filme de los hermanos Coen (2007), es la figura del asesino patológico interpretado por Javier Bardem, una máquina despiadada de matar pero con una ética propia, que mantiene su palabra: una figura de lo que Kant llamaba el Mal diabólico. Cuando, hacia el final de la película, fuerza a la esposa del protagonista a elegir cara o cruz para decidir si vive o muere, ella responde que no debería esconderse detrás de la contingencia del lanzamiento de la moneda; es su voluntad la que decidirá asesinarla. Él responde que ella no lo ha entendido: él, su voluntad, *es* como la moneda. La clave para comprender a este personaje es el hecho de que no representa a una persona real, sino una entidad-fantasía, una encarnación del puro objeto-obstáculo, esa inasible «X» del destino ciego que (en una extraña mezcla de azar e inexorable necesidad, como en una necesidad del azar), interviene siempre para impedir el cumplimiento de los planes e intenciones del sujeto, garantizando que, de un modo u otro, las cosas siempre acabarán mal.

El personaje de Bardem es, por tanto, lo opuesto al resignado viejo Sheriff (Tommy Lee Jones), que se queja todo el tiempo de la loca violencia

de los tiempos modernos; es a él al que se refiere el título de la película. Uno es el anverso del otro: el Sheriff como un Amo que ha quedado impotente, el fracaso de la autoridad paterna; la figura de Bardem encarnando la causa de su colapso. El modo adecuado de interpretar *No es país para viejos* es por lo tanto, y en primer lugar, imaginar la misma historia *sin* la figura de Bardem: solo el triángulo del protagonista que huye con el dinero después de tropezar con el lugar de un tiroteo, los gángsters que contratan a un cazarrecompensas (Woody Harrelson) para recuperar el dinero, y el Sheriff observando su juego desde una distancia de seguridad, usando a uno contra el otro y velando por un resultado final feliz (o casi). La figura de Bardem es el cuarto elemento, el *objet a* que arruina toda estrategia.

Otro modo de expresarlo es que el *objet a* evita que la carta llegue a su destino. ¿Lo hace? ¿No hay aquí una astucia de la Razón que opera de modo que el fracaso a la hora de alcanzar el destino nos obliga a cambiar nuestra perspectiva y redefinirla? El premio Darwin 2001 a la acción más estúpida del año se le entregó póstumamente a una desafortunada mujer rumana que despertó en mitad de su propio funeral; tras arrastrarse fuera del ataúd y ver lo que estaba ocurriendo, huyó del cortejo fúnebre aterrorizada y, al cruzar una calle muy transitada, fue atropellada por un camión e instantáneamente asesinada; de modo que la colocaron de vuelta en el ataúd y el cortejo fúnebre continuó. ¿No es este el ejemplo definitivo de lo que llamamos destino, la carta que llega a su destino?

El destino del «testamento» de Nikolai Bujarin, una carta que escribió a su mujer Anna Larina en 1938, en la víspera de su ejecución, es un trágico caso del mismo mecanismo. Bujarin exhorta a su mujer a «Recordar que la gran causa de la URSS sigue viva, y *esto* es lo más importante. Los destinos personales son transitorios y despreciables en comparación» [14] . La carta desapareció en los archivos secretos soviéticos y no fue entregada a Anna Larina hasta 1992; ella fue capaz de leerla solo después de la caída de la Unión Soviética. La carta de Bujarin *sí llegó* a su destino –a su destinatario– precisamente en el momento justo; se podría incluso decir que se entregó tan pronto como fue posible, es decir, tan pronto como la situación histórica hizo posible que su entrega produjera un efecto-Verdad. Bujarin vio su destino personal insignificante en comparación con el éxito de la gran causa histórica de la URSS –la continuidad de esta causa garantizaba que su muerte no habría sido en vano–. Leída después de que la

URSS hubiera desaparecido, la carta nos confronta con el sinsentido de la muerte de Bujarin: no hay gran Otro que lo redimiera, literalmente murió en vano.

La conclusión general de esto es que, para interpretar una escena o una aseveración, a veces lo más importante es *localizar a su auténtico destinatario.* En una de las mejores novelas de Perry Mason, el abogado es testigo del interrogatorio policial a una pareja, interrogatorio en cuyo transcurso el marido explica con inusual detalle lo que había ocurrido, lo que vio y lo que piensa que ocurrió; ¿por qué este exceso de información? La respuesta es que la pareja cometió el asesinato, y puesto que el marido sabía que ambos serían arrestados bajo sospecha y les mantendrían separados, utilizó la oportunidad para contarle a su mujer la historia (falsa) a la que ambos deberían atenerse; el auténtico destinatario de este interminable discurso no era la policía, sino su mujer.

Sustracción, prolongación, obstrucción: tres versiones del mismo objeto excesivo/carente, un objeto que nunca está en su lugar, siempre falta y lo excede. En la estructura formal del capitalismo se encuentran las tres dimensiones del *objet a: sustracción* (del plusvalor como el *movens* de todo el proceso); *prolongación* (el proceso capitalista es por definición interminable, pues su meta última es la reproducción del proceso); y *obstrucción:* la brecha entre la experiencia subjetiva (de los individuos que persiguen sus intereses) y los mecanismos sociales objetivos (que aparecen como un Destino «irracional» e incontrolable) está inscrita en el concepto mismo de capitalismo, y en virtud de esta fractura siempre acecha la posibilidad de que las intenciones y planes de los individuos serán saboteados, obstruidos. Es en esta brecha donde deberíamos situar la violencia sistémica propia del capitalismo.

A los tres modos del *objet a,* de cómo distorsiona la realidad inscribiéndose en ella, deberíamos añadir un cuarto: la *destrucción.* ¿No es la *destrucción* del *objet a* lo que ocurre en el caso de un sujeto postraumático? Esta es la razón de que ese sujeto esté privado de una existencia comprometida y sea reducido a un estado «vegetativo» de indiferencia. Lo que habría que tener en cuenta no obstante es que esta destrucción acaba también en la pérdida de la realidad misma, que es sostenida por el *objet a;* cuando el sujeto es privado del exceso, a la vez pierde aquello con respecto a lo cual el exceso es un exceso. Esta es la razón de que los «Musulmanes», los «muertos vivientes» de los campos de

concentración, a la vez fueran reducidos a la condición de «nuda vida» *y* ocuparan también la posición del exceso puro (la forma vacía) que queda cuando todo el contenido de la vida humana le es arrebatado al sujeto. Para comprender adecuadamente la dimensión histórico-universal del sujeto postraumático, deberíamos reconocer en esta forma extrema de subjetividad la realización efectiva de una posibilidad que se anuncia ya en el *cogito* cartesiano: ¿no es la des-sustanciación radical del sujeto, su reducción al punto evacescente de «Yo pienso», la operación que da nacimiento al *cogito* ? Como tal, el *cogito* –el sujeto moderno o, más bien, el sujeto de la modernidad– no debería ser desechado demasiado apresuradamente como «eurocéntrico»: podría argüirse que el *cogito* representa una suerte de exceso no-histórico que subyace y sostiene toda forma de vida histórica.

El *objet a* entre forma y contenido

Lo que indican estas paradojas es que en el *objet a* coinciden forma y contenido: el *objet a* es el «resto indivisible» que escapa a la forma simbólica, y simultáneamente es forma pura, una pura distorsión formal (prolongación, etc.) del contenido. Más exactamente, esta oscilación del *objet a* entre forma y contenido implica cuatro inversiones dialécticas consecutivas, en una especie de compleja negación de la negación. Es sintomático que, cuando Lacan y sus seguidores describen algún proceso que claramente tiene la estructura de una «negación de la negación», casi compulsivamente se apresuran a añadir que esto no se quiere decir en el sentido hegeliano; ¿no es este el mecanismo de defensa por excelencia, la denegación de una incómoda proximidad? ¿Cómo se coloca Lacan, entonces, respecto a la «negación de la negación»? ¿Es su versión compatible con la de Hegel? Puesto que, en Lacan, en aparente contraste con Hegel, el movimiento doble de «negación de la negación» produce un exceso o resto, el del *objet a*, comencemos con Miller quien, en su comentario del *Seminario XVI* de Lacan, desarrolló un cambio crucial en el estatuto del *objet petit a*, el objeto-causa del deseo: el paso del espécimen corpóreo (objeto parcial: pechos, heces…) a una pura función lógica. En este seminario, «Lacan no describe realmente los *objets a* como especímenes corpóreos, los construye como una consistencia lógica, ocupando la lógica el lugar de la biología. La consistencia lógica es como

una función que el cuerpo debe satisfacer a través de diferentes deducciones corporales» [15] .

Este es el paso del intruso extraño (los granos de arena en la máquina significante, que evitan su funcionamiento sin fricciones) a algo que es totalmente inmanente a la máquina. Cuando Lacan describe los bucles y pliegues del espacio simbólico en virtud de los cuales su interioridad se superpone a su exterioridad («ex-timidad»), no describe meramente el lugar estructural del *objet a* (plus-de-goce): el plus-de-goce no *es sino esta misma estructura*, este «bucle interior» del espacio simbólico. Esto puede aclararse en relación a la brecha que separa a la pulsión del instinto: mientras que pulsión e instinto tienen el mismo «objeto», la misma meta, lo que les diferencia es que la pulsión no encuentra satisfacción al alcanzar su meta, sino al circular alrededor de ella, repitiendo su intento fallido. Puede decirse, desde luego, que lo que evita que la pulsión alcance su meta es el *objet a*, que está descentrado con respecto a ella –de modo que, incluso si alcanzamos la meta, el objeto nos rehúye y estamos condenados a repetir el procedimiento–. Sin embargo, este *objet a* es puramente formal, es la curvatura del espacio de la pulsión, y por lo tanto el «camino más corto» para alcanzar el objeto no es apuntar directamente a él sino rodearlo, circular alrededor de él.

Este giro es profundamente hegeliano, y forma una especie de «negación de la negación»: comenzamos con el «gran Otro» consistente, el orden simbólico cerrado sobre sí mismo; entonces, en una primera negación, esta consistencia se ve perturbada por el resto de lo Real, un resto traumático que se resiste a ser integrado en lo simbólico y perturba así su equilibrio, haciéndolo «barrado», introduciendo en él una brecha, falla, antagonismo o inconsistencia; la segunda negación, no obstante, requiere un cambio de perspectiva en el que aprehendemos este resto intrusivo de lo Real en cuanto que es el único elemento que garantiza la consistencia mínima del gran Otro inconsistente. Tomemos la lógica de la lucha de clases: hace a la sociedad «inconsistente», antagonista, perturba su equilibrio; sin embargo, es simultáneamente aquello que mantiene junto todo el cuerpo social, es su principio estructurador, puesto que todos los fenómenos sociales están sobredeterminados por la lucha de clases. En un nivel más prosaico, ¿no es a menudo la lucha misma, una tensión básica, la que mantiene a los diferentes elementos juntos? Cuando la lucha desaparece, los elementos flotan a la deriva hacia una coexistencia estéril, indiferente. Del mismo

modo, mientras que el trauma es, desde luego, lo que perturba el equilibrio del espacio simbólico de un sujeto, es a la vez el punto de referencia definitivo de la vida psíquica del sujeto; toda su actividad simbólica apunta en última instancia a vivir con el trauma, reprimiéndolo, desplazándolo, etcétera.

Hay más: no solo el elemento intruso «mantiene junto» al gran Otro que, en ausencia de este intruso, se habría derrumbado; este elemento, el *objet a*, no tiene realidad objetual positiva, su estatuto es en puridad el de la consistencia lógica: está implicado lógicamente, presupuesto, como la causa de las inconsistencias de/en el gran Otro; es decir, solo puede discernirse retroactivamente, a través de sus efectos. Consideremos el ejemplo matemático del atractor: todas las líneas o puntos positivos en su esfera de atracción solo pueden aproximarse interminablemente, sin alcanzar nunca su forma; la existencia de esta forma es puramente virtual, y no es nada más que la forma hacia la que tienden las líneas y puntos. Sin embargo, precisamente como tal, la forma virtual es lo Real de este campo: el inamovible punto focal alrededor del cual circulan todos los elementos.

La lógica hegeliana de estos giros puede expresarse de manera aún más precisa: no solo hay tres, sino cuatro momentos funcionando en este punto. En primer lugar, el gran Otro consistente; después, el gran Otro que deviene inconsistente por el *objet a* como un resto intrusivo. Este objeto garantiza la «consistencia» del gran Otro (múltiples simbolizaciones inconsistentes solo pueden ser «totalizadas» como una red de reacciones al objeto intruso); y finalmente volvemos al comienzo, aunque a un nivel diferente; no hay ningún objeto que, desde fuera, perturbe la consistencia del gran Otro; el *objet a* como lo «Real» es solo un nombre para la torsión puramente formal, o bucle interno, del propio orden simbólico.

En la medida en que carece de imagen especular, ¿es el *objet a* el objeto vampírico (los vampiros, como sabemos, no se reflejan en los espejos)? Podría parecerlo: ¿no son los vampiros otra versión de *lamella*, el objeto parcial no-muerto? Sin embargo, quizá sería más apropiado su opuesto como imagen del *objet a:* cuando miramos a una cosa directamente, en realidad, no «la» vemos –este «la» solo aparece cuando miramos a la imagen especular de la cosa, como si hubiera algo más que la realidad, como si solo la imagen del espejo pudiera extraer ese ingrediente misterioso que buscamos en vano en la realidad del objeto–. Por expresarlo en términos deleuzianos: la imagen especular desustancializa una cosa,

privándola de su densidad y profundidad, reduciéndola a una superficie plana, y solo a través de esta reducción el *objet a* puramente no-sustancial se hace perceptible [16] .

Quizá este doble estatuto del *objet a* proporcione también una pista para entender la relación entre la pulsión de muerte y el superego. Hace algún tiempo, Eric Santner planteó una crítica de mi trabajo, cuestionando «El vínculo, incluso a veces identidad… del órgano sin cuerpo y el superego. ¿Deberíamos colapsar así el superego y la pulsión de muerte? ¿No depende todo de mantener al menos una delgada línea entre ellos? ¿No deberíamos hablar de una superegotización de la pulsión?» [17] . Como subraya Santner, estamos tratando aquí con una división de paralaje, no con la polaridad cósmica de dos fuerzas opuestas: el órgano sin cuerpo y el superego no son como el *yin* y el *yang* o los principios de luz y oscuridad. Además, la tensión en cuestión es asimétrica, los dos polos no están equilibrados, el aspecto OsC (Órgano sin Cuerpo) de algún modo tiene prioridad… ¿pero qué tipo de prioridad? No se trata de otro caso de la lógica de autoalienación, en funcionamiento desde Marx y Nietzsche hasta Deleuze, de un poder generativo que se reconoce erróneamente en su propio producto. Es decir, del mismo modo en que, para Marx, el capital es el resultado del trabajo colectivo que se vuelve contra sí mismo, contra su propio origen; del mismo modo en que, para Nietzsche, el resentimiento moral es la productividad de la vida vuelta contra sí misma, el exceso del superego es el exceso del OsC que se vuelve contra sí mismo. Leído de este modo, la tarea pasa a ser la de devolver el resultado alienado de vuelta a su origen, reestablecer el exceso de OsC sin su distorsión del superego. Esta, no obstante, es la lógica que deberíamos evitar a toda costa [18] .

Un camino que podemos tomar aquí sería vincular esta dualidad del superego y la pulsión a la dualidad en el estatuto del *objet petit a:* ¿no es el «superego» –como nombre para el exceso de la pulsión– el objeto en su aspecto real material, el intruso extraño que me «vuelve loco» con sus demandas imposibles; y no es el OsC el objeto en su vertiente de estructura puramente formal? Ambos aspectos despliegan la misma estructura autopropulsada de un bucle: cuanto más obedece el sujeto al superego, más culpable es, más está atrapado en un movimiento repetitivo homólogo al de la pulsión que circula alrededor de su objeto. El paso del primer al segundo aspecto es en sí mismo estructuralmente homólogo al chiste de Rabinovitch,

o al problema que es su propia solución: lo que en el nivel del superego se muestra como un callejón sin salida (cuanto más obedezco, más culpable me siento…) se convierte en la fuente misma de satisfacción (que no es la meta de la pulsión, ya que su meta es la actividad misma de rodearla repetidamente) [19] .

De modo que, de vuelta a los dos aspectos del *objet a,* su realidad corpórea y su consistencia lógica, aunque antinómicas, encajan entre ellas; ¿pero cómo, exactamente? La primera fórmula de Miller es la de un agujero (lugar vacío) y el elemento contingente que lo llena: «La a minúscula, cuando es designada como estructura topológica y como consistencia lógica, tiene, si puedo expresarlo así, la sustancia de un agujero, y después algunas piezas separadas del cuerpo se moldean sobre esta ausencia» [20] . Esta manera de formularlo, sin embargo, parece demasiado simplista. ¿No desaparece entonces la paradoja de un objeto que «es» solamente su estructura formal? ¿Cómo podemos realizar entonces ese movimiento que, en palabras de los clásicos, podría llamarse el desplazamiento del materialismo metafísico/mecánico al materialismo dialéctico? En su *Lógica del sentido,* Deleuze proporcionó un modelo que nos permite captar la mediación de forma y contenido al mostrar cómo las dos series (del significante y del significado) siempre contienen una entidad paradójica que está «doblemente inscrita» (que es a la vez plusvalor y falta): un plusvalor del significante sobre el significado (el significante vacío sin un significado) y la falta del significado (el punto de sinsentido dentro del campo del Sentido). En otras palabras, tan pronto como surge el orden simbólico, se introduce una diferencia mínima entre un lugar estructural y el elemento que ocupa o llena este lugar: en el nivel lógico, a un elemento le precede el lugar que ocupa dentro de la estructura. Las dos series, por lo tanto, pueden ser descritas también como la estructura formal «vacía» (significante) y la serie de elementos que llenan los lugares vacíos en la estructura (significado). Desde esta perspectiva, la paradoja consiste en el hecho de que las dos series nunca se superponen: siempre encontramos una entidad que es simultáneamente (con respecto a la estructura) un lugar vacío, no ocupado, y (respecto a los elementos) un objeto elusivo que se mueve rápidamente, un ocupante sin un lugar. De este modo hemos producido la fórmula lacaniana de la fantasía $-*a,* puesto que el matema del sujeto es $, como un lugar vacío en la estructura, un significante suprimido,

mientras que el *objet a* es, por definición, un objeto excesivo, un objeto que carece de un lugar en la estructura. Por consiguiente, el punto clave no es simplemente que haya el exceso de un elemento respecto a los lugares disponibles en la estructura, o el exceso o plusvalor de un lugar que no tiene ningún elemento que lo llene. Un lugar vacío en la estructura todavía sostendría la fantasía de un elemento que, en algún momento, ocupará el lugar; un elemento excesivo que carece de lugar sostendría todavía la fantasía de algún lugar todavía desconocido, que espera a ser llenado. La clave es, más bien, que el lugar vacío en la estructura es estrictamente correlativo al elemento errante que carece de lugar propio: no son dos entidades diferentes, sino los dos lados de la misma entidad, esto es, una misma entidad inscrita en las dos superficies de una banda de Möbius. En resumen, el sujeto como $ no pertenece a las profundidades: emerge de un pliegue topológico de la superficie misma. ¿No apunta el propio Miller en esta dirección en el mismo texto, más adelante?

> Cuando Lacan habla de un agujero en el nivel del gran Otro, debemos decir que el agujero no es una falta, sino que es lo que permite, por el contrario, que en los análisis lógicos de Lacan el círculo interior del Otro sea considerado como algo unido al círculo más exterior, casi como su inversión. Lacan dice de paso que es la estructura misma del *objet a*, o más bien que el *objet a* es esta estructura en la que lo más interior se reúne con lo más exterior en su despliegue [21] .

Hay que dar a ese «o más bien» toda su importancia: desde la estructura *del* objeto, hasta el objeto extraño que *no es* nada más que esta estructura, su identidad sustancial es meramente un espectro reificado. Este objeto «es» el sujeto, el correlato objetual imposible/Real del sujeto. Esta extraña correlación subvierte la correlación trascendental habitual entre sujeto y objeto: en ella, el sujeto está correlacionado con el mismo objeto imposible/Real que debe ser excluido del campo de la realidad para que el sujeto pueda vincularse a este campo. Para delinear este carácter único del *objet a* como la encarnación de un vacío, de la falta o pérdida del objeto primordial que solo puede surgir en la medida en que ya está perdido, Lacan lo opone a otras dos figuras de la nada; la nada de la destrucción, y la negatividad hegeliana que es la «nulificación» constitutiva de la subjetividad, la nada como el momento inicial en la instauración del sujeto. A diferencia de estas dos versiones, él relaciona el *objet a* con lo que Kant llamaba *«der Gegenstand ohne Begriff»*, el objeto sin concepto (no cubierto por ningún concepto). El *objet a* es como tal «irracional», en el sentido literal de estar fuera de toda *ratio*, de toda relación proporcional. En otras

palabras, cuando un elemento particular se resiste a ser subsumido bajo un concepto universal, el *objet a*, «lo que es en ti más que tú mismo», es precisamente ese *je ne sais quoi* que impide esta subsunción.

Aquí, no obstante, hay que seguir siendo hegelianos coherentes y resistir la tentación empirista: el hecho de que la afirmación de la existencia de un elemento particular vaya contra el concepto universal que se supone que cubre o contiene este elemento, no debería desecharse como un caso de la riqueza de contenido particular que supera los marcos conceptuales abstractos. El exceso empírico debería entenderse más bien como una indicación del fracaso o inconsistencia inherente al concepto universal mismo. De modo que, cuando Lacan dice que «solo con el discurso analítico, un universal puede encontrar su auténtico fundamento en la existencia de una excepción, que es la razón de que seguramente podamos distinguir, en todos los casos, el universal que se fundamenta, de cualquier uso de este mismo universal por parte de la tradición filosófica» [22] , Lacan (como es habitual) ignora el carácter único de la «universalidad concreta» hegeliana. Arriesguémonos con un ejemplo político. Cuando, para generar esperanza entre los izquierdistas radicales, ciertos intelectuales señalan que sin duda existe hoy algún agente emancipatorio auténtico (normalmente muy lejos, en Haití o Venezuela o Nepal…), esta afirmación triunfante («Ya verás, no estamos soñando, ¡hay un auténtico proceso revolucionario en marcha!») sirve precisamente como un fetiche que nos permite ignorar la inadecuación del concepto habitual de agencia emancipatoria radical para la lucha global actual. Lo que esto significa es que, en la oposición entre concepto y realidad (existencia real), el *objet a* está del lado del concepto: no es un exceso de la realidad, sino un agujero o grieta inmanente al edificio conceptual.

El *objet a* no es por lo tanto el núcleo de realidad que se resiste a ser subsumido por el marco conceptual impuesto por el sujeto; es, por el contrario, la objetivación del deseo del sujeto: el estatuto de aquello que me hace desear un objeto está irreductiblemente ligado a mi perspectiva «subjetiva», no es simplemente una propiedad objetiva de la persona amada. Esa X que me fascina en la persona amada solo existe para mí, no para una visión «objetiva». Podemos dar un paso más y añadir que la mediación subjetiva es en este caso *doble:* lejos de limitarse a ocupar el lugar del exceso en el objeto que escapa al alcance del sujeto, el *objet a* es, en su forma más elemental, lo que veo en la mirada del otro. En otras

palabras, lo que se me escapa en un objeto libidinal no es alguna propiedad trascendental, sino la inscripción en ella de mi propio deseo: lo que veo en el otro es su deseo por mí; es decir, leo en sus ojos mi propio estatuto de objeto (de deseo), el modo en que aparezco para el otro.

Voz y mirada

Esto nos lleva al estatuto paradójico de la voz y la mirada, los *objet a* paradigmáticos en la teoría de Lacan. Como se ha señalado antes, la voz y la mirada son los dos objetos añadidos por Lacan a la lista de Freud de «objetos parciales» (pechos, heces, falo). Como objetos, no están del lado del sujeto que mira/escucha, sino del lado de lo que el sujeto ve o escucha. Recordemos la arquetípica escena de Hitchcock: la protagonista (Lilah en *Psicosis,* Melanie en *Los pájaros*) se acerca a una casa misteriosa, aparentemente vacía; la mira, pero lo que hace de la escena algo tan perturbador es que nosotros, los espectadores, tenemos la vaga impresión de que la casa de algún modo está devolviéndole la mirada. El punto crucial, desde luego, es que esta mirada no debería subjetivarse: no se trata simplemente de que «hay alguien en la casa»; más bien tiene que ver con una suerte de mirada vacía, a priori, que no puede buscarse dentro de una realidad determinada –la protagonista «no puede verlo todo», hay un punto ciego en aquello a lo que está mirando, y el objeto le devuelve su mirada desde este punto ciego–. La situación es homóloga a la de la voz: cuando hablamos, es como si aquello que decimos ya fuera una respuesta a una llamada primordial del Otro; siempre somos interpelados y, de nuevo, esta llamada está vacía, no puede atribuirse a un agente específico, sino que es una suerte de vacío a priori, la «condición de posibilidad» formal de nuestra habla, como si el objeto que devuelve la mirada fuera una especie de «condición de posibilidad» formal de nuestra capacidad de ver cualquier cosa. Lo que ocurre en el psicoanálisis es que este punto vacío en el otro, en lo que vemos y/o escuchamos, se hace efectivamente real, se hace parte de la realidad efectiva: el psicótico realmente escucha la voz del Otro primordial que le interpela, sabe que está siendo observado todo el tiempo. Habitualmente, la psicosis se concibe como una forma de ausencia con referencia al estado de cosas «normal»: algo falta, el significante clave (la «metáfora paterna») es rechazada, clausurada, excluida del universo

simbólico, y por consiguiente retorna a lo Real bajo la forma de apariciones psicóticas. No obstante, no deberíamos olvidar el anverso de esta exclusión: la inclusión. Lacan señaló que la consistencia de nuestra «experiencia de la realidad» depende de la exclusión del *objet petit a* de ella: para que tengamos un normal «acceso a la realidad», algo debe ser excluido, «primordialmente reprimido». En la psicosis, esta exclusión se deshace: el objeto (en este caso, la mirada o la voz) es incluido en la realidad, y el resultado es la desintegración de nuestro «sentido de la realidad», la pérdida de la realidad [23] .

François Balmès llama la atención sobre la radical ambigüedad del modo en que Lacan, en la década de 1950, definía la relación entre lo Real, lo simbólico y la falta: oscilaba entre la tesis de que lo simbólico introduce la *falta-de-ser* en lo Real –antes del surgimiento de lo simbólico, no hay falta, solo una plana positividad de lo Real– y la tesis de que el *ser* solo surge junto a lo simbólico –antes de lo simbólico, no hay ser– [24] . Ante esta ambigüedad, sería aconsejable que evitáramos la demasiado fácil solución heideggeriana, es decir, que simplemente estamos tratando con dos significados diferentes de «ser»: Ser en el sentido ontológico de la apertura dentro de la cual aparecen las cosas, y ser en el sentido óntico de la realidad, de las entidades que existen en el mundo. Lo que surge con lo simbólico es el horizonte ontológico del Ser, mientras que su anverso es la falta-de-ser, esto es, el hecho de que un ser humano, como el ahí-del-Ser *(Dasein)*, carece de lugar en el orden positivo de la realidad, no puede ser reducido a una entidad dentro del mundo, porque es el lugar de la apertura misma de un mundo. Balmès busca la solución por un camino totalmente diferente: advierte perspicazmente que Lacan ha resuelto el problema «*haciendo de esta pregunta una respuesta*» [25] , contemplando la pregunta como su propia respuesta. Es decir, coinciden ser y la falta-de-ser, son dos caras de la misma moneda; el claro del horizonte dentro del cual las cosas «son» plenamente, solo surge a condición de que algo sea excluido de él («sacrificado»), que algo en él «esté en falta en su lugar». Más exactamente, lo que caracteriza a un universo simbólico es la brecha mínima entre sus elementos y los lugares que ocupan: las dos dimensiones no coinciden directamente, como es el caso de la plana positividad de lo Real, razón de que, en el orden diferencial de los significantes, la ausencia como tal pueda contar como una característica positiva. Esto nos lleva de vuelta a la

hipótesis «ontológica» básica de Lacan: para que tenga lugar esta brecha entre los elementos y sus lugares estructurales, *algo –algún elemento– debe ser radicalmente (constitutivamente) excluido;* el nombre de Lacan para este objeto que siempre (por definición, estructuralmente) falta en su lugar, que coincide con su propia falta, es, por supuesto, el *objet petit a,* como el objeto-causa del deseo o plus-de-goce, un objeto paradójico que da cuerpo a la propia falta-de-ser. El *objet petit a* es aquello que deber ser excluido del marco de la realidad, aquello cuya exclusión constituye y sostiene el marco mismo. Y, como ya hemos visto, lo que ocurre en la psicosis es precisamente la *inclusión* de este objeto en el marco de la realidad: aparece dentro de la realidad como un objeto alucinado (la voz o mirada que acecha a un paranoico, etcétera) [26] .

¿Es posible imaginar esta tensión entre el *objet a* y el marco de la realidad en el nivel de la relación entre las dimensiones visual y auditiva, de modo que la voz misma funcione como el *objet a* de lo visual, como el punto ciego desde el que la imagen devuelve la mirada? Ahí parece estar la clave de «las voces». El efecto de añadir una banda sonora hablada a las películas mudas acabó siendo exactamente lo opuesto a la esperada «naturalización», lo opuesto a una imitación aún más «realista». Lo que ocurrió desde el comienzo de las películas sonoras fue una siniestra autonomización de la voz, bautizada por Chion como «acusmatización» [27] : la emergencia de una voz que ni está adherida a un objeto (persona) dentro de la realidad diegética ni es simplemente la voz de un comentador externo, sino una voz espectral que flota libremente en un misterioso dominio intermedio, y así adquiere una aterradora dimensión de omnipresencia y omnipotencia, la voz de un Amo invisible; desde el *Testamento del Dr. Mabuse* de Fritz Lang, a la «voz de la madre» en *Psicosis* de Hitchcock. En la escena final de *Psicosis,* la «voz de la madre» literalmente abre un agujero en la realidad visual: la imagen en la pantalla se convierte en una superficie engañosa, un señuelo secretamente dominado por la voz incorpórea de un Amo invisible o ausente, una voz que no puede adherirse a ningún objeto de la realidad diegética –como si el auténtico sujeto de enunciación de la voz de Norman/madre fuera la muerte misma, la calavera que vislumbramos al fundirse a negro la imagen del rostro de Norman.

En sus *Lecciones de estética*, Hegel menciona una antigua estatua sagrada egipcia que, cada atardecer, como si fuera un milagro, emitía un profundo sonido reverberante. Este misterioso sonido que resuena mágicamente desde dentro de un objeto inanimado es una buena metáfora para el nacimiento de la subjetividad. Sin embargo, debemos tener mucho cuidado en no pasar por alto la tensión o antagonismo entre el grito silencioso y el tono vibrante, el momento en que resuena el grito silencioso. La auténtica voz-objeto es muda, «se atasca en la garganta», y lo que realmente reverbera es el vacío: la resonancia siempre tiene lugar en el vacío, y el tono es originariamente el lamento por el objeto perdido. El objeto estará ahí mientras el sonido permanezca silencioso; en el momento en que resuena, en el momento en que «desborda», el objeto es evacuado, y este vaciamiento da nacimiento a $, el sujeto barrado que lamenta la pérdida del objeto. Este lamento, desde luego, es profundamente ambiguo: el horror definitivo sería el de una voz-objeto que se acerca demasiado a nosotros, de modo que la reverberación de la voz es al mismo tiempo una conjura destinada a mantener la voz-objeto a una distancia suficiente. Podemos responder ahora a la sencilla pregunta «¿Por qué escuchamos música?»: para evitar el horror del encuentro con la voz como objeto. Lo que Rilke dijo de la belleza vale también para la música: es un señuelo, una pantalla, la última cortina que nos protege del enfrentamiento directo con el horror del objeto (vocal). Cuando el intrincado tejido musical se desintegra o colapsa en un grito puro inarticulado, nos aproximamos a la voz como objeto. En este preciso sentido, como señala Lacan, voz y silencio se relacionan como fondo y figura: el silencio no es (como podría pensarse) el fondo contra el que se muestra la figura de una voz; más bien al contrario, el sonido reverberante proporciona el fundamento que visibiliza la figura del silencio. Hemos llegado entonces a la fórmula de la relación entre voz e imagen: la voz no persiste simplemente a un nivel diferente con respecto a lo que vemos, más bien apunta a una brecha en el campo de lo visible, hacia la dimensión de lo que escapa de nuestra mirada. En otras palabras, su relación está mediada por una imposibilidad: escuchamos cosas porque no podemos verlo todo [28] .

El siguiente paso es darle la vuelta a la lógica que concibe la Voz como un relleno de la falta o brecha constitutiva del cuerpo: el anverso de la Voz, que da cuerpo a lo que nunca podemos ver o a lo que rehúye nuestra mirada, es una imagen que realiza el fracaso de la voz –una imagen puede

surgir como sustituto de un sonido que aún no resuena pero ya está atascado en la garganta–. *El grito* de Munch, por ejemplo, es por definición silencioso: ante este cuadro «escuchamos (el grito) con nuestros ojos». Sin embargo, el paralelismo aquí no es en absoluto perfecto: ver lo que uno no puede escuchar no es lo mismo que escuchar lo que uno no puede ver. Voz y mirada se relacionan mutuamente como la vida y la muerte: la voz vivifica, mientras que la mirada mortifica. Por esa razón, «oírse a uno mismo hablar» *(s'entendre parler),* como demostró Derrida, es el núcleo mismo, la matriz fundamental del momento en que uno mismo se experimenta como un ser viviente, mientras que su contraparte visual, «verse a uno mismo mirar» *(se voir voyant),* indudablemente representa la muerte: cuando la mirada *qua* objeto ya no es el esquivo punto ciego en el campo de lo visible, sino que está incluido en este campo, uno se encuentra con su propia muerte. Es suficiente con recordar que, en el siniestro encuentro con un doble *(Doppelgänger),* nuestra mirada siempre evita sus ojos: el extraño doble parece siempre retorcido, nunca nos devuelve nuestra mirada directamente a los ojos; en el momento en que lo hiciera, nuestra vida habría acabado [29] .

Fue Schopenhauer quien afirmó que la música nos pone en contacto con la *Ding an sich:* expresa directamente esa pulsión de la sustancia vital que las palabras solo pueden significar. Por esa razón, la música «captura» al sujeto en lo Real de su ser, sorteando el desvío del sentido: en la música, escuchamos lo que no podemos ver, la vibrante fuerza vital debajo del flujo de *Vorstellungen.* Pero ¿qué ocurre cuando este flujo de sustancia vital se ve suspendido, interrumpido? En este punto surge una imagen, una imagen que representa a la muerte absoluta, la muerte más allá del ciclo de muerte y renacimiento, corrupción y generación. Mucho más horripilante que vernos con nuestros oídos –escuchar la sustancia vital que vibra más allá de la representación visual, ese punto ciego en el campo de lo visible– es escuchar con nuestros ojos, ver el silencio absoluto que señala la suspensión de la vida, como en la *Testa di Medusa* de Caravaggio: ¿no es el grito de Medusa por definición silencioso, «atascado en la garganta», y no proporciona este cuadro una imagen del momento en que la voz falla? [30] .

En este contexto, entre «oír lo que uno no puede ver» y «ver lo que uno no puede oír», es posible situar el lugar ilusorio de la «metafísica de la presencia». Volvamos por un instante a la diferencia entre «oírse a uno

hablar» y «verse a uno mirar»: solo el segundo caso implica de por sí la reflexión, es decir, el acto de reconocerse en una imagen (externa); en el primer caso nos encontramos con la ilusión de una autoafección inmediata que precluye incluso la mínima autodistancia que implica la noción de reconocerse en la propia imagen especular. A diferencia de Derrida, uno se ve tentado a afirmar que la ilusión fundadora de la metafísica de la presencia no es simplemente la de «oírse hablar», sino más bien una especie de cortocircuito entre «oírse a uno hablar» y «verse mirando»: un «verse mirando» en el modo de «oírse hablar»; una mirada que recupera la inmediatez de la autoafección vocal. En otras palabras, deberíamos tener en cuenta siempre que, desde la *theoria* de Platón en adelante, la metafísica se apoya en el predominio del ver; de modo que, ¿cómo podemos combinar esto con «oírse a uno mismo hablar»? La «metafísica» reside precisamente en la noción de un ver autoespecular que aboliría la distancia de la reflexión y alcanzaría la inmediatez del «oírse a uno mismo hablar». En otras palabras, «metafísica» significa la ilusión de que, en la relación antagonista entre «ver» y «escuchar», es posible abolir el desacuerdo o imposibilidad que media entre los dos términos (oímos cosas porque no podemos verlo todo, y viceversa) y fundirlas en una única experiencia de «ver en el modo de oír».

Es cierto, la experiencia de «*s'entendre parler*» fundamenta la ilusión de la autopresencia transparente del sujeto hablante; no obstante, ¿no es la voz al mismo tiempo aquello que socava de manera más radical la autopresencia y autotransparencia del sujeto? Me oigo hablar, pero lo que oigo nunca es plenamente yo mismo, sino un parásito, un cuerpo extraño en el corazón de mí mismo. Este extraño en mí mismo adquiere existencia positiva bajo distintas formas, desde la voz de la consciencia y la voz del hipnotizador hasta el perseguidor de la paranoia. La voz es eso que, en el significante, se resiste al sentido; representa la inercia opaca que no puede ser recuperada por el sentido. Solo la dimensión de la escritura explica la estabilidad del sentido, o, por citar las palabras inmortales de Samuel Goldwyn: «Un acuerdo verbal no vale el papel en el que está escrito». Como tal, la voz no está ni muerta ni viva: su estatuto fenomenológico primordial es más bien el de los muertos vivientes, una aparición espectral que de algún modo sobrevive a su propia muerte, esto es, el eclipse del sentido. En otras palabras, si bien es cierto que la vida de una voz puede oponerse a la letra

muerta de la palabra escrita, esta vida es la siniestra vida de un monstruo no-muerto, y no la «saludable» autopresencia viviente del Sentido.

Para poner de manifiesto esta voz siniestra, es suficiente con echar un somero vistazo a la historia de la música, que se lee como una especie de contrahistoria de la metafísica occidental como dominación de la voz sobre la escritura. Lo que encontramos aquí una y otra vez es una voz que amenaza al Orden establecido y que por lo tanto debe ser puesta bajo control, subordinada a la articulación racional de la palabra hablada y escrita, fijada en la escritura. Para designar el peligro que acecha aquí, Lacan acuñó el neologismo *jouis-sens*, goce-en-el-sentido; el momento en que la voz cantante se libera de su anclaje en el sentido y acelera hacia un autogoce destructivo. El problema sigue siendo entonces el mismo: ¿cómo evitamos que la voz se deslice hacia un autogoce destructivo que «feminice» la fiable Palabra masculina? La voz funciona aquí como un «suplemento» en el sentido derrideano: uno intenta mantenerlo atado, regularlo, subordinarlo a la Palabra articulada, pero no puede dejarlo completamente de lado, puesto que una dosis adecuada es vital para el ejercicio del poder (basta recordar el papel de las canciones patriótico-militares en la construcción de una comunidad totalitaria). Sin embargo, esta breve descripción puede crear la impresión errónea de que estamos tratando con una simple oposición entre la Palabra «represiva» articulada y la voz «transgresora»: por un lado, la Palabra articulada que disciplina y regula la voz como medio de afirmar la disciplina y la autoridad social; por el otro, la Voz autogozadora que actúa como medio de liberación, rompiendo las cadenas disciplinarias de la ley y el orden. ¿Pero qué ocurre con los hipnóticos «cantos de marcha» del cuerpo de Marines de EEUU, con su molesto ritmo y contenido sádicamente sexualizado?; ¿no son un caso ejemplar del consumo de autogoce al servicio del Poder? El exceso de la voz es por lo tanto radicalmente indecidible.

La voz de la abuela

El poder mágico de la voz como objeto quizá encuentre su mejor expresión hacia el final del primer capítulo de «El mundo de Guermantes» de Marcel Proust, parte de su *En busca del tiempo perdido* [31] . En una

escena memorable, el narrador Marcel, utilizando el teléfono por primera vez, habla con su abuela:

> Al cabo de unos instantes de silencio, súbitamente, oí aquella voz que sin razón creía conocer tan bien, porque hasta entonces, cada vez que mi abuela había hablado conmigo, yo había seguido siempre lo que ella me decía en la partitura abierta de su rostro en que los ojos entraban por mucho, mientras que su voz, propiamente, la escuchaba hoy por vez primera. Y como esa voz se me aparecía en sus proporciones desde el instante en que era un todo, y me llegaba de esta suerte sola, sin el acompañamiento de los rasgos del rostro, descubrí hasta qué punto era dulce… Era dulce, pero también qué triste, en primer lugar por su dulzura misma, decantada casi, como muy pocas voces humanas han debido estarlo nunca, de toda dureza, de todo elemento de resistencia a los demás, de todo egoísmo; frágil a fuerza de delicadeza, parecía en todo momento pronta a quebrarse, a expirar en un puro raudal de lágrimas; además, al verla cerca de mí, sola, sin la máscara del rostro, noté en ella, por vez primera, las penas que la habían agrietado en el curso de la vida.

La precisa descripción de Proust aquí apunta sorprendentemente hacia la teoría lacaniana: la voz se sustrae de la totalidad «natural» del cuerpo al que pertenece, a partir del cual emerge como un objeto parcial autónomo, un órgano mágicamente capaz de sobrevivir sin el cuerpo del que es órgano; es como si la voz se mantuviera «cerca de mí, sola, sin la máscara del rostro». Esta sustracción la retira de nuestra cotidiana realidad y la coloca en el dominio virtual de lo Real, donde persiste como un espectro no-muerto que acecha al sujeto: «Grité: “¡Abuela, abuela!”, y hubiera querido abrazarla; pero no tenía a mi lado sino aquella voz, fantasma, tan impalpable como la que volvería acaso a visitarme cuando mi abuela estuviese muerta». Como tal, esta voz señala simultáneamente una distancia (la abuelita no está aquí) y una obscena sobre-proximidad, una presencia más íntima, más penetrante que la de un cuerpo que se yergue frente a nosotros:

> Es su voz que nos habla, que está ahí. Pero ¡qué lejos está! ¡Cuántas veces no he podido menos de escucharla con angustia, como si ante esta imposibilidad de ver antes de largas horas de viaje a aquella cuya voz estaba tan cerca de mi oído sintiese mejor lo que hay de falaz en la apariencia de la más dulce aproximación y a qué distancia podemos estar de las personas queridas en el momento en que parece que no tendríamos más que alargar la mano para retenerlas! ¡Presencia real esta voz tan próxima, en la separación efectiva! ¡Pero, también, anticipaciones de una separación eterna! A menudo, escuchando así, sin ver a la que me hablaba de tan lejos, me ha parecido que aquella voz clamaba desde las profundidades de que no se vuelve a subir, y he conocido la ansiedad que habría de estrangularme un día, cuando una voz volviese así (sola, sin depender ya de un cuerpo que jamás había de volver a ver yo).

El término «ansiedad» debe leerse en el preciso sentido lacaniano: para Lacan, la ansiedad no señala la pérdida del objeto, sino, por el contrario, su

sobre-proximidad. La ansiedad surge cuando el *objet a* cae directamente en la realidad y aparece en ella, que es precisamente lo que ocurre cuando Marcel escucha la voz de la abuela separada de su cuerpo y descubre «por primera vez cuán dulce era su voz»: esta dulzura es, por supuesto, la quintaesencia extraída que llevó a la intensa inversión libidinal de Marcel en la abuela. Este es el modo en que el psicoanálisis enfoca el impacto libidinal-subjetivo de las nuevas invenciones tecnológicas: «la tecnología es un catalizador, amplía y mejora algo que ya está aquí» [32] –en este caso un hecho virtual fantasmático, como el de un objeto parcial– [33] . Y, desde luego, este descubrimiento cambia toda la constelación: una vez que una fantasía se realiza, una vez que un objeto fantasmático aparece directamente en la realidad, la realidad ya no es la misma.

Aquí podríamos mencionar la industria de los juguetes sexuales: uno puede encontrar hoy en el mercado la llamada «Stamina Training Unit», un dispositivo masturbador que se parece a una linterna a pilas (de modo que no le avergüence a nadie llevarla consigo). Funciona colocando el pene erecto en la apertura de un extremo, y moviendo el dispositivo arriba y abajo hasta alcanzar la plena satisfacción. El producto está disponible en diferentes colores, anchuras y formas que imitan los tres orificios principales (boca, vagina y ano). Lo que se le ofrece a uno en este caso es, sencillamente, el objeto parcial solo (la zona erógena), sin la molesta carga adicional de la persona completa. La fantasía (de reducir al compañero o compañera sexual a un mero objeto parcial) se logra directamente, lo cual cambia toda la economía libidinal de las relaciones sexuales.

Esto nos lleva a la pregunta clave: ¿qué le ocurre al cuerpo cuando es separado de su voz, cuando la voz es sustraída de la totalidad de la persona? Por un momento vemos «un mundo al que le han robado la fantasía, el marco y sentido afectivo, un mundo fuera de quicio» [34] . La abuela se le aparece a Marcel fuera del horizonte fantasmático de sentido, al margen del rico tejido de su larga experiencia previa de ella como una cálida y encantadora persona. Repentinamente, la descubre «colorada, pesada y vulgar, enferma, soñando, paseando por un libro unos ojos un poco extraviados, a una vieja consumida, desconocida para mí». Vista tras la ominosa conversación telefónica, privada del marco de la fantasía, la abuela es como un calamar sobre la arena; una criatura que se mueve elegantemente en el agua pero se convierte en un desagradable trozo de

carne viscosa una vez que sale de ella. Aquí está la precisa descripción que Proust da de este efecto:

> Habiendo entrado en el salón sin que mi abuela estuviese advertida de mi vuelta, la encontré leyendo. Allí estaba yo, o, mejor dicho, aún no estaba allí, puesto que ella no lo sabía, y como una mujer a quien se sorprende cuando está haciendo una labor que esconderá si alguien entra, se había entregado a pensamientos que jamás había mostrado delante de mí. De mí –por ese privilegio que no dura y en que tenemos durante el breve instante del regreso la facultad de asistir bruscamente a nuestra propia ausencia– no había allí más que el testigo, el observador, con sombrero y gabán de viaje; el extraño que no es de la casa, el fotógrafo que viene a tomar un clisé de unos lugares que no volverán a verse. Lo que, mecánicamente, se produjo en aquel momento en mis ojos cuando vi a mi abuela, fue realmente una fotografía. Nunca vemos a los seres queridos como no sea en el sistema animado, en el movimiento perpetuo de nuestra incesante ternura, que, antes de dejar que las imágenes que su rostro nos presenta lleguen hasta nosotros, arrebata en su torbellino a esos seres, los lanza sobre la idea que de ellos nos formamos desde siempre, hace que se adhieran a ella, que coincidan con ella… en lugar de nuestro ojo, sea un objetivo puramente material, una placa fotográfica, lo que haya mirado, entonces lo que veremos en el patio del Instituto, por ejemplo, será, en lugar de la salida de un académico que quiere llamar un coche de punto, sus titubeos, sus precauciones para no quedarse atrás, la parábola de su caída, como si estuviese ebrio o el suelo estuviera cubierto de escarcha. Lo mismo ocurre cuando alguna cruel astucia del azar impide que nuestra inteligente y piadosa ternura acuda a tiempo de ocultar a nuestras miradas lo que jamás deben contemplar, cuando esas miradas la dejan atrás, llegan antes que ella y, abandonadas a sí mismas, funcionan mecánicamente, a la manera de una película, y en lugar del ser querido que ya no existe desde hace mucho, pero cuya muerte nunca había deseado esa ternura nuestra que nos fuese revelada, nos muestran al ser nuevo que cien veces cada día vestía aquella de un amado y engañoso parecido… yo, para quien mi abuela era todavía yo mismo, yo, que jamás la había visto fuera de mi alma, siempre en el mismo lugar del pasado, a través de la transparencia de los recuerdos contiguos y superpuestos, de repente, en nuestro salón, que formaba parte de un mundo nuevo, el del tiempo, el mundo en que viven los extraños de quienes se dice «lleva bien su vejez», por vez primera y solo por un instante, porque desapareció bien pronto, distinguí en el canapé, bajo la lámpara, colorada, pesada y vulgar, enferma, soñando, paseando por un libro unos ojos un poco extraviados, a una vieja consumida, desconocida para mí.

Este pasaje debería leerse en su implícito contexto kantiano: una red filtra las percepciones de nuestras personas amadas, tal como nos llegan, «crudas»; es decir, «antes de dejar que las imágenes que su rostro nos presenta lleguen hasta nosotros, arrebata en su torbellino a esos seres, los lanza sobre la idea que de ellos nos formamos desde siempre, hace que se adhieran a ella, que coincidan con ella»; esta red, la compleja telaraña de experiencias pasadas, afectos, etc., que colorea nuestras percepciones crudas, juega exactamente el papel de un horizonte trascendental que da sentido a nuestra realidad. Cuando somos privados de esta red, de las coordenadas fantasmáticas del sentido, ya no somos participantes

implicados en el mundo, nos encontramos frente a las cosas en su dimensión *nouménica:* por un momento, los vemos del modo en que ellos son «en sí mismos», independientemente de nosotros –o, como expresa Proust en una maravillosa fórmula, nos convertimos en testigos «por así decir, de nuestra propia ausencia»–. Una vez que el objeto-fantasía es sustraído de la realidad, no solo cambia la realidad observada, sino también el propio sujeto observador: se ve reducido a una mirada que observa cómo se ven las cosas en su propia ausencia (recordemos la vieja fantasía de Tom Sawyer/Huckleberry Finn acerca de estar presente en su propio funeral). ¿Y no es esta, precisamente, la característica que hace de la cámara algo tan siniestro? La cámara, ¿no es nuestro propio ojo, pero separado de nuestro cuerpo, flotando y grabando cómo se ven las cosas en nuestra ausencia?

De modo que, por recapitular: la voz de la abuela, escuchada en el teléfono, separada de su cuerpo, sorprende a Marcel; es la voz de una frágil anciana, no la voz de la abuela que él recuerda. Y la clave está en que esta experiencia colorea su percepción de la abuela: cuando la visita en persona más tarde, la percibe de una manera nueva, como una extraña anciana que echa la siesta ante un libro, sobrecargada por la edad, enrojecida y áspera, ya no la encantadora y atenta abuela que recordaba. Este es el modo en que la voz como objeto parcial autónomo puede afectar nuestra percepción del cuerpo al que pertenece. La lección es precisamente que la experiencia directa de la unidad de un cuerpo, cuando la voz parece encajar en su totalidad orgánica, implica una mistificación necesaria; para obtener la verdad, uno debe desgarrar esta unidad, centrarse aisladamente en uno de sus aspectos, y después permitir que este elemento coloree toda nuestra percepción. En otras palabras, lo que encontramos aquí es otro caso del lema antihermenéutico de Freud, esto es, que uno debería interpretar *en détail,* no *en masse.* Localizar cada una de las características de un ser humano en el Todo orgánico de la persona es perderse no solo su sentido, sino el sentido auténtico del Todo. En este sentido también deben oponerse persona y sujeto: el sujeto está des-centrado con respecto a la persona, obtiene su consistencia mínima a partir de una característica singular («objeto parcial»); el *objet petit a*, el objeto-causa del deseo.

A lo que debemos renunciar es por lo tanto al concepto de sentido común de una realidad primordial, plenamente constituida, en la que visión y sonido se complementan armoniosamente: en el momento en que entramos en el orden simbólico, una brecha insuperable separa para siempre a un

cuerpo humano de «su» voz. La voz adquiere una autonomía espectral, nunca pertenece del todo al cuerpo que vemos hablar, siempre hay un mínimo de ventriloquía: es como si la propia voz del hablante le vaciara y en cierto modo hablara «por sí misma» a través de él [35] . En otras palabras, su relación está mediada por una imposibilidad: en última instancia *escuchamos cosas porque no podemos verlo todo.* Cuando al narrar el mito de la caverna Sócrates describe a los prisioneros que solo pueden ver sombras en el muro frente a ellos, pregunta: «¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?» [36] . ¿No se refiere con ello a la brecha, entre el cuerpo hablante y la voz hablante, que es constitutiva de nuestra experiencia de un sujeto hablante?

Uno puede incluso continuar afirmando que esta brecha es la de la castración, de modo que el sueño modernista de poder llegar a «ver voces» es un sueño en el que se entra en un universo en el que la castración está suspendida; no es ninguna sorpresa que el Talmud declare que el elegido «ha visto las voces». Esta es la razón de que directores de cine como Eisenstein, Chaplin e incluso Hitchcock fueran tan reacios a aceptar el cine sonoro; como si quisieran prolongar su estancia en el paraíso silencioso en el que la castración está suspendida. El propio Hitchcock esperaba que sus espectadores «tuvieran ojos auditivos» [37] . La voz seductora desencarnada que amenaza con devorarnos atestigua simultáneamente el hecho de la castración.

Esta misma idea, respecto a la tensión entre la apariencia corporal y la voz como un objeto parcial ex-céntrico, recibe un impulso sexualizado en la historia de Jacob. Jacob se enamoró de Raquel y quería desposarla; el padre de esta, sin embargo, quería que se casara con Lea, la hermana mayor de Raquel. Para que Jacob no fuera engañado por el padre o por Lea, Raquel le enseñó cómo reconocerla por la noche en la cama. Antes del acto sexual, Raquel se sentía culpable hacia su hermana, y le dijo a esta cuáles eran las señales. Lea le preguntó a Raquel qué pasaría si Jacob reconocía su voz. De modo que tomaron la decisión de que Raquel estaría bajo la cama, y cuando Jacob estuviera haciendo el amor con Lea, Raquel haría los sonidos, de modo que Jacob no reconocería que estaba practicando el sexo con la hermana equivocada [38] .

En *Bien está lo que bien acaba* de Shakespeare, podemos imaginar también a Diana escondida debajo de la cama donde Helen y Bertram están copulando, haciendo los sonidos oportunos para que Bertram no se dé cuenta de que no está teniendo sexo con ella, sirviendo así su voz de soporte para la dimensión fantasmática. *Como gustéis* de Shakespeare propone una versión diferente de esta lógica del doble engaño. Orlando está apasionadamente enamorado de Rosalinda, quien, para poner a prueba su amor, se disfraza de Ganímedes y, como compañero masculino, interroga a Orlando acerca de su amor. Incluso adopta la personalidad de Rosalinda (en un enmascaramiento doble, finge ser ella misma, es decir, finge ser Ganímedes interpretando a Rosalinda) y persuade a su amiga Celia (disfrazada de Aliena) para que los case en una fingida ceremonia. Aquí Rosalinda literalmente finge fingir lo que es: la verdad misma, para ganar, debe *escenificarse* en un engaño doble –de un modo similar a *Bien está lo que bien acaba*, en el que el matrimonio, para ser realizado, debe consumarse bajo la forma de un *affaire* extramatrimonial [39] .

¿Cuál es entonces la relación entre la voz (y la mirada) y la tríada imaginario-simbólico-Real? Cuando Pascal afirma, como jansenista, que la imagen auténtica de Dios es discurso, deberíamos tomar esta afirmación literalmente, e insistir en la «imagen» como el término omniabarcante cuya subespecie es el discurso: la intención de Pascal no es simplemente la típica iconoclastia de que el discurso, y no la imagen visual, es el dominio de lo divino; consiste más bien en que el discurso sigue siendo una imagen paradójica que se asume a sí mismo como imagen y evita así la trampa de la idolatría. El discurso (lo simbólico), privado de su mediación por la imagen (lo imaginario) se desintegra en sí mismo como discurso significativo. (Recordemos las últimas palabras de *Moses und Aaron*, la gran obra iconoclasta de Schönberg, candidata al título honorífico de «La última ópera»: *«O Wort, das mir fehlt!»* [«¡Oh, la palabra que me falta!»] –una descripción bastante precisa de la situación de Moisés después de su furioso rechazo de las imágenes–.) Para un lacaniano, la solución es simple (o más bien elemental, en el sentido holmesiano): deberíamos interpretar la afirmación de que el discurso es la auténtica imagen de Dios junto a la tesis básica jansenista del *«dieu caché»* (el dios oculto); la palabra transforma a (la imagen de) Dios en un vacío de la imagen, en aquello que está oculto en y por la imagen que vemos. La imagen se convierte entonces en una pantalla que se ofrece a sí misma como lo visible, para esconder lo que es

invisible; según la dialéctica de la apariencia desplegada por Lacan: lo simbólico es apariencia en cuanto apariencia, una pantalla que esconde no otro contenido verdadero, sino el hecho de que no hay nada que esconder. En otras palabras, la auténtica función de una pantalla engañosa no es esconder lo que está detrás de ella, sino precisamente crear y sostener la ilusión de que hay algo que está oculto.

El Amo y su espectro

Este concepto del Otro carente también abre una nueva aproximación a la fantasía, concebida precisamente como un intento de llenar esta falta del Otro, de reconstituir la consistencia del gran Otro [40] . Por esa razón, fantasía y paranoia están inherentemente ligadas: en su forma más elemental, la paranoia es una creencia en un «Otro del Otro», en otro Otro que, escondido detrás del Otro de la realidad social explícita, controla (lo que se nos aparece como) los efectos imprevistos de la vida social, y así garantiza su consistencia. Esta posición paranoide ha adquirido un impulso adicional con la presente digitalización de nuestras vidas cotidianas: es fácil imaginar, una vez que nuestra existencia (social) se ha externalizado completamente, materializada en el gran Otro de la red computerizada global, a un programador malvado que borra nuestra identidad digital y nos priva así de nuestra existencia social, convirtiéndonos en no-personas.

En el ámbito de la ideología el objeto fantasmático primordial, la madre de todos los objetos ideológicos, es el objeto del antisemitismo, el llamado «judío conceptual»: por debajo del caos del mercado, la degradación de la moral y demás, está el complot judío. Según Freud, la actitud del sujeto masculino hacia la castración implica una división paradójica: yo sé que la castración no es una amenaza real, que no ocurrirá realmente, pero me veo acosado igualmente por su posibilidad. Y lo mismo vale para la figura del «judío conceptual»: no existe (como parte de nuestra experiencia de la realidad social), pero por esa razón lo temo aún más; en resumen, la no-existencia misma del judío en realidad funciona como el argumento principal del antisemitismo. Es decir, el discurso antisemita construye la figura del judío como una entidad fantasmal que no puede encontrarse en ningún lugar real, y después utiliza esta misma brecha entre el «judío conceptual» y los judíos realmente existentes como el argumento definitivo

para el antisemitismo. Nos vemos entonces atrapados en una especie de círculo vicioso: cuanto más parecen ser normales las cosas, más sospechas levantan y más nos embarga el pánico. A este respecto, el judío es como el falo materno: no hay tal cosa en la realidad pero, por esa misma razón, su presencia fantasmal, espectral, da paso a una ansiedad insoportable. En esto consiste también la definición más sucinta de lo Real lacaniano: cuanto más me dice mi razonamiento (simbólico) que X no es posible, más me persigue su espectro; como el proverbial inglés valiente, que no solo no creía en los fantasmas sino que ni siquiera les temía.

Una homología surge en este punto, entre el «judío conceptual» y el Nombre-del-Padre: en el último caso tenemos también una división entre conocimiento y creencia («Sé muy bien que mi padre es en realidad una criatura imperfecta, confusa e impotente, pero no obstante creo en su autoridad simbólica»). El padre empírico nunca está a la altura de su Nombre, de su mandato simbólico; y en la medida en que esté a la altura, estamos tratando con una constelación psicótica (el padre de Schreber, del caso analizado por Freud, fue un claro caso de un padre que estaba a la altura de su Nombre). ¿No es la «transustanciación», la «asunción» *(Aufhebung)*, del padre real en el Nombre-del-Padre estrictamente homóloga a la «transustanciación» del judío empírico en (la forma de la apariencia de) el «judío conceptual»? La brecha que separa a los judíos reales de la figura fantasmática del «judío conceptual», ¿no es de la misma naturaleza que la brecha que separa a la siempre deficiente persona empírica paterna del Nombre-del-Padre, de su mandato simbólico? En ambos casos, una persona real actúa como personificación de una agencia irreal, ficticia; el padre realmente existente como sustituto de la agencia de autoridad simbólica, y el judío real como sustituto de la figura fantasmática del «judío conceptual».

Por convincente que pueda sonar, esta homología debe rechazarse por resultar engañosa: en el caso del judío, se invierte la típica lógica de la castración simbólica. ¿En qué consiste exactamente la castración simbólica? Un padre real ejerce la autoridad solo en la medida en que se postula como encarnación de una agencia simbólica trascendente, es decir, en la medida en que acepta que no es él mismo, sino el gran Otro el que habla a través de él (como el millonario de una de las película de Claude Chabrol, que le da la vuelta al típico lamento por ser amado solo gracias a su riqueza: «¡Si al menos fuera capaz de encontrar a una mujer que me amara solo por mis

millones, y no por mí mismo!»). Ahí está la moraleja del mito freudiano del parricidio, del padre primordial que, después de su muerte violenta, retorna más fuerte que nunca bajo la forma de su Nombre, como autoridad simbólica: si el padre real debe ejercer la autoridad simbólica paterna, en cierto sentido debe morir viviendo; su identificación con la «letra muerta» del mandato simbólico es la que otorga autoridad a su persona, o por parafrasear el viejo eslogan racista contra los nativos americanos: «¡Solo un padre muerto es un buen padre!».

Por esta razón nuestra experiencia de la figura paterna necesariamente oscila entre la falta y el exceso: siempre hay «demasiado» o «demasiado poco» del padre, nunca la medida justa; «o es querido como presencia, o en su presencia él está demasiado presente» [41] . Por un lado, tenemos el motivo recurrente del padre ausente, culpado de todo, incluyendo la tasa criminal entre adolescentes; por el otro lado, cuando el padre está efectivamente «ahí», su presencia es vivida necesariamente como perturbadora, vulgar, presuntuosa, indecente, incompatible con la dignidad de la autoridad paterna, como si su presencia como tal ya fuera un exceso avasallador.

Esta dialéctica de falta y exceso explica la paradójica inversión que se produce en nuestra relación con una figura de Poder: cuando esta figura (padre, rey…) ya no cumple con éxito su función, cuando ya no ejerce plenamente su poder, esta falta es necesariamente percibida (erróneamente) como un exceso, el gobernante es criticado por tener «demasiada autoridad», como si estuviéramos tratando con un «brutal exceso de Poder». Esta paradoja es típica de la situación prerrevolucionaria: cuanto más inseguro de su legitimidad está un régimen (por ejemplo, el *ancien régime* en la Francia inmediatamente anterior a 1789), cuanto más duda y más concesiones hace a la oposición, más es denunciado como una tiranía por la oposición. La oposición, por supuesto, actúa como el histérico, puesto que su crítica respecto al excesivo ejercicio del poder por parte del régimen esconde su opuesto exacto; su auténtica crítica es que el régimen no es lo suficientemente fuerte, que no está a la altura de su mandato de poder.

Otra homología que debe ser rechazada por las mismas razones es aquella entre el Nombre-del-Padre y la Mujer fantasmática. El lema de Lacan «la Mujer no existe» *(la Femme n'existe pas)* no significa que ninguna mujer empírica, de carne y hueso, sea nunca «Ella», que ella nunca pueda estar a la altura del ideal inaccesible de la Mujer (al igual que el padre empírico,

«real», nunca está a la altura de su función simbólica, de su Nombre). La brecha que separa para siempre a cualquier mujer empírica de la Mujer no es la misma que entre una función simbólica vacía y su portador empírico. El problema con la mujer es, por el contrario, que no es posible formular su vacía función simbólico-ideal –esto es lo que Lacan piensa cuando afirma que «la Mujer no existe»–. La «Mujer» imposible no es una ficción simbólica, sino un espectro fantasmático cuyo soporte es el *objet a,* y no S_1. El que «no existe», en el mismo sentido en que la Mujer no existe, es el Padre-del-goce primordial (el mítico padre preedípico que tenía el monopolio sobre todas las mujeres de su clan); por eso su estatuto es correlativo al de la Mujer.

El problema con la mayoría de críticas al «falocentrismo» de Lacan es que, por lo general, se refieren al «falo» y/o «castración» de un modo metafórico, preconceptual, de sentido común: dentro de la teoría feminista del cine, por ejemplo, cada vez que un hombre se comporta agresivamente con una mujer o afirma su autoridad sobre ella, uno puede estar bastante seguro de que sus acciones serán designadas como «fálicas»; cada vez que una mujer se ve traicionada, indefensa, arrinconada y demás, su experiencia será muy probablemente descrita como «castradora». Lo que falta aquí es precisamente la paradoja del falo como significante de la castración: si afirmamos nuestra (simbólica) autoridad «fálica», el precio que se paga es que debemos renunciar a la posición de agente y aceptar funcionar como el medio a través del cual el gran Otro actúa y habla. En la medida en que el falo como significante designa la agencia de autoridad simbólica, su característica crucial reside por tanto en el hecho de que no es «mío», no es el órgano de un sujeto viviente, sino un lugar en el que un poder ajeno interviene y se inscribe en mi cuerpo, un lugar en el que el gran Otro actúa a través de mí; en resumen, el hecho de que el falo sea un significante significa sobre todo que es estructuralmente un órgano sin un cuerpo, está «separado» de algún modo de mi cuerpo. Esta característica crucial del falo, su separabilidad, se hace claramente visible en el uso del falo artificial de plástico («dildo») en las prácticas sadomasoquistas lesbianas, donde circula como un juguete; el falo es una cosa demasiado seria para que su uso se permita a criaturas tan estúpidas como los hombres [42] .

Hay, no obstante, una diferencia esencial entre esta autoridad simbólica garantizada por el falo como significante de la castración y la presencia espectral del «judío conceptual»: aunque en ambos casos tratemos la

división entre conocimiento y creencia, las dos divisiones son de una naturaleza fundamentalmente diferente. En el primer caso la creencia tiene que ver con la autoridad simbólica pública «visible» (a pesar de que yo sea consciente de la imperfección y debilidad del padre, todavía lo acepto como figura de autoridad), mientras que, en el segundo caso, en lo que creo es en el poder de una aparición espectral invisible [43] . El fantasmático «judío conceptual» no es una figura paterna de autoridad simbólica, sino algo decididamente diferente, una suerte de doble siniestro de la autoridad pública, que pervierte su propia lógica: debe actuar en la sombra, invisible al ojo público, irradiando una omnipotencia fantasmal, espectral. En virtud de este estatuto inasible e insondable del núcleo de su identidad, el judío es percibido –a diferencia del padre «castrado»– como *incastrable:* cuanto más se elimina su existencia real, social y pública, más amenazante deviene su inasible ex-sistencia fantasmática [44] .

Esta lógica fantasmática de un invisible y por esa misma razón, todopoderoso Amo intervenía claramente en el modo en que funcionaba la figura de Abimael Guzmán –«Presidente Gonzalo», el líder de Sendero Luminoso– antes de su arresto: el hecho de que su misma existencia estuviera en duda (la gente no estaba segura de si existía realmente o era solo un mito) solo incrementaba su poder. El misterioso maestro criminal «Keyser Söze», en *The Usual Suspects* (*Sospechosos habituales*, 1995) de Bryan Singer, es otro ejemplo. De nuevo, no está claro si existe: como afirma uno de los personajes de la película, «No creo en Dios, pero pese a todo le temo». La gente teme verlo o, una vez obligados a encontrarlo cara a cara, mencionarlo a otros; su identidad se mantiene en el más alto secreto. Al final de la película, se revela que Keyser Söze es de hecho el más miserable del grupo de sospechosos, un alfeñique, cojo y autohumillado, como Alberich en *El anillo de los nibelungos* de Richard Wagner. Lo que es crucial es este contraste entre la omnipotencia del agente invisible del poder y el modo en que este mismo agente queda reducido a un débil lisiado una vez que su identidad se hace pública. La característica fantasmática que explica el poder ejercido por esta figura del Amo no es su lugar simbólico, sino un acto en el que ha desplegado su voluntad despiadada y su disposición a ignorar toda consideración humana (Keyser Söze supuestamente habría disparado a su propia mujer e hijos a sangre fría para

evitar que una banda enemiga le chantajeara amenazando con asesinarlos; un acto similar a la renuncia al amor de Alberich).

En resumen, la diferencia entre el Nombre-del-Padre y el «judío conceptual» es la diferencia entre una ficción simbólica y un espectro fantasmático: en el álgebra lacaniana, es la diferencia entre S_1 , el Significante-Amo (el significante vacío de la autoridad simbólica), y el *objet petit a* [45] . Cuando el sujeto es investido de la autoridad simbólica, actúa como un apéndice de su título simbólico, es decir, es el gran Otro el que actúa a través de él. En el caso de la presencia espectral, por contraste, el poder que ejerzo se apoya en «algo en mí que es más que yo mismo», cuyo mejor ejemplo está en numerosas películas de ciencia-ficción, desde *Alien* a *The Hidden:* un cuerpo extraño indestructible que representa a la sustancia vital presimbólica, un parásito mucoso nauseabundo que invade mis adentros y toma el control.

De modo que, de vuelta al chiste del millonario de Chabrol: cuando alguien dice que me ama no por mí, sino por mi posición simbólica (poder, riqueza), mi situación es decididamente mejor que cuando se me dice que se me ama porque alguien siente la presencia en mí de «algo más que yo mismo». Si un millonario pierde sus millones, la compañera que le amaba por su riqueza simplemente perderá el interés y le abandonará, sin ningún gran trauma; si, no obstante, se me ama por «algo en mí que es más que yo mismo», la intensidad misma de este amor puede convertirse fácilmente en un odio no menos apasionado, un intento violento de aniquilar el objeto excesivo en mí que perturba a mi amante [46] . Uno puede simpatizar por lo tanto con el lamento del pobre millonario: es mucho más reconfortante saber que una mujer me ama por mis millones (o por el poder o la gloria) –esta consciencia me permite mantener una distancia segura, evitar quedar demasiado atrapado en la relación, exponiendo al otro al núcleo mismo de mi ser–. Cuando el otro ve en mí «algo más que yo mismo», el camino está despejado para que ocurra el paradójico cortocircuito entre amor y odio para el que Lacan acuñó el neologismo *hainamoration* [47] .

Los dos lados de la fantasía

Esta dualidad de ficción simbólica y aparición espectral también puede discernirse en la completa ambigüedad que rodea al concepto de fantasía. Esta última ofrece un caso ejemplar de *coincidentia oppositorum* dialéctica: por un lado, la fantasía en su lado beatífico, en su dimensión estabilizadora, como ensoñación de un estado sin perturbaciones, fuera del alcance de la depravación humana. Por el otro lado, la fantasía en su dimensión desestabilizadora, cuya forma elemental es la envidia; todo lo que me «irrita» del Otro, las imágenes que me acosan sobre lo que él o ella podrían estar haciendo cuando no estoy, de cómo él o ella me engaña y conspira contra mí, de cómo él o ella me ignora y se abandona a un goce tan intenso que está más allá de mi capacidad para representarlo, y así sucesivamente (esto, por ejemplo, es lo que preocupa a Swann a propósito de Odette en *Un amor de Swann*). ¿Acaso la clave fundamental para entender el llamado totalitarismo no consiste en la co-dependencia de estos dos aspectos del concepto de fantasía? Aquellos que afirmaban haber realizado plenamente la fantasía 1 (la ficción simbólica) tenían que recurrir a la fantasía 2 (la aparición espectral) para explicar su fracaso; el anverso oculto de la armoniosa *Volksgemeinschaft* volvió bajo la forma de una obsesión paranoica con el complot judío. De manera similar, el descubrimiento compulsivo de nuevos enemigos del socialismo era para los estalinistas el anverso ineludible de su pretensión de haber realizado el ideal del «nuevo hombre socialista». (Quizá la libertad respecto a la sujeción infernal de la fantasía 2 proporciona la definición más sintética de santidad.)

Fantasía 1 y fantasía 2, ficción simbólica y aparición espectral, son por lo tanto dos caras de la misma moneda: en la medida en que una comunidad experimente su realidad como regulada o estructurada por la fantasía 1, debe denegar su imposibilidad inherente, el antagonismo situado en su núcleo mismo; y la fantasía 2 le da cuerpo a esta denegación. En resumen, el éxito de la fantasía 1 a la hora de mantener su sujeción depende de la efectividad de la fantasía 2. Lacan reescribió el «Pienso, luego existo [*o* soy]» de Descartes como «Yo soy el que piensa “luego existo [soy]”» –cuyo truco está, desde luego, en la no-coincidencia de los dos «soy», y la naturaleza fantasmática del segundo–. La patética afirmación de identidad étnica debería someterse a la misma reformulación: cuando la proposición «Yo soy francés (alemán, judío, norteamericano…)» se reformula como «Yo soy el que piensa “luego soy francés”», se hace visible la brecha en el

núcleo de mi autoidentidad; y la función del «judío conceptual» es precisamente la de hacer invisible esta brecha.

¿Qué es, entonces, la fantasía? El deseo «realizado» (representado) en la fantasía no es el deseo del sujeto, sino el deseo del otro; es decir, la fantasía, una formación fantasmática, es una respuesta al enigma del *«Che vuoi?»* (¿Qué quieres?), que expresa la posición primordial, constitutiva, del sujeto. La pregunta original del deseo no es directamente «¿Qué quiero?» sino «¿Qué quieren los otros de mí? ¿Qué ven en mí? ¿Qué soy para los otros?». Un niño pequeño está inmerso en una compleja red de relaciones, sirviendo como una suerte de catalizador y campo de batalla para los deseos de quienes lo rodean; su padre, madre, hermanos y hermanas, etc., disputan a su alrededor. Siendo consciente de este papel, el chico no puede desentrañar qué objeto es para los otros, o la naturaleza exacta de los juegos que están jugando en torno suyo. La fantasía le proporciona una respuesta a este enigma –en su nivel más fundamental, la fantasía me dice lo que soy para mis otros–. Es de nuevo el antisemitismo, la paranoia antisemita, lo que revela de un modo ejemplar este carácter intersubjetivo radical de la fantasía: la fantasía social del complot judío es un intento de proporcionar una respuesta a la pregunta «¿Qué quiere la sociedad de mí?» y desenterrar el sentido de los turbios acontecimientos en los que me veo forzado a participar. Por esa razón, la teoría estándar de la «proyección», según la cual el antisemita «proyecta» en la figura del judío la parte denegada de sí mismo, es inadecuada; la figura del «judío conceptual» no puede reducirse a ser una externalización del «conflicto interior» del antisemita; por el contrario, atestigua (e intenta hacer frente a) el hecho de que el sujeto está originariamente des-centrado, es parte de una red opaca cuyo sentido y lógica escapan a su control.

En este sentido, la cuestión de *la traversée du fantasme* (cómo obtener una distancia mínima respecto al marco fantasmático que organiza el goce de cada uno, y cómo suspender su eficacia) no es solo crucial para la cura psicoanalítica y su conclusión; en nuestra era de renovada tensión racista, de antisemitismo universalizado, es quizá también la pregunta política más importante. La impotencia de la actitud ilustrada tradicional la ejemplifica mejor el antirracista que, en el nivel de la argumentación racional, produce toda una serie de razones convincentes para rechazar al Otro racista, pero está sin embargo claramente fascinado por el objeto de su crítica. Consiguientemente, todas sus defensas se desintegran en el momento en

que estalla una crisis real (cuando la «madre patria corre peligro», por ejemplo), como en la clásica película hollywoodiense en la que el villano, aunque será «oficialmente» condenado al final, es el centro de nuestra inversión libidinal (Hitchcock hacía hincapié en que una película es tan seductora como su villano). El problema principal no es cómo denunciar y derrotar racionalmente al enemigo (una tarea que puede resultar fácilmente en un fortalecimiento de su dominio sobre nosotros), sino cómo romper su hechizo (fantasmático). La clave de *la traversée du fantasme* no es librarse de la *jouissance* (como el viejo puritanismo de izquierdas): tomar una distancia mínima respecto a la fantasía más bien significa que yo, por ejemplo, «desengancho» la *jouissance* de su marco fantasmático, y la reconozco como algo que es propiamente indecidible, como un resto indivisible que no es ni inherentemente «reaccionario», en cuanto apoya la inercia histórica, ni una fuerza liberadora que nos permite socavar los límites del orden existente.

En su versión cinematográfica de *El proceso* de Kafka, Orson Welles logra esta ruptura del hechizo fantasmático de un modo ejemplar, reinterpretando el lugar y la función de la famosa parábola «Ante la Ley». En la película, escuchamos la historia dos veces: al comienzo mismo, sirve como una especie de prólogo, leído y acompañado por (falsos) grabados antiguos proyectados en transparencias; después, poco antes del final, se le dice a Josef K., no por el sacerdote (como en la novela), sino por el abogado de K. (interpretado por el propio Welles), que inesperadamente se une al sacerdote y a K. en la catedral. La trama toma entonces un extraño giro y diverge de la novela de Kafka; incluso antes de que el abogado haya empezado a desarrollar su discurso, K. lo interrumpe: «Lo he oído. Lo he escuchado todo. La puerta solo estaba destinada a él». Lo que sigue es un doloroso diálogo en el que el abogado le aconseja a K. que «alegue enajenación» afirmando que es la víctima de un complot diabólico urdido por una misteriosa agencia estatal. Pero K., no obstante, rechaza interpretar el papel de víctima: «No pretendo ser un mártir». «¿Ni siquiera una víctima de la sociedad?»; «No, no soy una víctima, soy un miembro de la sociedad…». En su estallido final, K. afirma entonces que la auténtica conspiración (del Poder) consiste en el intento mismo de persuadir a los sujetos de que son víctimas de fuerzas impenetrables, irracionales, que todo es una locura, que el mundo es absurdo y carece de sentido. Cuando K. abandona entonces la catedral, dos policías de incógnito le están esperando;

le llevan a un edificio abandonado que hacen estallar con dinamita. En la versión de Welles, la razón por la que K. es asesinado es por lo tanto exactamente la opuesta a la razón que sugiere la novela; representa una amenaza al Poder en el momento en que desenmascara o «ve a través» de la ficción sobre la que se apoya la estructura del poder existente.

La lectura de Welles de *El proceso* difiere de los dos enfoques predominantes sobre Kafka, el religioso-oscurantista, así como el ingenuo ilustrado-humanista. Según el primero, K. es efectivamente culpable: lo que le hace culpable es la protesta misma de su inocencia, su arrogante confianza en una argumentación ingenuamente racional. El mensaje conservador de esta lectura que ve a K. como representante de un cuestionamiento ilustrado de la autoridad es inconfundible: el auténtico nihilista es el propio K., que actúa como un elefante en una cacharrería; su confianza en la razón pública le hace ser totalmente ciego al Misterio del Poder, a la auténtica naturaleza de la burocracia. El tribunal es para K. una misteriosa y obscena agencia que le bombardea con demandas «irracionales» y acusaciones exclusivamente en virtud de la distorsionada perspectiva subjetivista de K.: como le explica a K. el sacerdote de la catedral, el tribunal es de hecho indiferente, no quiere nada de él. En la interpretación contraria, Kafka es considerado un escritor profundamente ambiguo que reveló la base fantasmática de la maquinaria burocrática totalitaria pero él mismo fue incapaz de resistir a su atracción fatal. Ahí reside la incomodidad que sienten muchos lectores «ilustrados» de Kafka: ¿no acabó participando en la maquinaria infernal que estaba describiendo, reforzando su sujeción en vez de romper su hechizo?

Aunque pueda parecer que Welles se alinee con la segunda lectura, las cosas no son tan inequívocas: por decirlo así, le da otra vuelta de tuerca, elevando la «conspiración» al cuadrado; como afirma K. en la versión de Welles, la auténtica conspiración del Poder reside en la noción misma de conspiración, la idea de algún tipo de Agencia misteriosa que dirige el espectáculo, que tras el poder visible y público hay otra estructura de poder obscena, invisible, «loca». Esta otra Ley oculta interpreta el papel de «Otro del Otro» en el sentido lacaniano, la parte de meta-garantía de la consistencia del gran Otro (el orden simbólico que regula la vida social). Los regímenes «totalitarios» eran especialmente hábiles en cultivar el mito de un poder secreto paralelo, invisible y por esa misma razón todopoderoso, una especie de «organización dentro de la organización» –el KGB, los

masones, o lo que fuera– que compensaba la patente ineficiencia del Poder público y legal, y aseguraba así el suave funcionamiento de la máquina social. Este mito no solo no es de ningún modo subversivo, sino que sirve de sostén esencial del Poder. La perfecta contraparte americana a este es (el mito de) J. Edgar Hoover, la personificación del obsceno «otro poder» detrás del presidente, el doble en la sombra del Poder legítimo. Hoover se mantuvo en el poder recopilando archivos secretos que le permitieron mantener a raya a toda la elite del poder y de la política, mientras que él mismo se entregaba con regularidad a orgías homosexuales vestido de mujer. Cuando el abogado de K. le ofrece, como último recurso desesperado, el papel de víctima-mártir de una conspiración oculta, K. la rechaza, siendo bien consciente de que aceptándolo caería en la trampa más pérfida del Poder.

Este obsceno espejismo del Otro Poder despliega el mismo espacio fantasmático que la famosa publicidad del vodka Smirnoff, que también manipula hábilmente la brecha entre la realidad y la «otra superficie» del espacio de la fantasía: la cámara, colocada detrás de una botella de vodka en un carrito empujado por un camarero, se desplaza a lo largo de la cubierta de un lujoso crucero; cada vez que pasa al lado de un objeto, primero lo vemos en su realidad cotidiana, y después, al interponerse el cristal de la botella entre nuestra mirada y el objeto, lo vemos distorsionado en una dimensión de fantasía: dos caballeros en traje negro se convierten en dos pingüinos; el collar que pende del cuello de una mujer, en una serpiente viviente; las escaleras, en teclas de un piano, etc. El tribunal de *El proceso* de Kafka posee la misma existencia, puramente fantasmagórica; su predecesor es el castillo de Klingsor en *Parsifal,* de Wagner. Puesto que el control sobre el sujeto es completamente fantasmático, basta con romper el hechizo mediante un gesto de distanciamiento, y el tribunal o el castillo se ven reducidos a polvo. Ahí reside la lección política de *Parsifal* y de *El proceso* de Welles: si queremos superar el poder social «efectivo», primero debemos romper su dominio fantasmático sobre nosotros [48] .

«Atravesar la fantasía» no significa ir más allá de la realidad, sino «hacerla temblar», aceptar su inconsistente no-Todo. El concepto de fantasía como una especie de pantalla ilusoria que emborrona nuestra relación con los objetos parciales podría encajar perfectamente en la idea de sentido común de lo que debería hacer el psicoanálisis: debería liberarnos del dominio de las fantasías idiosincráticas y permitirnos afrontar la

realidad tal como es. Pero esto es precisamente lo que *no* pretende hacer Lacan; apunta casi exactamente a lo opuesto. En nuestra vida diaria, nos vemos inmersos en la «realidad» (estructurada o apoyada por la fantasía), pero esta inmersión se ve perturbada por síntomas que atestiguan el hecho de que otro nivel reprimido de nuestra psique se resiste a la inmersión. «Atravesar la fantasía» significa por lo tanto, paradójicamente, *identificarse plenamente con la fantasía;* con la fantasía que estructura el exceso que se resiste a nuestra inmersión en la realidad cotidiana. En la sucinta definición de Richard Boothby:

> «Atravesar la fantasía» no significa por lo tanto que el sujeto de algún modo abandone su dedicación a caprichos veleidosos y se acomode finalmente a una «realidad» pragmática, sino justo lo contrario: el sujeto es sometido a ese efecto de la falta simbólica que revela el límite de la realidad cotidiana. Atravesar la fantasía en el sentido lacaniano supone estar más interpelado por la fantasía que nunca, en el sentido de llegar a una relación aún más íntima con ese núcleo real de la fantasía que trasciende a la imaginación [49] .

Boothby está en lo cierto al subrayar la estructura jánica de una fantasía: pacifica, desarma (proporciona un escenario imaginario que nos permite soportar el abismo del deseo del Otro) *y a la vez es* demoledora, perturbadora, inasimilable a nuestra realidad. La dimensión político-ideológica de este concepto de «atravesar la fantasía» la explica muy bien el papel destacado que tuvo el grupo de rock *Top lista nadrealista [La lista de los principales surrealistas]* durante la Guerra de Bosnia en el Sarajevo asediado: sus irónicas actuaciones, que en medio de la guerra y el hambre satirizaban la situación de la población de Sarajevo, adquirió un estatuto de culto no solo en la contracultura, sino también entre los ciudadanos de Sarajevo en general (el programa de televisión semanal del grupo se emitió durante la guerra y se hizo extremadamente popular). En vez de lamentarse de su destino trágico, movilizaron osadamente todos los clichés acerca de los «estúpidos bosnios», comunes en Yugoslavia, identificándose plenamente con ellos; lo que se pretendía demostrar es que el camino a la auténtica solidaridad pasa por una confrontación directa de las fantasías racistas obscenas que circulaban en el espacio simbólico, a través de una lúdica identificación con ellas, y no a través de la negación de ellas en virtud de «lo que la gente realmente es».

Esto nos lleva a lo que, para Lacan, es la trampa ética definitiva: conferir al gesto fantasmático de deprivación algún valor sacrificial, algo que solo puede justificarse con la referencia a un significado más profundo. Esta

parece ser la trampa en la que cayó *La vida de David Gale,* una película que tiene la dudosa distinción de ser la primera gran producción de Hollywood en incluir una referencia lacaniana explícita [50] . Kevin Spacey interpreta a un profesor de filosofía y opositor a la pena de muerte al que vemos dando un curso sobre el «grafo del deseo» de Lacan, al comienzo de la película. Más tarde, se acuesta con una de sus estudiantes, pierde su trabajo, se ve apartado por la comunidad, y es culpado del asesinato de una amiga cercana, acabando en el corredor de la muerte, donde le visita una periodista (Kate Winslet) para entrevistarle. Inicialmente segura de que él es culpable, comienza a tener dudas cuando él le dice: «Piénsalo; yo era uno de los mayores oponentes de la pena de muerte, y ahora estoy en el corredor de la muerte». Continuando con su investigación, Winslet descubre una cinta que revela que él no cometió el asesinato; pero es demasiado tarde, ya que él ya ha sido ejecutado. Hace pública la cinta, sin embargo, y las deficiencias de la pena de muerte quedan expuestas. En los últimos momentos de la película, Winslet recibe otra versión de la cinta en la que queda clara toda la verdad: la mujer supuestamente asesinada en realidad se suicidó (estaba muriendo de cáncer), y Spacey estaba presente cuando lo hizo. En otras palabras, Spacey estaba implicado en un elaborado complot activista contra la pena de muerte: se sacrificó por el bien mayor de sacar a la luz el horror e injusticia de la pena de muerte. Lo que hace interesante a la película es que, retroactivamente, vemos cómo este acto está fundamentado en la lectura de Lacan por parte de Spacey al comienzo de la película: a partir de la (correcta) comprensión del soporte fantasmático del deseo, saca la conclusión de que todos los deseos humanos son vanos, y propone ayudar a los otros, hasta sacrificar la propia vida por ellos, como el único camino auténticamente ético. En este punto, medida por los propios estándares lacanianos, la película fracasa: apoya una ética del autosacrificio radical por el bien de los otros; esta es la razón de que el héroe se asegure de que Winslet reciba la cinta final; porque en última instancia necesita el reconocimiento simbólico de su acto. No importa cuán radical sea el autosacrificio del héroe, el gran Otro todavía está ahí.

Imagen y mirada

En este contexto podemos entender la mediación entre lo imaginario y lo simbólico en Lacan: el imaginario se relaciona con lo visto, mientras que lo simbólico –por así decir– redobla la imagen, cambiando el foco de atención a lo que no puede ser visto, hacia aquello que oculta o nos ciega la imagen que vemos. Lacan enumera con mucha precisión las implicaciones de esta duplicación: no se trata solo de que con lo simbólico lo imaginario gire hacia la apariencia, escondiendo una realidad oculta –lo simbólico genera la apariencia de la apariencia, es decir, la apariencia de que hay una realidad oculta debajo de la apariencia visible–. El nombre preciso para esta aparición de algo que no tiene existencia en sí mismo, que solo existe en sus efectos y por tanto solo parece aparecer, es *virtualidad;* lo virtual es la X invisible, el vacío cuyos contornos solo pueden reconstruirse a partir de sus efectos, como un polo magnético que solo existe mientras atrae a las pequeñas esquirlas que se reúnen a su alrededor. Con respecto a la diferencia sexual, la entidad virtual fundamental o la más elemental X invisible que solo «parece aparecer», es el falo materno: el falo materno es imaginado, no directamente, sino como un punto de referencia invisible y siempre virtual:

> Cuando Lacan hablaba del modo imaginario, hablaba de imágenes que se podían ver. El palomo no se interesa por el vacío; si hay vacío en lugar de la imagen, el palomo no crece, el insecto no se reproduce. Lacan no desiste, pues, de hablar de lo imaginario una vez que introduce lo simbólico. Desde ya que habla mucho de lo imaginario, pero es un imaginario que ha cambiado totalmente de definición. El imaginario postsimbólico es muy distinto de lo imaginario presimbólico, antes de la introducción de esta categoría. ¿Y cómo se transforma el concepto de lo imaginario una vez que se ha introducido lo simbólico? En algo muy preciso: lo más importante de lo imaginario es lo que no se puede ver. Y, en particular, para tomar el pivote de esta clínica que por ejemplo se desarrolla en el *Seminario 4: La relación de objeto,* el falo femenino, el falo materno. Resulta una paradoja llamar a eso falo imaginario cuando precisamente no se puede ver, es casi como si se tratara de la imaginación… eso ya implica esa conexión de lo imaginario con lo simbólico, implica una tesis que se aparta de toda psicología de la percepción, la tesis de que la imagen hace pantalla a lo que no se puede ver [51] .

En la medida en que el falo materno está por definición velado, esto nos lleva a la función ontológica positiva/constitutiva del velo: la imagen/pantalla/velo crea la ilusión de que hay algo detrás; como se dice en el lenguaje cotidiano, con el velo siempre hay «algo que se deja a la imaginación». Debería tomarse esta función ontológica en su forma más fuerte y literal: escondiendo nada, el velo crea el espacio para que algo sea imaginado; el velo es el operador original de la creación *ex nihilo*, o como

lo expresaba Hegel en la *Fenomenología:* «Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto» [52] . Diez páginas antes, lo expresa en términos aún más fuertes: nuestra percepción se limita al mundo sensible; más allá de este mundo, solo está el vacío, y para que «en este vacío, devenido primeramente como vaciedad de cosas objetivas, pero que luego, como vaciedad en sí, debe tomarse como vacío de todos los comportamientos espirituales y diferencias de la conciencia como conciencia, para que en este vacío total a que se da también el nombre de lo sagrado, haya algo, por lo menos, lo llenamos de sueños, de fenómenos que la conciencia misma engendra; y tendría que contentarse con recibir ese trato, no siendo digno de otro mejor, ya que, después de todo, los mismos sueños son preferibles a su vaciedad» [53] . Lo que Hegel está diciendo aquí no es, desde luego, que el mundo sensible sea el único real y que el «Más allá suprasensible auténtico» solo es un producto de nuestra imaginación; el mundo sensible es un mundo de apariencias que se desvanecen y autocancelan (ahí está el idealismo de Hegel), pero bajo él no hay una «realidad auténtica» y separada. La única «realidad auténtica» consiste en que las apariencias son «meras apariencias», la transformación de la realidad sensible inmediata en apariencia: «Lo suprasensible es por lo tanto apariencia en cuanto apariencia» [54] . Por lo tanto tenemos dos niveles de apariencia: las apariencias del mundo sensible directo, y la apariencia, dentro de este mundo de apariencias, de objetos que son «elevados a la dignidad de Cosa», es decir, que dan cuerpo a –o apuntan más allá de ellas mismas hacia– lo que está más allá de la apariencia: «Gracias al velo, la falta de objeto se transforma en objeto, y el más allá hace su entrada en el mundo» [55] –esta brecha es crucial, y es ignorada por el «nihilismo» budista, donde solo tenemos el plano mundo de apariencias frente al Vacío–. Y del mismo modo que, como dijo Freud, lo real se inscribe en un sueño bajo el disfraz de un sueño dentro de un sueño, lo real más allá de las apariencias aparece como una apariencia dentro de la apariencia, como lo que Platón llamó la «imitación de la imitación». Como advierte perspicazmente Lacan, Platón se opuso tan ferozmente a la pintura por esta razón: no porque el cuadro esté más alejado de la realidad auténtica

que la realidad sensible a la que imita, sino porque en ella la realidad auténtica aparece dentro de la realidad sensible ordinaria:

> La pintura no compite con la apariencia, compite con lo que Platón designó como la Idea que está más allá de la apariencia. Puesto que la pintura es esa apariencia que afirma que es lo que da apariencia, Platón decide alzarse contra la pintura como una actividad que compite con la suya [56] .

Por esto mismo *Vértigo* es la película antiplatónica definitiva, una sistemática subversión materialista del proyecto platónico: la furia asesina que se apodera de Scottie cuando finalmente descubre que Judy, a la que ha intentado convertir en Madeleine, *es* (la mujer que conocía como) Madeleine, es la furia del platónico engañado, cuando percibe que el original que quería rehacer en una copia perfecta ya es en sí mismo una copia. La sorpresa aquí no consiste en que el original resulte ser finalmente solo una copia –un engaño típico contra el que el platonismo nos advierte continuamente–, sino que (lo que pensábamos que era) la copia resulta ser el original. La sorpresa de Scottie en el momento del reconocimiento es también una sorpresa kafkiana. Del mismo modo en que, al final de la parábola «Ante la Ley», el hombre de campo descubre que la puerta estaba ahí solo para él, también en *Vértigo* Scottie debe aceptar que el espectáculo fascinante de Madeleine, a la que estaba siguiendo en secreto, había sido puesto en escena solo para su mirada: su mirada estaba incluida en él desde el comienzo.

Esto nos lleva a la teología implícita de Lacan (y de Hegel): si Dios es el fundamento último de todas las cosas, y la razón de que «haya algo en vez de nada», entonces Dios es el velo: hay algo y no nada gracias al velo que nos separa del vacío de la Nada. La afirmación «Dios es el velo» debe interpretarse como un juicio especulativo hegeliano que une dos contenidos opuestos: (1) Dios es la ensoñación definitiva con la que nuestra imaginación llena el vacío que está detrás del velo; (2) Dios es este velo mismo como el poder creativo definitivo:

> Una imagen que esconde, muestra para esconder. Y todos los comentarios de Lacan a partir de este momento sobre las imágenes giran alrededor de esto… de tal manera que la imagen que es algo que se presenta –y tanto más cuando se trata de la imagen de un cuadro–, que se da a ver, es un engaño porque vela lo que hay detrás. Y en eso retoma toda una retórica clásica que invita a los hombres a sospechar, a rechazar las imágenes como engañosas. Pero a la vez (he dicho primero que la imagen esconde, he comentado eso) el velo, en lo que oculta, hace existir lo que no se puede ver. Este es el esquema que presenta Lacan en el *Seminario 4. La relación de objeto.* El sujeto aquí, un punto; luego, el velo; y del otro lado, otro punto, la nada. Si no hay

velo, se constata que no hay nada. Si entre el sujeto y la nada hay el velo, todo es posible. Y se puede jugar con el velo, imaginar cosas, un pequeño simulacro puede ayudar también. Y en esa duda, donde no había nada antes del velo, hay quizás algo y por lo menos hay el más allá del velo, por cuanto en esa medida el velo hace existir algo *ex nihilo*.

El velo es un dios. Cuando Leibniz pregunta gentilmente por qué hay algo y no nada… Digo gentilmente porque es un poco tarde, ya hay algo, hubiera sido mejor pensarlo un poco antes, antes de crear este mundo… Me dirijo a la persona de la que hablaba al inicio, el dios, etcétera, que crea *ex nihilo*. Pero el velo, se puede responder a Leibniz, es: «Si hay algo y no nada es porque hay un velo en algún lugar». Ya con esa función del velo se introduce la pantalla que convierte la nada en ser. Eso tiene su importancia para todos nosotros por cuanto venimos vestidos. Se puede esconder lo que hay y esconder a la vez y de la misma manera lo que no hay, esconder el objeto y esconder a la vez y con la misma facilidad la falta de objeto. El vestido mismo está en este movimiento de mostrar y esconder. El travestido muestra algo y a la vez esconde, es decir, da a ver otra cosa que lo que muestra. Gracias al velo, la falta de objeto se vuelve objeto y a la vez se introduce en el mundo el más allá. De tal manera que con el velo, según Lacan, ya hay en lo imaginario el ritmo simbólico de sujeto, objeto y el más allá [57] .

La consecuencia de esta idea no es nada más que una subversión de ambas posiciones filosóficas prehegelianas: la metafísica precrítica de una realidad sustancial «auténtica» detrás de las apariencias, y el trascendentalismo crítico de Kant. Para comprender del todo esta consecuencia, deberíamos dar un paso crucial del velo que enmascara el Vacío a la mirada del Otro, la mirada como objeto: el En-sí detrás del velo, lo que el velo enmascara, no es determinada realidad sustancial trascendente, sino la mirada del Otro, el punto desde el que el Otro devuelve la mirada. Lo que no veo en lo que veo es la mirada misma, la mirada como objeto.

De ahí el axioma de Lacan: en toda imagen hay un punto ciego, y la imagen a la que miro me devuelve la mirada (me contempla esta vez a mí) desde este punto. Así deberíamos leer la tesis de Lacan; destacada sobre este fondo, se entiende su concepción del carácter reflexivo de la pulsión freudiana como la posición de *«se faire…»* (la pulsión visual no es la pulsión de ver, sino que, a diferencia del deseo de ver, consiste en la pulsión de *hacerse* ver, etc.). ¿No podría ser que Lacan apuntara a la *teatralidad* más elemental de la condición humana? Nuestra tendencia fundamental no es observar, sino ser parte de una puesta en escena, exponerse a una mirada; no la mirada concreta de una persona en la realidad, sino la no-existente Mirada pura del gran Otro. Esta es la mirada para la que, en los antiguos acueductos romanos, se tallaban tantos detalles en los relieves más altos, invisibles para el ojo humano; la misma mirada para la que los antiguos incas realizaban sus gigantescos dibujos con piedras, cuya forma solo podía

verse desde el aire; esa mirada para la que los estalinistas organizaban sus gigantescos espectáculos públicos. Especificar esta mirada como «divina» ya es «gentrificar» su estatuto, privarla de su naturaleza «acusmática», eliminar el hecho de que es una mirada de nadie, una mirada que flota libremente, sin ningún portador. Las dos posiciones correlativas, la del actor en escena y la del espectador, no son ontológicamente equivalentes o contemporáneas: no somos originalmente observadores del drama de la realidad, sino parte del retablo colocado para disfrute de un vacío, de una mirada no-existente, y solo en un segundo momento asumimos la posición de aquellos que miran al escenario. La insoportable posición «imposible» no es la del actor, sino la del observador, la del público.

Presencia

Esto nos lleva a una posible definición lacaniana de la fantasía como un escenario imaginario que representa una escena imposible, algo que solo podría verse desde el punto de imposibilidad [58] . La escena de fantasía es lo más cercano a la noción de «*presencia* aurática». En la medida en que tiene que ver con el punto de imposibilidad, también puede decirse que pone en escena el *objet petit a*. La pareja lacaniana de significante y *objet a*, ¿no se corresponde con la diferencia entre representación y presencia? Mientras que ambos son sustitutos o representantes del sujeto, el significante lo re-presenta, mientras que el objeto brilla en su presencia. En este sentido, podemos hablar de –y cito a Jacques-Alain Miller– «la representación del sujeto a través del *objet a*, con la salvedad de que la palabra "presentación" no es adecuada. ¿Debe uno postular una expresión, una presentación, una identificación?» [59] . Precisamente porque el *objet a* no representa al sujeto, no deberíamos juntarlos (como en la fórmula de la fantasía: $-*a*) limitándonos a

> poner solo *a* y colocar rayas a su alrededor, rayas que marcan la presencia implícita, la presencia como borrado del sujeto, puesto que la cuestión aquí, más que la de representación, expresión o identificación, es la del borrado… El sujeto está presente aquí esencialmente en su borrado, en su manera de ser borrado, aquello que [Lacan] nombra, con una gran economía de palabras, mediante este neologismo: la *effaçon* [60] .

La vuelta de tuerca de Lacan aquí es que esta presencia del *objet a* llena la brecha o fracaso de la representación; su fórmula es la del *objet a* por encima de la barra, debajo de la cual está S(A), el significante del otro barrado o inconsistente. El objeto presente es un relleno, un tapón de la brecha; de modo que, cuando afrontamos la tensión entre lo simbólico y lo Real, entre sentido y presencia –el acontecimiento de presencia que interrumpe el suave funcionamiento de lo simbólico y que transpira en sus fracturas e inconsistencias–, deberíamos centrarnos en el modo en que lo Real corroe desde dentro la consistencia misma de lo simbólico. Y, quizá, deberíamos pasar de la afirmación de que «la intrusión de lo Real corroe la consistencia de lo simbólico» a la afirmación mucho más fuerte de que «lo Real *no es* sino la inconsistencia de lo simbólico».

A Heidegger le gustaba citar una frase de Stefan George: *«Kein Ding sei wo das Wort gebricht»;* no hay cosa alguna donde se quiebra la palabra. Cuando se habla de la Cosa, esta oración debería invertirse: *«Ein Ding gibt es nur wo das Wort gebricht»* –hay una Cosa solo donde la palabra se quiebra–. La noción habitual según la cual las palabras representan cosas ausentes recibe aquí un giro inverso: la Cosa es una presencia que surge donde las palabras (representaciones simbólicas) fallan, es una cosa que ocupa el lugar de la palabra perdida. En este sentido, un objeto sublime es «un objeto elevado a la dignidad de la Cosa»: el vacío de la Cosa no es un vacío en la realidad, sino principalmente un vacío en lo simbólico, y el objeto sublime es un objeto en el lugar de la palabra fallida [61] . Esta es quizá la definición más escueta de aura: el aura envuelve un objeto cuando este ocupa un vacío (agujero) dentro del orden simbólico. Lo que esto implica es que el dominio de lo simbólico es no-Todo; está obstaculizado desde dentro [62] .

Así que, una vez más ¿qué es esta presencia? Imaginemos una conversación de grupo en la que todos los participantes saben que uno de ellos tiene cáncer y también saben que todos en el grupo lo saben; hablan de todo, los libros que acaban de leer, las películas que han visto, sus decepciones profesionales, políticas… con tal de evitar el tema del cáncer. En una situación así puede decirse que el cáncer está plenamente *presente*, una pesada presencia que proyecta su sombra sobre todo lo que dicen los participantes y que se hace más pesado cuanto más intentan evitarlo.

¿Y si la auténtica línea de separación no es la presencia divisora y la representación simbólica, sino la línea que atraviesa esta separación, dividiendo desde dentro cada uno de los dos momentos? Mérito imperecedero del «estructuralismo» será el haber «des-hermeneutizado» el campo mismo de lo simbólico; haber tratado el tejido significante como independiente del universo de la experiencia del sentido; y el gran logro de las últimas elaboraciones teóricas de Lacan sobre lo Real es el de haber desvelado una «presencia» intrusa traumática que desata el caos sobre toda experiencia aurática significativa de la Presencia. Recordemos *La náusea* de Sartre, una de las aproximaciones literarias a lo Real: es muy difícil y contraintuitivo subsumir el desagradable fango de lo Real inerte bajo la categoría de «aura». ¿No es el aura precisamente una «domesticación» de lo Real, una pantalla que nos protege de su impacto traumático? Para Lacan es central la idea de una presencia «de este lado de la hermenéutica»; en su concepción, el psicoanálisis no es hermenéutica, menos aún una forma profunda de hermenéutica. El psicoanálisis afronta el sujeto contemporáneo en el momento de auge de lo Real moderno, cuando el sentido es evacuado de la realidad: no solo lo Real científico, accesible a través de las fórmulas matemáticas, sino también, desde Schelling hasta Sartre, el abismo protoontológico de inercia del «mero real» privado de todo sentido. Para Lacan, no hay necesidad de una hermenéutica psicoanalítica; la religión hace este trabajo perfectamente bien.

Aquí deberían colocarse frente a frente sentido y significado: el significado pertenece al gran Otro, es lo que garantiza la consistencia de todo nuestro campo de experiencia, mientras que el sentido es una ocurrencia local, contingente, en el mar del sin-sentido. En el vocabulario lacaniano, el significado pertenece al nivel del Todo, mientras que el sentido es no-Todo: el significado final está garantizado por la religión (incluso si las cosas parecen carecer de sentido, como los asesinatos, las hambrunas, los desastres, toda esta confusión tiene un significado más alto desde el punto de vista divino), mientras que el sentido es materialista, algo que surge «de ningún sitio», en el estallido mágico, por ejemplo, de una metáfora inesperada. El significado es un asunto propio de la hermenéutica, el sentido es una cuestión de interpretación, como interpretar el sentido de un síntoma que, precisamente, está debajo de la totalidad del significado, y la socava. El significado es global, el horizonte que incluye los detalles que en sí mismos parecen carecer de sentido; el sentido es una ocurrencia local

en el campo del sin-sentido. El significado es amenazado desde el exterior por el no-significado; el sentido es interno al sin-sentido, el producto de un encuentro absurdo, contingente, o afortunado. Las cosas poseen significado, pero dan sentido.

El concepto de interpretación de Lacan se opone por lo tanto a la hermenéutica: implica la reducción del significado al sinsentido del significante, y no el desenterrar un significado oculto [63] .

«Más abajo» aún, si puedo expresarlo así, está el nivel de lo que Lacan llama *sinthomes,* como opuestos a los síntomas; nudos significantes de *jouis-sens,* goce-significado *[enjoymeant];* «significado» que directamente penetra la materialidad de una letra [64] . El relato corto de Heinrich von Kleist «Santa Cecilia o el poder de la música» retrata perfectamente la voz (cantante) en su siniestra encarnación de la «fea» *jouissance.* Tiene lugar en un pueblo alemán, dividido entre protestantes y católicos, durante la Guerra de los Treinta Años. Los protestantes planean desencadenar una masacre en una gran iglesia católica durante la misa de medianoche; cuatro personas se infiltran para comenzar a causar problemas y, después, dar la señal a los demás para desatar el caos. Sin embargo, las cosas dan un extraño giro cuando una hermosa monja, supuestamente muerta, milagrosamente se levanta y dirige al coro en una canción sublime. La canción hipnotiza a los cuatro matones: son incapaces de comenzar la agitación violenta y, puesto que no hay señal, la noche transcurre pacíficamente. Incluso después del acontecimiento, los cuatro protestantes continúan adormecidos: son encerrados en un manicomio, donde durante años no hacen otra cosa que rezar sentados. Cada noche, a medianoche, de repente se levantan y cantan la canción sublime que habían escuchado en aquella noche ominosa. Aquí, desde luego, surge el horror, en la medida en que la canción divina original que ejerció tal efecto milagroso, redentor y pacificador, se convierte, en su repetición, en una imitación repulsiva y obscena. Lo que tenemos aquí es un caso ejemplar de la tautología hegeliana como la más alta contradicción: «la Voz es… voz», la voz etérea-sublime de un coro de iglesia se encuentra, en su alteridad, en la forma del canto grotesco de los locos. Esto invierte efectivamente la versión estándar del giro obsceno; el bello rostro de una chica repentinamente distorsionado por la rabia, cuando comienza a decir palabrotas y escupir blasfemias indecibles (la chica poseída de *El exorcista,* etc.). Esta común versión revela el horror y corrupción debajo de la

superficie amable: el rostro de la inocencia se desintegra, repentinamente percibimos la intensa obscenidad detrás de él; ¿qué puede ser peor que esto? Precisamente aquello que tiene lugar en la historia de Kleist: el horror definitivo no ocurre cuando se desintegra la máscara de la inocencia, sino más bien cuando el texto sublime es aprehendido (erróneamente) por el hablante equivocado. En la versión típica, tenemos el objeto correcto (un rostro agradable, inocente) en el lugar equivocado (dedicado a pronunciar blasfemas obscenidades), mientras que en Kleist el objeto equivocado (los violentos matones) en el lugar correcto (intentando imitar el sublime ritual religioso) produce una profanación mucho más poderosa.

Surgen dos preguntas, llegados a este punto: ¿cómo se relaciona esta práctica subversiva con la práctica similar (aunque definitivamente no subversiva) de las obscenas «canciones marciales»? ¿Dónde está la diferencia? ¿Por qué la primera práctica es subversiva y la segunda no? Además, ¿en qué habría consistido un procedimiento similar destinado a subvertir la ideología dominante en los regímenes de socialismo de Estado? Hay una canción que se le aproxima mucho: *Grüss an die Partei (Chormusik Nr. 5 für grossen Chor, Bass-Solo und grosses Orchester),* compuesta en 1976 por Paul Dessau (el último colaborador de Brecht), con la letra –¡otra vez!– de Heiner Müller (el sucesor no oficial de Brecht como dramaturgo oficial de la RDA), juntando citas de un discurso de Erich Honecker, entonces secretario general de *Partido de la Unidad Socialista de Alemania* (*Sozialistische Einheits-Partei Deutschlands,* SED; ¡la serie de notas «Ese-E-De», *mi-mi-re,* aparecen una y otra vez en la música!). La leyenda de Honecker como un poeta minusvalorado era uno de los típicos chistes de la RDA: la idea era la de tomar un pasaje de uno de sus discursos y añadir una nueva línea cada pocas palabras, creando un abstracto poema moderno. En este «Saludo al partido» de Müller-Dessau, un ejemplo supremo de lo que los alemanes llamaban *Polit-Byzantinismus,* este chiste se realiza de tal manera que (como era a menudo el caso en los países comunistas) no está claro si Müller pretendía que fuera una encubierta parodia, si escribió (o eligió) las palabras cruzando los dedos. Lo que destaca es la disparidad extrema, incluso tensión, entre la música atonal completamente modernista, no-melódica, y la completa banalidad de las palabras. Aquí están los primeros tres «poemas» de Honecker:

> Grandes cosas se consiguieron
> con la fuerza del pueblo y

para el bienestar del pueblo
en el vínculo fraternal con la Unión Soviética

Nunca se hizo tanto
en la comunidad de
Estados socialistas

Por la paz y seguridad
por la libertad del pueblo
muchas cosas quedan por hacer
en el camino comunista
año tras año

La obscenidad alcanza su cima en el último «poema», en el que, hacia el final, en una celebración de la marcha del socialismo al comunismo, las duras declaraciones y exhortaciones, acompañadas de brutales redobles de tambores, momentáneamente se transforman en un canto mucho más suave y silencioso, como el clímax de un himno religioso, que señala cómo, tras la dura lucha de nuestra época de socialismo, la armonía del comunismo triunfará.

Hoy todo el mundo puede ver:
el imperialismo está en retirada
el progreso está
marchando hacia adelante
con el poder de todo el pueblo
del presente del Socialismo
hacia el futuro
del Comunismo [65] .

La frontera entre lo Sublime (estatal-bizantino) y lo ridículo aquí es de hecho indecidible; si nos imaginamos a Honecker, tras un discurso en el congreso del partido, *cantando* estas palabras acompañado por un coro (compuesto de delegados) y orquesta, nos encontramos repentinamente en medio de *Sopa de ganso*, de los hermanos Marx. Pero quizá reírse de estos espectáculos es demasiado fácil; quizá nos hace olvidar su auténtico destinatario, la misma mirada imaginada o inexistente; como los incas y la imposible mirada desde lo alto. En resumen, el concepto fantasmático más elemental no es el de una escena que fascine la mirada, sino el concepto de que «hay alguien ahí fuera mirándonos»; no un sueño, sino el concepto de que «somos personajes en el sueño de otro». Lejos de señalar una patología subjetiva, tal mirada fantasmática es un *sine qua non* de nuestra normalidad, a diferencia de la psicosis, donde esta mirada aparece como parte de la

realidad. Para aclarar este punto crucial, comencemos aclarando el estatuto de la mirada y la voz en la teoría psicoanalítica, donde debemos mantener siempre en mente su diferente estatuto en la neurosis, la psicosis y la perversión [66] :

1. En la neurosis, se trata de la ceguera histérica o la pérdida de la voz, es decir, la voz o mirada son incapacitadas; en la psicosis, por el contrario, hay un exceso de mirada o voz, pues un psicótico se experimenta a sí mismo como observado (paranoico) o escucha (alucina) voces no-existentes [67] . A diferencia de ambas posiciones, un pervertido utiliza la voz o mirada como un instrumento, «hace cosas» con ellos.
2. La pareja mirada y voz también debe ligarse a la pareja *Sach-Vorstellungen* y *Wort-Vorstellungen:* las «representaciones-de-cosas» implican la mirada (vemos cosas), mientras que las «representaciones-de-mundos» implican la voz o «imágenes vocales» (escuchamos palabras).
3. Además, la mirada y la voz están vinculadas, respectivamente al Ello (pulsión) y el superego: la mirada moviliza la pulsión escópica, mientras que la voz es el *medium* de la agencia del superego, que ejerce presión sobre el sujeto. Pero también habría que tener en cuenta aquí que el superego extrae su energía del Ello, lo que significa que la voz del superego también moviliza a las pulsiones. En términos de las pulsiones, la voz y la mirada están también relacionadas como Eros y Tánatos, pulsión de vida y pulsión de muerte: la mirada «sidera», desvía, paraliza o inmoviliza el rostro del sujeto, convirtiendo al sujeto en una entidad petrificada como la Medusa. La comprensión de lo Real mortifica, sustituye a la muerte (la cabeza de la Medusa es en sí misma una mirada paralizada/petrificada, y verla no me ciega; por el contrario, yo mismo me convierto en una mirada paralizada), mientras que la voz seductora representa el vínculo materno edípico más allá o más acá de la Ley, el cordón umbilical que vivifica (desde la materna canción de cuna hasta la voz del hipnotizador).
4. La relación entre los cuatro objetos parciales (oral, anal, voz, mirada) es el de un cuadrado estructurado a lo largo de los dos ejes de demanda/deseo y Otro/del-Otro. El objeto oral implica una demanda dirigida al Otro (la madre, que me da lo que quiero), mientras que el objeto anal implica una demanda del Otro (en la economía anal, el

objeto de mi deseo se ve reducido a la demanda del Otro; defeco regularmente para satisfacer la demanda de los padres). De un modo similar, el objeto escópico implica un deseo dirigido al Otro (para mostrarse, para permitir ser visto), mientras que el objeto vocal implica un deseo del Otro (que anuncia lo que quiere de mí). Por decirlo de otro modo: la mirada del sujeto implica sus intentos de ver al Otro, mientras que la voz es una invocación (Lacan: «pulsión invocatoria»), un intento de provocar al Otro (Dios, el rey, la persona amada) para que responda; esta es la razón de que la mirada mortifique-pacifique-inmovilice al Otro, mientras que la voz lo vivifica, intenta extraer un gesto de él.

5. ¿Cómo se inscriben, entonces, la mirada y la voz en el campo social? Principalmente como culpa y vergüenza: la vergüenza del Otro que ve demasiado, me ve en mi desnudez; la culpa desencadenada al escuchar lo que otros dicen de mí [68] . ¿No está también vinculada la oposición de mirada y voz a la oposición entre superego e Ideal del yo? El superego es una voz que persigue al sujeto y le encuentra culpable, mientras que el Ideal del yo es la mirada frente a la cual el sujeto se avergüenza. Hay por lo tanto una triple cadena de equivalencias: mirada-vergüenza-Ideal del yo, y superego-voz-culpa.

«La imagen está en mi ojo, pero yo estoy en la imagen»

Esto nos lleva a la clave auténticamente ontológica de la psicosis, de las alucinaciones psicóticas en las que «lo que estaba clausurado ante lo simbólico retorna en lo Real», la clave que efectivamente socava al *cogito* cartesiano como el *percipiens* (sujeto perceptor) externo al *perceptum.* La enseñanza a extraer es que

> el *percipiens* no está afuera del *perceptum* sino adentro, que está como un ser en el *perceptum* mismo, que no es exterior, que no hay que partir de la idea de representación donde el mundo exterior está convocado enfrente del sujeto seguro de su existencia, sino que hay que pensar la inclusión del sujeto de la percepción en lo percibido. Y las alucinaciones, por ejemplo… no es suficiente decir que en la alucinación el sujeto percibe lo que no está en el *perceptum,* y solamente preguntarse si lo cree verdaderamente, etcétera, y pensar que eso no tiene consistencia. ¿Por qué nadie más que el sujeto mismo lo puede experimentar? Lacan destaca en las alucinaciones verbales que tienen una estructura lingüística propia y que no hay que pensarlas a partir de un error o de una enfermedad del sujeto, sino como explotación de la estructura misma del lenguaje; y que el sujeto no unifica lo percibido, no es un poder de síntesis exterior a lo percibido, sino que está adentro…

> Cuando se trata de la percepción y más bien de la percepción visual, de la relación con lo escópico, se trata de restablecer el *percipiens* en el *perceptum*, de asegurar y fundamentar la presencia del *percipiens* en el *perceptum*. Una presencia más, un más uno olvidado en la teoría clásica. Pero también hay una ausencia. Se debe referir al concepto de realidad en Freud. La objetividad de la realidad supone según Freud… que la libido no invade el campo perceptivo. Es decir, que, para Freud, la condición de la objetividad de la realidad es un desinvestimiento libidinal. La traducción ingenua de esto es la ética del científico sometido de manera supuestamente meticulosa a no hacer entrar en juego sus propias pasiones borrando toda libido, y si no al menos la *libido sciendi*, para describir o investigar la realidad. Pero esta supuesta ética del científico expresa esa exigencia de deslibinización de la percepción que Lacan traduce en su código como la extracción del objeto *a* y que en eso la «condición de la objetividad de la realidad» –entre comillas, porque el sujeto está siempre adentro, como dice Lacan, el *perceptum* es siempre impuro– es que la realidad sea un desierto de goce.
>
> Este goce se condensa en el objeto *a* de manera tal que la presencia del *percipiens* en el *perceptum* es correlativa de lo que parece una ausencia del más de goce. Y cuando se estudia la visión –en psicología, en medicina, en oftalmología–, esta es una relación con la realidad sin goce. Por eso Lacan distingue el campo de la visión y lo que él llama el campo escópico, que es realidad y goce. Lacan ha desarrollado una teoría del campo escópico estudiando cómo la pulsión se hace presente en él [69] .

Esta estructura del campo escópico como opuesto al campo de la visión, esta experiencia equivalente a «cuando miro al mundo, de algún modo siempre siento que las cosas me devuelven la mirada» –como opuesto al sujeto puro cartesiano que percibe el mundo a través de líneas geométricas– proporciona el *dispositif* mínimo subyacente a la religión. «Dios» es, en su forma más elemental, esta mirada del Otro que devuelven los objetos, una mirada imaginada, desde luego (la podríamos buscar en vano en la realidad), pero no menos real. Esta mirada solo existe para un sujeto deseante, como el objeto-causa de su deseo, no en la realidad (excepto para un psicótico). En el amor apasionado, hay momentos en los que la persona amada siente que el amante ve en ella algo de lo que esta no es consciente –solo a través de su mirada deviene consciente de esta dimensión en sí misma–. Lo que el amado siente en esos momentos es «aquello que es en sí mismo más que él mismo», el *je ne sais quoi* que causa el deseo del amante por ella y que existe solo para la mirada del amante, que es en cierto modo la contraparte objetual del deseo, la inscripción del deseo en su objeto. Lo que el amante ve es la parte perdida de sí mismo contenida en (envuelta por) el Otro. Como tal, el objeto-mirada no puede reducirse a un efecto del orden simbólico (el gran Otro): «la mirada del Otro permanece, incluso si el otro ha dejado de existir» [70] .

Debido a su inexistencia, el estatuto de este objeto-causa inmaterial no es ontológico, sino puramente ético; quizá este sentimiento de una mirada del Otro que «ve en mí más que yo mismo» es el grado cero de la experiencia deontológica, lo que originariamente me empuja hacia la actividad ética cuya meta es ajustarme a las expectativas inscritas en la mirada del Otro. Es inevitable recordar aquí los últimos dos versos del famoso soneto de Rilke «Torso arcaico de Apolo», *«denn da ist keine Stelle / die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern»* (pues aquí no hay lugar que no te vea. Tú debes cambiar tu vida). Peter Sloterdijk, que utilizó el segundo verso como título de su libro [71] , señaló la enigmática interdependencia subyacente a las dos afirmaciones: del hecho de que no hay lugar (en la Cosa que es el torso de Apolo de Auguste Rodin) que no te devuelva la mirada, se sigue que tú (el observador de la estatua) debes cambiar tu vida: ¿cómo? En su grandiosa lectura del poema de Rilke, en un subcapítulo titulado «El orden a partir de la piedra», Sloterdijk ilustra cómo el torso me mira o me preocupa, se dirige a mí, y cómo el objeto devuelve la mirada; esta mirada devuelta por el objeto es el «aura», el mínimo de la «religiosidad», esta capacidad de ser afectado por la mirada del Otro/Cosa, esta capacidad de «verlo viendo» [72] . Sujeto y objeto intercambian lugares aquí, pero no completamente: sigo siendo sujeto y el objeto sigue siendo objeto, pues yo no me convierto en objeto para el gran Otro subjetivado –esto solo ocurre en la perversión–. Como afirma Sloterdijk, este Otro observante es fantaseado, nunca es parte de la realidad, solo es «supuesto» *(unterstellt);* una mirada supuesta [73] . La religión auténtica nunca da el decisivo paso más allá de este estatuto supuesto del Otro que nos mira; en el momento en que damos este paso, nos encontramos en la psicosis: un psicótico sabe que está siendo mirado en realidad. Ahí reside también la diferencia definitiva entre conocimiento y creencia: puedo conocer los objetos a los que miro (la perspectiva de Descartes), pero solo puedo creer que ellos devuelven mi mirada. Más exactamente, lo que devuelve la mirada es por definición el objeto y *no* otro sujeto, como en la psicosis. Esta es la razón, pese a todo, de que haya un núcleo psicótico en toda religión, en la medida en que toda *religio* transforma la *Ding* en otro Sujeto del que emana la mirada. Las implicaciones clínicas de este estatuto puramente virtual de la mirada (y la voz) están claros: lo que caracteriza a la psicosis, a la experiencia psicótica, es que esta mirada ya no es precisamente un Real virtual, sino que cae a la

realidad perceptible; un psicótico puede «ver» el objeto-mirada (o «escuchar» el objeto-voz). La clave está en que el contrapunto al psicótico no es un sujeto «normal» que solo ve «lo que realmente está ahí», sino un sujeto del deseo que se relaciona con un Real virtual de la mirada o la voz:

> Esos que Lacan ubica como objetos no los percibimos. Lo que llama «mirada» o «voz» son objetos cuya sustancia, cuya sustancialidad, no se puede capturar. Lo que llama voz no es el tono, no es el hálito, menos aún el sentido; la voz es algo que ya está presente en cada cadena significante. Y lo que llama mirada no es algo que hay en el ojo o que sale del ojo. Da de esos objetos mirada y voz una definición fuera de la percepción, y podemos acercar estos dos términos a partir de lo percibido, pero se constituyen realmente cuando la percepción no es posible…
>
> En la experiencia del psicótico, la voz que nadie puede escuchar y la mirada que nadie puede ver cobran existencia. En lo psicótico es donde Lacan finalmente introduce la teoría de la percepción para hacerla explotar, para no reducir la experiencia del psicótico a la experiencia supuestamente normal… En la experiencia psicótica, voz y mirada no se eliden. Y ese es el privilegio del psicótico, que él percibe los objetos lacanianos, voz y mirada. Percibe la voz que está presente en cada cadena significante. Es suficiente que haya cadena significante para que haya voz, y solamente tener un pensamiento articulado podría hacer percibir una voz presente. Y la mirada, que viene del mundo, el psicótico la experimenta con dolor; pero es «Las cosas me miran», algo «se» muestra. Y por eso el famoso ejemplo de la lata de sardinas –la anécdota famosa de Lacan que hoy se ha recordado– está precisamente para dar un simulacro de una experiencia psicótica: este objeto me mira a mí y estoy yo en el *perceptum* de este objeto. Lacan dice que el cuadro está en mi ojo, que esa es la verdad de la teoría de la representación, pero yo estoy en el cuadro [74] .

Es en este punto donde entra la teoría lacaniana del arte visual: respecto a la mirada traumática encarnada en un objeto, un cuadro es el proceso de «domar la fierecilla» y encarcelar o domar esta mirada:

> Al espectador el cuadro le da placer, en la realidad encuentra algo bello, y eso apacigua en él la angustia de castración porque nada falta. El espectador puede ver la mirada en el cuadro pero una mirada encarcelada, la mirada materializada en pinceladas. Y, así, el cuadro –tal como lo comenta Lacan según yo lo leo– es como una cárcel de la mirada. Lacan hace una excepción para la pintura expresionista, pero en cuanto la pintura expresionista trata de activar la mirada que hay en el cuadro, y en cuanto el espectador se siente mirado y capturado por el espectáculo [75] .

No sorprende que el expresionismo se asocie a menudo con la ansiedad: la ansiedad surge cuando el objeto-mirada se despliega demasiado directamente [76] . Benjamin señaló que el aura que rodea un objeto indica que devuelve la mirada; simplemente olvidó añadir que el efecto aurático surge cuando esta mirada se encubre, se «gentrifica»; en el momento en que

esta cobertura se retira, el aura se transforma en una pesadilla, la mirada se convierte en la mirada de Medusa.

Esto nos lleva de vuelta a la diferencia clave entre el sujeto cartesiano de la perspectiva geométrica y el sujeto freudiano del espacio curvo del deseo: el objeto-mirada (o el objeto-voz) no existe para una mirada neutral que observa la realidad, sino para una mirada sostenida por el deseo; lo que veo en el objeto que deseo es la contraparte objetual de mi deseo; en otras palabras, veo mi mirada misma como un objeto. Kant aquí es demasiado cartesiano, por lo que la facultad del deseo es para él completamente «patológica»: no hay para Kant ningún objeto-causa a priori del deseo, todo deseo es un deseo de algún objeto «patológico» contingente. Lacan suplementa a Kant extendiendo el concepto de crítica trascendental a la facultad del deseo: del mismo modo que, para Kant, nuestra razón pura (teórica) implica formas universales a priori, y del mismo modo que nuestra facultad «práctica» es también «pura» y está motivada por la universalidad a priori de la ley moral, para Lacan nuestra facultad del deseo es también «pura», puesto que, más allá de todos los objetos «patológicos», está sostenida por objetos no-empíricos, razón de que la descripción más breve de la empresa de Lacan sea, en términos kantianos, la *crítica del deseo puro*. Pero lo que deberíamos añadir (puesto que esto no siempre está claro para el propio Lacan) es que este añadido de una «facultad pura del deseo» no solo completa el edificio kantiano, sino que pone en movimiento su reconfiguración radical; en resumen, debemos movernos *de Kant a Hegel*. Solo con Hegel se toma en cuenta la «reflexividad» constitutiva y fundamental del deseo (un deseo que es siempre ya deseo de/para un deseo, es decir un «deseo del Otro» en todas las variaciones de este término: yo deseo lo que mi Otro desea; yo quiero ser deseado por mi Otro; mi deseo es estructurado por el gran Otro, el campo simbólico en el que estoy inmerso; mi deseo es sostenido por el abismo del Otro-Cosa real). Lo que funciona como un objeto en el espacio curvo de tal reflexividad del deseo es una X que socava las coordenadas más elementales de la filosofía moderna, la oposición entre realismo objetivista e idealismo trascendental. El objeto-causa del deseo no es ni parte de la «realidad objetiva» sustancial (lo buscamos en vano entre las propiedades y componentes de las cosas que nos rodean) ni otro sujeto, sino el «objeto» imposible/insustancial que es el sujeto deseante mismo. La intervención de este objeto puramente virtual –inexistente pero real– que «es» el sujeto, significa que el sujeto no puede

encontrarse en la «realidad objetiva» como parte de ella (no puedo incluirme a mí mismo en la realidad y verme como parte de la realidad) pero tampoco puede postularse el sujeto a sí mismo como el agente de la constitución trascendental de la realidad. Es aquí donde puede realizarse el movimiento de Kant a Hegel, el movimiento que va de la constitución trascendental a la autoinclusión dialéctica del sujeto en la sustancia. La descripción más sintética de Lacan para esta inclusión es: «La imagen está en mi ojo, pero yo estoy en la imagen». La imagen está en mi ojo: como sujeto trascendental, yo soy el horizonte siempre dado de toda la realidad, pero al mismo tiempo yo mismo estoy en la imagen: existo solo a través de mi contrapunto o contraparte en la imagen que yo he constituido; por así decir, yo debo caer en mi propia imagen, en el universo cuyo marco yo mismo constituyo, del mismo modo que, en la encarnación cristiana, el Dios creador cae en su propia creación.

Desde el punto de vista trascendental, esta inclusión del sujeto en su propio *perceptum* solo puede pensarse como constitución de sí mismo del sujeto trascendental en cuanto elemento de la realidad (constituida): yo «me» constituyo como una entidad interna-al-mundo y como la «persona humana» que es «yo», con un conjunto de propiedades ónticas positivas, etc. Pero la autoinclusión del Yo trascendental en el campo de su propio *perceptum* es un sinsentido desde el punto de vista trascendental: el yo trascendental es el marco a priori de la realidad que, por esa misma razón, se ve excluido de ella. Para Lacan, sin embargo, tal inclusión autorreferencial es precisamente lo que ocurre con el *objet petit a:* el propio Yo trascendental, $, se «inscribe en la imagen» como su punto de imposibilidad.

A Hitler se le atribuye una afirmación: «Debemos matar al judío dentro de nosotros». A. B. Yehoshua hizo un apropiado comentario: «Este retrato devastador del judío como una especie de entidad amorfa que puede invadir la identidad de un no-judío sin que sea capaz de detectarlo o controlarlo surge del sentimiento de que la identidad judía es extremadamente flexible, precisamente porque está estructurada como una especie de átomo cuyo núcleo está rodeado de electrones virtuales en órbita cambiante» [77] . En este sentido, los judíos son efectivamente el *objet petit a* de los gentiles: son aquello que es «en los gentiles más que los gentiles mismos», no son otro sujeto que yo encuentro frente a mí, sino un extranjero, un alienígena dentro de mí, lo que Lacan llamó la *lamella*, un intruso amorfo de plasticidad

infinita, un «alien» no-muerto que nunca puede capturarse en una forma determinada. Por todo esto, la afirmación de Hitler delata más de lo que quiere decir: confirma que los gentiles necesitan la figura antisemita del «judío» para mantener su identidad. Por lo tanto no se trata solo de que «el judío está dentro de nosotros»; lo que Hitler olvidó añadir es que él, su identidad antisemita, está también en el judío [78] . Aquí de nuevo podemos encontrar la diferencia entre el trascendentalismo kantiano y Hegel: lo que ambos ven es, desde luego, que la figura antisemita del judío no debe ser reificada (por expresarlo ingenuamente, no encaja con los «judíos reales», sino que es una fantasía ideológica («proyección»); está «en mi ojo». Lo que Hegel añade es que el sujeto que fantasea con el judío está él mismo «en la imagen», y que su propia existencia depende de la fantasía del judío como «pequeño fragmento de lo Real» que sostiene la consistencia de su identidad: retiremos la fantasía antisemita, y se desintegra el sujeto del que es fantasía. Lo que importa no es la localización del Yo en la realidad objetiva, el imposible-real de «lo que yo soy objetivamente», sino *cómo me sitúo en mi propia fantasía*, cómo mi propia fantasía sostiene mi ser como sujeto.

En términos filosóficos, la tarea consiste en pensar la emergencia del sujeto o su devenir a partir de la autodivisión de la sustancia: el sujeto no es directamente el Absoluto, surge a partir del autobloqueo de la sustancia, a partir de la imposibilidad de que la sustancia se afirme plenamente a sí misma como Uno. La posición de Hegel aquí es única: el sujeto es el operador de la (auto)finitización del Absoluto, y «concebir el Absoluto no solo como Sustancia, sino también como Sujeto» significa concebir el Absoluto como fallido, marcado por una imposibilidad inherente. O tomando prestado el vocabulario de una interpretación concreta de la física cuántica: el Absoluto hegeliano es *difractado,* está fracturado por una imposibilidad/obstáculo inherente y virtual/real. El punto de desvío clave en el camino hacia Hegel es Fichte: el último Fichte eligió afrontar el problema adecuado, que resolvió más tarde Hegel. Después de radicalizar el sujeto kantiano trascendental en el «Yo absoluto» autopostulado, Fichte luchó hasta el final de su vida con la cuestión de cómo limitar este Yo absoluto, cómo pensar la primacía del absoluto transubjetivo («Dios») sobre el Yo, sin caer de nuevo en un «dogmatismo» precrítico. (Este problema se perfila por primera vez en el famoso *system-fragment* de Hölderlin.) Frederick Beiser está en lo cierto al señalar que el problema básico de todo

el idealismo alemán poskantiano es cómo limitar la subjetividad. El intento de Fichte de pensar un Absoluto transubjetivo está basado en una idea correcta, pero es incapaz de llevar a cabo esta tarea con éxito; más tarde Schelling y Hegel ofrecieron dos salidas diferentes a este problema fichteano.

¡Dejad la pantalla vacía!

La mirada externa es «imposible» en el sentido de que su lugar está demasiado investido libidinalmente como para ser ocupado por ningún sujeto humano. Recordemos el momento mágico de *Vértigo*, cuando, en el restaurante Ernie's, Scottie ve a Madeleine por primera vez: este plano fascinante *no* es una toma desde el punto de vista de Scottie. Solo después de que Elster se reúna con Madeleine, con la pareja alejándose de Scottie y aproximándose a la salida del restaurante, es cuando obtenemos un contraplano al plano de Scottie detrás de la barra: el plano de Madeleine y Elster desde el punto de vista de Scottie. Esta ambigüedad entre lo subjetivo y lo objetivo es crucial. Precisamente en la medida en que el perfil de Madeleine no es el punto de vista de Scottie, el plano de su perfil está totalmente subjetivado, retratando, en cierto modo, no lo que Scottie realmente ve, sino lo que imagina, es decir, su visión interna alucinatoria (recordemos cómo, mientras que vemos el perfil de Madeleine, el fondo rojo del restaurante parece ponerse incluso más intenso, casi amenazando con que el rojo incendie el plano y estalle en una llamarada amarilla; como si la pasión de Scottie estuviera directamente inscrita en el fondo). No es ninguna sorpresa, entonces, que aunque Scottie no vea el perfil de Madeleine, actúe como si misteriosamente lo cautivara y afectara profundamente. En estos dos planos excesivos, encontramos el «kino-ojo» en su forma más pura: el plano que de algún modo es «subjetivado» sin que aparezca el sujeto [79] .

Tenemos entonces, por partida doble, el mismo movimiento, desde el exceso de la «subjetividad sin sujeto-agente» al procedimiento estándar de la «sutura» (el intercambio de planos objetivos y subjetivos; se nos muestra primero a la persona mirando, y después lo que ve). El exceso es de este modo «domesticado», al ser capturado dentro de la relación especular sujeto-objeto, tal como ejemplifica el intercambio del plano objetivo y el

contraplano. Esta escena puede conectarse con otro gran momento de la película, la escena nocturna en la habitación de Judy, en el Hotel Empire, al que la pareja vuelve después de cenar en Ernie's. En esta escena, vemos el perfil de Judy, que es completamente oscuro (como contraste con el deslumbrante perfil de Madeleine en Ernie's). De este plano pasamos a un plano frontal de su rostro, con una mitad completamente oscura, y la parte derecha bajo una extraña luz verde (de la luz de neón que está fuera de la habitación).

En vez de interpretar este plano como si meramente designara el conflicto interior de Judy, debería darse paso a toda su ambigüedad ontológica: Judy es retratada aquí como una protoentidad, todavía no plenamente constituida ontológicamente (un ectoplasma verdoso sumergido a medias en la oscuridad), del mismo tipo que en algunas versiones del gnosticismo. Es como si, para existir plenamente, su mitad oscura esperara a ser completada con la imagen etérea de Madeleine. En otras palabras, aquí tenemos literalmente el otro lado del magnífico plano de perfil de Madeleine en Ernie's, su negativo: la mitad oscura de Madeleine, que antes no habíamos podido ver (el rostro verde angustiado de Judy), más la mitad oscura que debe llenarse con el perfil deslumbrante de Madeleine. En este punto en el que Judy se ve reducida a menos-que-un-objeto, a una mancha informe preontológica, resulta *subjetivada;* este medio rostro angustiado, totalmente inseguro de sí mismo, designa el nacimiento del sujeto. Recordemos la conocida resolución imaginaria de la paradoja de Zenón, aquella sobre la divisibilidad infinita: si continuamos lo suficiente con la división, finalmente nos toparemos con un punto en que una parte ya no puede dividirse en partes más pequeñas, sino en una parte (más pequeña) *y nada;* esta nada «es» el sujeto. ¿No es esta la división de Judy en el plano antes mencionado? Vemos la mitad de su rostro, mientras que la otra mitad es un vacío oscuro. Y de nuevo, la tarea es dejar este vacío tal cual, no llenarlo proyectando en él el ente viscoso llamado «riqueza de la personalidad».

Este vacío no es el resultado de una «abstracción» a partir de la plenitud concreta de la existencia humana; este vacío es primordial, constitutivo de la subjetividad, precede a todo contenido que pueda llenarlo. Y plantea un límite a la idea de sentido común de que nuestra conversación con otros seguirá el camino de la sinceridad directa, evitando los extremos tanto de los hipócritas buenos modales como de la intimidad intrusiva sin garantías. Quizás haya llegado el tiempo de reconocer que este camino intermedio

imaginario debe ser suplementado con sus dos polos extremos: la «fría» discreción de la etiqueta *simbólica*, que nos permite mantener una distancia hacia nuestros prójimos, así como el riesgo (excepcional) de la obscenidad, que nos permite establecer un vínculo con el otro en lo *Real* de su *jouissance.*

Concluyamos con un ejemplo más político de cómo resistirse al impulso de proyectar. El tema teológico-político de *los dos cuerpos del Rey* (desarrollado por Ernst H. Kantorowicz en su obra clásica de mismo título) retorna violentamente en el estalinismo, bajo la forma de los dos cuerpos del Líder (recordemos los procedimientos estalinistas para tratar con el cuerpo del Líder, desde retocar las fotografías a conservar el cuerpo en un mausoleo). Como ha señalado Eric Santner, el anverso del cuerpo sublime es un cuerpo no-muerto en descomposición, desagradable en el sentido alemán literal; *entsetzlich,* de-puesto, lo que queda después de que el rey pierde su título. Este resto no es el cuerpo biológico del rey, sino el exceso de un horrible espectro «no-muerto»; esta es la razón de que los estalinistas pusieran el cadáver del Líder en un mausoleo: para evitar su putrefacción [80] .

Cuando la soberanía estatal se desplaza del Rey al Pueblo, el problema es entonces el Cuerpo del pueblo, el problema de cómo encarnar al Pueblo, y la solución más radical es tratar el Líder como el Pueblo encarnado. Entre estos dos extremos, hay muchas otras posibilidades; consideremos el carácter único de *La muerte de Marat* de Jacques-Louis David, «el primer cuadro modernista», según T. J. Clark. La extrañeza de la estructura general del cuadro pocas veces se señala: su parte superior es casi totalmente negra. (Esto no es un detalle realista: la habitación en la que Marat murió estaba, de hecho, coloridamente empapelada.) ¿Qué representa este vacío negro? ¿El cuerpo opaco del Pueblo, la imposibilidad de representar al Pueblo? Es como si el fondo opaco del cuadro (el Pueblo) lo invadiera, ocupando toda su parte superior. Lo que ocurre aquí es estructuralmente homólogo a un procedimiento formal que encontramos a menudo en el *film noir* y en las películas de Orson Welles, en las que la discordancia entre figura y fondo se pone en juego: cuando una figura entra en una habitación, el efecto es que los dos están de algún modo separados ontológicamente, como en un torpe plano de croma, en el que se puede ver claramente que el actor no está realmente en una habitación, sino que simplemente se mueve frente a una pantalla en la que se proyecta la imagen de una habitación. En *La muerte de*

Marat, parece como si viéramos a Marat en su bañera, frente a una pantalla oscura en la que todavía no se ha proyectado el fondo; por esto mismo el efecto también puede describirse como el de una anamorfosis: vemos la figura, mientras que el fondo sigue siendo una mancha opaca; para ver el fondo deberíamos desenfocar la figura. Pero lo que es imposible de obtener es la figura y el fondo en el mismo enfoque.

¿No es esta también la lógica del terror jacobino; los individuos deben ser aniquilados para que el Pueblo sea visible; la Voluntad del Pueblo puede hacerse visible solo a través de la destrucción terrorista del cuerpo individual? Ahí reside el carácter único de *La muerte de Marat:* concede que uno no puede desenfocar al individuo para representar al Pueblo directamente; todo lo que se puede hacer para acercarse lo más posible a una imagen del Pueblo es mostrar al individuo en el punto de su desaparición; su cadáver torturado, mutilado, contra el fondo de ese borrón que «es» el Pueblo.

Hay no obstante una sublimación mínima que está operativa aquí: lo que vemos en *La muerte de Marat* es el cuerpo (sublime) de Marat, no su carne (llena de cicatrices). Es decir, todos sabemos que Marat sufría de una enfermedad que cubría su piel de llagas y le causaba un constante picor; su piel casi literamente le quemaba. El único modo de evitar el dolor y la constante necesidad de rascarse era estar sumergido en agua. El Marat «real» era por lo tanto como una «criatura de la laguna», incapaz de sobrevivir a la intemperie, que solo podía prosperar en un medio acuático «antinatural». De manera significativa, David omite esta característica en su retrato (del mismo modo que los retratos de Stalin omiten las cicatrices que desfiguraban su rostro): la piel de Marat, en las partes de su cuerpo que podemos ver (rostro, hombros y brazos) es suave y brillante, hay además una clara desexualización de su rostro, que ha sido suavemente redondeado, casi feminizado. Refiriéndose a la oposición paulina entre cuerpo y carne (un cristiano se libera de la carne y entra en el Corpus Christi, en el cuerpo de la Iglesia), donde lo carnal pertenece a los judíos, inmersos en el ciclo de la Ley y su transgresión (la Ley hace carne al cuerpo), podemos decir que *La muerte de Marat* también transforma la carne del Marat «real» en un cuerpo, de acuerdo con los aspectos cristológicos del cuadro (la mano de Marat colgando de un modo similar a la de Cristo; su sacrificio por el Pueblo, llevándoles libertad y así redimiéndoles, etc.). A menudo se habla aquí de un Cristo fallido; ¿pero por qué fallido? Como señaló Thomas

Altizer, en el cristianismo también ocurre que solo puede ser vívidamente representado el sufrimiento, no el éxtasis celestial que viene después.

Es bastante impresionante que este incómodo y perturbador cuadro fuera adorado por las masas revolucionarias en París; prueba de que el jacobinismo no era todavía «totalitario», que todavía no se apoyaba en la lógica fantasmática de un Líder que *es* el Pueblo. Bajo Stalin tal cuadro habría sido inimaginable, la parte superior habría tenido que llenarse, por ejemplo con el sueño del Marat moribundo, retratando la vida feliz de la gente danzando y celebrando su libertad. La grandeza de los jacobinos está en su intento de mantener la pantalla vacía, resistir a llenarla con proyecciones ideológicas. Con ello ponen en movimiento un proceso que, en arte, culminó en el minimalismo de Kazimir Malevich, en su reducción de la pintura al acto de registrar la diferencia mínima, puramente formal, entre el marco y su fondo: Malevich es a la Revolución de Octubre lo que Marat fue a la Revolución francesa.

Tras la radicalidad minimalista de sus cuadros durante la década de 1910 y comienzos de los años veinte, en los que abundan las variaciones sobre el motivo del cuadrado sobre una superficie vacía, la última década de Malevich (1925-1935) está marcada por un retorno a la pintura figurativa. No se trata, desde luego, del viejo realismo; las figuras son «planas», están compuestas de parches abstractos de color, pero los parches son claramente reconocibles como figuras (en su mayor parte mujeres y campesinos). ¿Puede desecharse este retorno como una mera concesión a la nueva política cultural, como una rendición ante la presión oficialista? El propio Malevich señala su persistencia, su fidelidad a la irrupción del «minimalismo», en su tardío *Autorretrato* (1933) realista, donde la mano abierta con los dedos extendidos dibuja el ángulo de un cuadrado ausente. Lo mismo vale para *Retrato de la mujer del artista* y *Mujer trabajadora*, del mismo año: la Virgen María se convierte en una trabajadora, el niño desaparece, pero las manos retienen la huella de la forma del niño [81] . Deberíamos tener en cuenta que el minimalismo de los cuadros de «cuadrado y superficie» no era un grado cero asintótico, sino un punto de partida, un despejar el terreno ante el nuevo comienzo. El final es siempre un nuevo comienzo, razón por la que deberíamos rechazar esa aproximación asintótica al cero: uno nunca está del todo ahí donde está la Cosa Real, solo se puede alcanzar el punto de diferencia/distancia mínima, solo podemos estar casi ahí. La lección hegeliana es que el punto cero es el

punto por el que uno debe pasar para comenzar de nuevo «desde cero»; en arte, el cuadrado negro de Malevich sobre una superficie blanca es este marcar el umbral de punto cero, la diferencia mínima que crea las condiciones para un nuevo comienzo.

¿Qué indica sin embargo su retorno a la figuración? Desde finales de la década de 1920, Malevich no solo realizó muchos cuadros de campesinos (y también trabajadores y deportistas), él mismo comenzó a vestirse como uno. Sus campesinos están pintados de un modo abstracto-desubjetivado: las figuras se reducen a formas planas vívidamente coloreadas, con los rostros simplificados a un sencillo círculo negro, o divididos geométricamente en partes de color simétricas, como en *Muchachas en el campo* (1928-1932), *Deportistas* (1928-1932), *Campesina* (1930), *Campesinos* (1930), *Figura roja* (1928-1932), y *Corredor* (de comienzos de la década de 1930; detrás de la figura del hombre que corre hay una cruz roja). ¿Cómo interpretar esta desubjetivación? ¿Realmente tenemos aquí una defensa del campesinado frente a la mecanización y colectivización brutales? «Rostros sin rostro, rostros que han perdido sus barbas, muñecos sin brazos, seres estigmatizados o crucificados: los iconos de Malevich muestran a la humanidad como la víctima de alguna devastación apocalíptica. Están como congelados ante la expectación del fin del mundo» [82] . Pero si este es el mensaje, entonces presupone como modelo un retrato plenamente realista de campesinos, lleno de detalles; en otras palabras, esa lectura implicaría que Malevich abandonó su innovación minimalista, reinterpretándola retroactivamente como un retrato de la «falta de alma» del hombre moderno, no como un acto de liberación. Si, por el contrario, tomamos en cuenta la fidelidad continua de Malevich a su minimalismo, entonces los «rostros sin rostro» de los campesinos pueden interpretarse como ejemplo de una nueva dimensión de la subjetividad, del pospsicológico sujeto «desubjetivado».

Tal lectura nos permite establecer un vínculo inesperado entre Malevich y *Vértigo*, la película de Hitchcock: las tiras negras que representan los rostros en las últimas pinturas de Malevich pertenecen a la misma serie que el perfil negro de la cabeza de Judy en *Vértigo*. Además, respecto a la historia de la pintura, podemos postular a Malevich como el tercer término con el que se concluye la serie David–Munch–Malevich. Recordemos la *Madonna* de Munch, donde el voluptuoso cuerpo femenino se traza dentro de un marco doble; en el pequeño espacio entre las dos líneas del marco,

junto a gotas que parecen de esperma, reconocemos a un pequeño homúnculo, que no es otro que la figura de *El grito.* Este homúnculo está desesperado no por una carencia o vacío, sino porque se ve abrumado por el flujo de goce excesivo: la Madonna *versus* el esperma representa en el marco a la Cosa-Goce incestuosa *versus* los restos de plus-de-goce.

La línea que va de David hasta Malevich a través de Munch está clara. En Munch, la figura de «Marat» se ve aplastada en el marco, reducido a un homúnculo, mientras que el vacío oscuro que cubre la mayor parte del cuadro de David se llena aquí con el imposible objeto incestuoso. En el cuadrado de Malevich, obtenemos una suerte de irónica negación de la negación: la reducción es total, tanto el marco como el centro se ven reducidos a nada, todo lo que queda es la diferencia mínima, la línea puramente formal que separa al marco del contenido que enmarca.

[1] Oliver Feltham, «On Changing Appearances in Lacan and Badiou», *Umbr(a)* 1 (2007), p. 121.

[2] En una primera aproximación, puede parecer que no se puede estar más lejos de Hegel: el concepto de Cantor del transfinito como aquello que persiste fuera de lo finito, que se coloca al lado de él, que está al margen de él como su marco externo, etc., ¿no supone un caso ejemplar de lo que Hegel llama el «infinito abstracto», que, en la medida en que se opone externamente a lo finito y lo excluye, es en sí mismo, una vez más, finito? Y, por contraste, ¿no es el «infinito verdadero» hegeliano inmanente a lo finito? ¿no es la totalidad orgánica misma de lo finito en su momento de autoasunción? Precisamente este concepto «orgánico» del infinito como la totalidad viviente de lo finito es lo que queda en el nivel de la Sustancia, puesto que, en él, el infinito no es todavía para sí: es crucial para Hegel que el infinito deba aparecer, que sea «postulado como tal», en su diferencia con lo finito –solo entonces pasamos de la Sustancia al Sujeto–. Para Hegel, el «sujeto» *qua* poder de la negatividad absoluta designa el punto en el que el infinito es postulado como tal, en su relación negativa con todo lo finito.

[3] Estrictamente hablando, lo mismo vale para la dimensión trascendental como tal. El campo de nuestra experiencia en principio es «abierto», infinito, hay siempre algo que añadirle; llegamos a la dimensión trascendental cuando decidimos tratar este campo «abierto» de experiencia como una totalidad cerrada, enmarcada, y tematizar el marco que, aunque no sea parte de nuestra experiencia, traza a priori su contorno.

[4] Véase Colin McGinn, *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, Nueva York, Basic Books, 2000.

[5] También es increíble cuán directamente kantianas son estas expresiones (recordemos el famoso «Yo o él o ello, la cosa que piensa»), que es la razón de que nos veamos tentados de aplicarles la solución o giro hegeliano: esta incognoscibilidad de la consciencia respecto de sí misma es su propia solución, puesto que la consciencia *es* esta brecha *en* o *del* Ser.

[6] Steven Pinker, *How the Mind Works*, Nueva York, W. W. Norton, 1997, p. 565 [ed. cast.: *Cómo funciona la mente*, trad. Ferran Meler, Barcelona, Destino, 2004].

[7] *Ibid.*, p. 525.

[8] Franz Kafka, *The Blue Octavo Notebooks*, ed. Max Brod, Cambridge (MA), Exact Change, 1991, p. 53.

[9] Véase Patrick Süskind, *Perfume: The Story of a Murderer,* Londres, Penguin, 2006 [ed. cast.: *El perfume. Historia de un asesino,* trad. Pilar Giralt, Barcelona, Seix Barral, 2002].

[10] Sean Martin, *Andrei Tarkovsky,* Harpenden, Pocket Essentials, 2005, p. 49.

[11] Tarkovski se refiere aquí a la leyenda según la cual, en lo más álgido de las purgas, casi se imprimió un número de *Pravda* en el que el nombre de Stalin se leía como «Sralin» («el mierdas», del verbo «srat», cagar). Al final de la escena, aliviada de que la fatal errata no hubiera tenido lugar, la actriz susurra la palabra al oído de su amigo.

[12] S. Martin, A*ndrei Tarkovski,* cit., p. 135.

[13] Nick Bostrom, «Playthings of a Higher Mind», *Times Higher Education Supplement,* 16 de mayo de 2003. También conocido como «The Simulation Argument: Why the Probability that You Are Living in a Matrix is Quite High».

[14] Anna Larina, *This I Cannot Forget: The Memoirs of Nikolai Bukharin's Widow,* Nueva York, W. W. Norton, 1993, p. 355.

[15] Jacques-Alain Miller, «A Reading of the Seminar From an Other to the other», *lacanian ink* 29 (primavera de 2007), p. 13.

[16] Una historia del clásico programa británico de terror *Dead of Night* juega con este mismo registro: una pareja se muda a una casa reformada, en cuyo salón todavía se conserva un gran espejo antiguo; cuando al caer la noche el marido mira el espejo, ve una escena totalmente diferente de la realidad del salón: una habitación antigua con una chimenea. La explicación es que, dos siglos antes, se cometió un terrible asesinato en esta misma habitación, que es «recordado» por el espejo.

[17] Comunicación privada.

[18] La referencia directa a las fórmulas de la sexuación (el superego «masculino» *versus* la pulsión «femenina») también tiene sus límites.

[19] Según Freud, el amor surge del deseo inhibido: el objeto cuya consumación (sexual) se ve obstaculizada es entonces idealizado como objeto amoroso. Esta es la razón de que Lacan establezca un vínculo entre amor y pulsión: el espacio de la pulsión se define por la brecha entre su meta (objeto) y su objetivo, que no es alcanzar directamente su objeto, sino circular alrededor del objeto, repetir el fracaso de alcanzarlo –lo que comparten amor y pulsión es esta estructura de la inhibición–. ¿Y el mismo desplazamiento no determina también el estatuto del Acontecimiento de Badiou, respecto a cómo se relaciona con el orden del Ser? Un Acontecimiento se inscribe en el orden del Ser, dejando sus huellas en él, o más bien, un Acontecimiento *no es nada más* que una cierta distorsión o torsión en el orden del Ser. Las cuatro etapas en el desarrollo del *objet a* pueden aplicarse efectivamente al Acontecimiento en su relación con el Ser: (1) hay un orden del Ser; (2) este orden deviene incompleto o inconsistente gracias al milagro de un Acontecimiento; (3) este Acontecimiento aparece como el punto virtual de consistencia que hace legible el tejido inconsistentemente distorsionado del Ser; y finalmente (4) el Acontecimiento también nos permite identificar lo que falta en el esquema de Badiou: ¿no es posible pensar esta distorsión del Ser *independientemente de* (o como previo a) el Acontecimiento, de modo que el «Acontecimiento», en última instancia, nombre una «fetichización» mínima, en su objeto-causa virtual, de la distorsión inmanente al tejido del Ser? ¿Y el nombre freudo-lacaniano para esta distorsión no es *pulsión,* la pulsión de muerte?

[20] J.-A. Miller, «A Reading of the Seminar From an Other to the other», cit., p. 25.

[21] *Ibid.,* p. 18.

[22] Jacques Lacan, seminario del 3 de marzo de 1972,… *ou pire* (inédito).

[23] En la medida en que este objeto es el objeto fantasmático elemental (véase el matema de la fantasía de Lacan, $-a), otro modo de señalar la misma cuestión es decir que nuestro sentido de la realidad se desintegra cuando la realidad se acerca demasiado a nuestra fantasía fundamental. No deberíamos pasar por alto la paradoja que se produce aquí: ¿cuándo tiene lugar, exactamente, la experiencia de la «pérdida de realidad»? No se produce, como sería de esperar, cuando el abismo que

separa «palabras» y «cosas» crece demasiado, de modo que la «realidad» ya no parece encajar en el marco u horizonte de nuestro preentendimiento simbólico, sino por el contrario, cuando la «realidad» encaja las «palabras» demasiado estrechamente, cuando el contenido de nuestras palabras se realiza de un modo excesivamente «literal». Basta con recordar la sorpresa de Freud cuando, tras muchos años fantaseando con la Acrópolis, pudo visitarla por primera vez: se vio tan fascinado por el hecho de que aquello sobre lo que había leído desde su juventud realmente existiera y fuera exactamente como lo describían los libros, que su primera reacción fue una abrumadora sensación de «pérdida de la realidad» –«No, esto no puede ser real…».

[24] Véase François Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, París, Presses Universitaires de France, 1999.

[25] *Ibid.*, p. 138.

[26] Balmès también señala esta circularidad asimétrica en la relación entre Real, realidad y simbolización: la realidad es lo Real en cuanto domesticado –de manera más o menos torpe– por lo simbólico; dentro de este espacio simbólico, lo Real retorna como su corte, brecha, o punto de imposibilidad (véase, por ejemplo, *ibid.*, p. 177).

[27] Véase Michel Chion, *La voix au cinéma*, París, Cahiers du Cinéma, 1982.

[28] Si imaginamos los dominios respectivos de lo que vemos y lo que oímos como dos círculos en intersección, el espacio que señala su intersección no se corresponde simplemente a lo que oímos y vemos; presenta dos caras: la voz que vemos (pero no oímos) y la imagen que oímos (pero no vemos).

[29] Sin embargo, aunque no es posible «verse mirando», por esta misma razón es posible «verse [siendo visto]» *(se voir être vu)* –en ello consiste el goce del exhibicionista, en verse siendo expuesto a la mirada del otro–. Por otro lado, la posibilidad misma de «escucharse hablando» hace imposible «escucharse siendo escuchado» *(s'entendre être entendu);* como señaló Lacan, aquellos que «se escuchan siendo escuchados» son aquellos que «oyen voces», los psicóticos con alucionaciones auditivas (véase Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre VIII: Le transfert*, París, Seuil, 1991, p. 360).

[30] Georges Balanchine llevó a escena una corta pieza orquestal compuesta por Webern (todas son breves) en la que, una vez que ha acabado la música, los bailarines continúan danzando durante algún tiempo en completo silencio, como si no hubieran advertido que la música que da sustancia a su danza hubiera acabado. Como los muertos vivientes que habitan en los intersticios del tiempo vacuo, sus movimientos, careciendo de soporte vocal, nos permiten ver no solo la voz, sino el silencio mismo.

[31] Marcel Proust, *The Guermantes Way*, trad. C. K. Scott Moncrieff, Nueva York, Modern Library 1952 [trad. cast. de Pedro Salinas].

[32] Mladen Dolar, «Telephone and Psychoanalysis», *Filozofski Vestnik* 29, 1 (2008), p. 12. Me apoyo en este texto en gran medida.

[33] Ocurre algo similar en una sesión psicoanalítica, donde, precisamente, el paciente se ve reducido a una voz: «el psicoanálisis hace, de la voz común y corriente, una voz telefónica» (*ibid.*, p. 22).

[34] *Ibid.*, p. 11.

[35] La clave por lo tanto no es solo que la voz llene el agujero de la imagen: la voz también troquela este agujero. Lo que nos encontramos aquí es una vez más la paradoja fundamental de una fantasía que llena la brecha que ella misma abre: el elemento que esconde es a la vez el que revela; es decir, el proceso mismo de esconder crea el contenido escondido, crea la impresión de que hay algo que esconder. Una escena de *High Anxiety (Máxima ansiedad)*, de Mel Brooks, tiene lugar en una conferencia psicoanalítica, donde una pareja de niños se sienta en la primera fila. El ponente, escrutado por los inquisitivos niños, se siente avergonzado cuando llega el momento de hablar de las perversiones, el falo, la castración, etcétera, de modo que sortea el problema traduciendo su compleja

jerga psicoanalítica a un «lenguaje infantil» («papá amenaza con cortarle la pilila al niño», etc.). La metedura de pata consiste en que el mismo intento de adaptar el contenido para no perturbar a los niños (y neutralizar su impacto traumático) lo hace accesible para ellos –si el ponente hubiera leído el texto original, los niños no habrían entendido su contenido.

[36] Plato, *The Republic,* vol. 2, trad. Paul Shorey, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1935, p. 123 (Libro VII, 515b).

[37] Peter Conrad, *The Hitchcock Murders*, Londres, Faber & Faber, 2000, p. 159 [ed. cast.: *Los asesinatos de Hitchcock*, trad. Juan Sebastián Cárdenas, Madrid, Turner, 2003].

[38] Galit Hasan-Rokem, *Web of Life: Folklore and Midrash in Rabbinic Literature,* Palo Alto, Stanford University Press, 2000.

[39] En otoño de 2007, los medios bosnios informaron sobre un cortocircuito comunicacional inusitado: una esposa decepcionada por su matrimonio estableció un vínculo apasionado con un hombre casado igualmente decepcionado a través de una sala de chat de internet; ambos encontraban en su compañero virtual (se conocían solo a través de sus pseudónimos) lo que se estaban perdiendo en su compañero de la vida real, y se enamoraron perdidamente. La esposa escribió: «Creía que había encontrado finalmente alguien que me comprendía, puesto que también estaba atrapado en un matrimonio infeliz». La pareja virtual finalmente decidió arriesgarse a conocerse en la vida real –y descubrieron que el compañero virtual *era el cónyuge en la vida real* –. La pareja, decepcionada en la vida real, había construido una pareja ideal en el espacio virtual.

[40] Un paciente de Latinoamérica informó a su analista sobre un sueño en el que caía en una insoportable compulsión de comer caramelos. El analista fue lo suficientemente avezado como para resistirse a hacer cualquier referencia rápida a la pulsión oral, etc., y en vez de ello se centró en el sentido en castellano de «tragarse un caramelo», tragarse una mentira o fantasía (decir de alguien que «da caramelo» significa que se burla prometiendo lo que no va a cumplir; que da largas, con vanas promesas, a un asunto importante para un tercero). El sueño estaba revelando, pues, la necesidad del paciente de protegerse con una red de fantasías para suavizar el impacto de lo Real.

[41] Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre VIII: Le transfert*, París, Seuil, 1991, p. 346.

[42] Si nos abandonáramos a la especulación sobre por qué el falo como órgano ha sido elegido para funcionar como significante fálico, entonces la característica que lo «predispone» para su papel sería la característica evocada por san Agustín: el falo es un órgano de poder-potencia, pero uno cuyo despliegue de potencia esencialmente elude el control del sujeto –con la supuesta excepción de algunos sacerdotes hindúes, no se puede provocar una erección a voluntad, puesto que atestigua la acción de algún poder ajeno en el corazón mismo del sujeto.

[43] La otra lectura (errónea), estrechamente vinculada a la primera, tiene que ver con la oposición entre la economía fálica y la pluralidad polimorfa de posiciones del sujeto: según la concepción habitual, la tarea de la economía fálica es moldear la pluralidad dispersa preedípica de posiciones de sujeto en un sujeto unificado subordinado al dominio del Nombre-del-Padre (el portador y base de la autoridad social) y que es como tal el sujeto ideal del Poder (social). Lo que debería cuestionarse aquí es la asunción subyacente, a saber, que el Poder social se ejerce a través del sujeto edípico unificado totalmente sometido a la Ley fálica paterna e, inversamente, que la dispersión del sujeto unificado en una multitud de posiciones de sujeto, por así decir, socava automáticamente la autoridad y ejercicio del Poder. Contra este lugar común, habría que señalar una y otra vez que el Poder siempre nos interpela como sujetos divididos, y que, para reproducirse, depende de nuestra división: el mensaje con el que nos bombardea el discurso del Poder es por definición inconsistente, siempre hay una brecha entre el discurso público y su soporte fantasmático. Lejos de ser una especie de debilidad secundaria, un signo de la imperfección del Poder, esta división es constitutiva de su ejercicio. Con respecto a la denominada forma «posmoderna» de subjetividad que encaja con el capitalismo tardío, deberíamos dar un paso más: el sujeto «posmoderno» directamente está constituido, en el nivel del

discurso público, como un racimo inconsistente de múltiples «posiciones de sujeto» (el yuppie económicamente conservador pero sexualmente «ilustrado», etcétera).

[44] Para un comentario clásico de las diferentes versiones del «Sé muy bien que…, pero aun así…», véase Octave Mannoni, «Je sais bien, mais quand meme…», en *Clefs pour l'imaginaire; ou, L'autre scène,* París, Seuil, 1968 [ed. cast.: *La otra escena: claves de lo imaginario,* trad. Matilde Horne, Buenos Aires, Amorrortu, 1973]. Para una lectura política, véase el capítulo 6 de Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do,* Londres, Verso, 2002 [ed. cast.: *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político,* trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1998].

[45] La misma lógica parece intervenir en el populismo anticomunista y de derechas que recientemente ha cobrado fuerza en los antiguos países socialistas de Europa oriental: su respuesta a las dificultades económicas y sociales actuales es que, aunque oficialmente han perdido el poder, los comunistas continúan tirando de los hilos, controlando las palancas del poder económico, dominando los medios y las instituciones estatales. Los comunistas por tanto son percibidos como una entidad fantasmática *à la juïve:* cuanto más poder público pierden y más se invisibilizan, más fuerte es su omnipresencia fantasmagórica, su supuesto control en la sombra. Esta idea fija de los populistas –según ellos, lo que está surgiendo ahora en los países postsocialistas no es un capitalismo «auténtico» sino una falsa imitación en la que el poder real y el control siguen en manos de los excomunistas disfrazados de nuevos capitalistas– también ofrece un caso ejemplar de la ilusión cuyo mecanismo fue trazado por Hegel en su momento: lo que los populistas no logran reconocer es que su oposición a este capitalismo «falso» es de hecho una oposición al capitalismo *tout court,* es decir, que son ellos, y no los ex-comunistas, los auténticos herederos ideológicos del socialismo –no sorprende que los populistas se vean obligados a resucitar la vieja oposición comunista entre democracia «formal» y «auténtica»–. En resumen, estamos tratando con otro ejemplo más de la ironía propia del proceso revolucionario descrito por Marx: repentinamente los revolucionarios, atónitos, descubren que eran meros mediadores evanescentes cuyo «papel histórico» consistía en preparar el terreno para que los viejos amos tomaran el poder con un nuevo disfraz.

[46] Un clásico ejemplo de esta oposición entre autoridad simbólica y el Amo espectral e invisible la proporciona *El oro del Rin* de Wagner, bajo la forma de oposición entre Wotan y Alberich.

[47] La posición del millonario es más compleja inlcuso. Cuando una mujer le dice a un hombre «¡No te amo por tus millones [o tu poder…] sino por lo que eres realmente!», ¿qué significa esto? Cuanto más «sinceramente» lo dice, más es víctima de una especie de ilusión de perspectiva, y no logra advertir que el hecho mismo de que (la gente sepa que) soy millonario [o un hombre poderoso] afecta a la percepción de la gente sobre lo que yo soy «en mí», independientemente de esta propiedad mía. Mientras siga siendo rico, la gente me percibe como una personalidad fuerte e independiente, mientras que cuando pierdo mis millones, repentinamente ven en mí una persona torpe y aburrida. En resumen, la paradoja está en el hecho de que solo una mujer que (sabe que) me ama por mis millones es capaz de verme tal como soy realmente, puesto que mi riqueza ya no distorsiona su percepción.

[48] ¿Y si hay –como desde luego hay siempre– una auténtica conspiración o escándalo de corrupción en el que está implicado el poder estatal? La lógica fantasmática de la Conspiración efectivamente entorpece la revelación pública de las auténticas conspiraciones, los casos de corrupción, etc.; la eficacia de la lógica fantasmática de la Conspiración exige que el Enemigo siga siendo una entidad inasible cuya auténtica identidad nunca puede revelarse completamente.

[49] Richard Boothby, *Freud as Philosopher,* Londres, Routledge, 2001, pp. 275-276.

[50] *The Life of David Gale* (2003), dirigida por Alan Parker y escrita por Charles Randolph, un nativo de Texas que enseñó filosofía en la Webster University de Viena.

[51] Jacques-Alain Miller, «The Prisons of Jouissance», *lacanian ink* 33 (primavera de 2009), p. 39 [ed. cast.: *Conferencias porteñas 2,* Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 231-247].

[52] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 103 [ed. cast. cit.: pp. 91 y ss.].

[53] *Ibid.*, pp. 88-89.

[54] *Ibid.*, p. 89.

[55] J.-A. Miller, «The Prisons of Jouissance», cit., p. 45.

[56] Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil, 1973, p. 103.

[57] J.-A. Miller, «The Prisons of Jouissance», cit., pp. 44-45 [ed. cast.: pp. 237-238].

[58] Aquí nos encontramos con el límite del procedimiento cartesiano, que se agota en el agotamiento de la ficción: no puedo fingir lo que no soy. Esto precisamente es lo que ocurre en la fantasía, cuyas coordenadas elementales son la contracción del sujeto a una mirada que observa el mundo tal como se imagina que será en ausencia del sujeto.

[59] J.-A. Miller, «The Prisons of Jouissance», cit., p. 45.

[60] *Ibid.*, pp. 45-46.

[61] Pippin observó el contraste entre lo sublime kantiano y lo sublime religioso: mientras que el último apunta a provocar una exaltación humilde (frente al infinito e inconcebible poder divino, no soy nadie), en la visión «herética» de Kant, la experiencia de lo sublime es un proceso de dos fases que culmina en la afirmación de la «supremacía absoluta del hombre sobre toda la naturaleza en virtud de su vocación moral y su independencia de toda condición o poder natural». Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 294.

[62] Esta falta o imperfección del (gran) Otro se expresa de un modo maravillosamente simple en un chiste acerca de dos amigos que juegan a intentar golpear una lata con una pelota. Después de varios intentos, uno de ellos dice: «¡Por todos los demonios, fallé!». Su amigo, un fanático religioso, se queja: «¡Cómo te atreves a hablar así, es una blasfemia! ¡Que Dios te fulmine como castigo!». Un momento después, el rayo cae, pero golpea al religioso, que, moribundo, mira al cielo y pregunta: «¿Pero por qué me golpeas a mí, Señor, y no al auténtico culpable?». Suena una voz profunda desde arriba: «Por todos los demonios, ¡fallé!».

[63] Hay un cierto literalismo antihermenéutico que pertenece al núcleo mismo de la espiritualidad judía. David Grossman me contó una vez una interesante anécdota personal: cuando escuchó en la radio, justo antes de la guerra árabe-israelí de 1967, que los árabes amenazaban con arrojar a los judíos al mar, su reacción fue la de tomar clases de natación; una paradigmática reacción judía donde las haya, en el espíritu de la larga charla entre Josef K. y el sacerdote (el capellán de la prisión) que sigue a la parábola «Ante la Ley».

[64] El *sinthome* debería oponerse al *matema:* aunque ambos pertenezcan al enigmático espacio «entre naturaleza y cultura», entre los datos sin sentido y el significado –ambos son presemánticos, están fuera del dominio del sentido y el significado, y sin embargo son significantes y como tales irreductibles al tejido sinsentido de los datos positivos– «sinthome» es un nombre para la fórmula mínima que fija/registra lo que Eric Santner llamaba la «demasiado-idad de la vida». Un *sinthome* es una fórmula que condensa el exceso de *jouissance*, y esta dimensión claramente falta en el *matema*, cuyos casos ejemplares son las afirmaciones científicas matemáticamente formalizadas –los *matemas* no implican ninguna inversión libidinal, son neutrales, desubjetivados.

[65] Música y texto disponibles en el CD *Die Partei hat immer Recht: Eine Dokumentation in Liedern*, Amiga, BMG 74321394862.

[66] En este punto me apoyo en Paul-Laurent Assoun, *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, vols. 1 y 2, París, Anthropos, 2001 (1995) [ed. cast.: *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997].

[67] Esta diferencia también puede vincularse a la diferencia entre la incapacidad para actuar y el *passage à l'acte:* la posición histérica implica un acto bloqueado, procrastinación, oscilación, gestos

vacíos (que funcionan como un «acting out», un gesto teatral en vez de un acto auténtico); la posición psicótica implica lo Real de un violento *passage à l'acte* que suspende el gran Otro.

[68] Lo más perturbador aquí es la ignorancia del Otro, como en el bien conocido sueño en el que camino desnudo por la calle u otro lugar público, pero todo el mundo me ignora y se comporta como si nada extraordinario pasara; tal situación es mucho más perturbadora que las expresiones de sorpresa ante mi desnudez.

[69] J.-A. Miller, «The Prisons of Jouissance», cit., pp. 48-50 [ed. cast.: pp. 241-242].

[70] *Ibid.*, p. 55.

[71] Véase Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, Fráncfort, Suhrkamp, 2009 [ed. cast.: *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, trad. Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2012].

[72] *Ibid.*, p. 45.

[73] *Ibid.*, p. 44.

[74] J.-A. Miller, «The Prisons of Jouissance», cit., pp. 51-53 [ed. cast.: pp. 243-244].

[75] *Ibid.*, p. 54 [ed. cast.: p. 245].

[76] Nótese que, para Lacan, a diferencia de Heidegger y Freud, la ansiedad *tiene* su objeto, que es el objeto-causa del deseo, el *objet petit a* en todas sus versiones. La ansiedad no surge cuando falta el objeto, sino ante su sobre-proximidad.

[77] A. B. Yehoshua, «An Attempt to Identify the Root Cause of Antisemitism», *Azure* 32 (primavera de 2008), p. 71.

[78] Estoy parafraseando, desde luego, la afirmación de Lacan: «La imagen está en mi ojo, pero yo, yo estoy en la imagen».

[79] Tal punto imposible de visión a menudo aparece en los chistes. Un chiste sexual chino relaciona una conversación entre unos mellizos que todavía son fetos en el vientre de su madre. Uno le dice al otro: «Me encanta cuando nuestro padre nos visita, ¿pero por qué es tan maleducado al final de cada visita, escupiéndonos?». El otro responde: «Es verdad, nuestro tío es más agradable: siempre viene con un sombrero de goma en la cabeza, ¡para no escupirnos!».

[80] El escándalo de la presunta violación por Dominique Strauss-Kahn de una trabajadora de la limpieza en un hotel de Nueva York, que estalló a principios de 2011, nos enfrentó con una nueva variante del tema de «los dos cuerpos del rey». Aquí teníamos los dos cuerpos del banquero: el «juicio infinito de DSK» afirma la identidad definitiva del cuerpo sublime de un banquero internacional y el ridículo cuerpo intumescente de un seductor compulsivo. Algo similar puede encontrarse en películas como *Percy Jackson* y *Thor,* donde, respectivamente, un griego de la Antigüedad y un dios nórdico (Perseo, Thor) se encuentran en el cuerpo de un confundido adolescente norteamericano.

[81] Es significativo que la persistencia sea señalada por la mano que actúa como un autónomo «órgano sin cuerpo», entregando su propio mensaje.

[82] Gilles Néret, *Malevich*, Colonia, Taschen, 2003, p. 84.

Interludio 6
El cognitivismo y el bucle de autopostulación

Cuando una cierta disciplina está en crisis, se producen intentos de cambiar o suplementar sus tesis *dentro* de su marco teórico; un procedimiento que podría llamarse «ptolemización» (a medida que los datos obtenidos chocaban más y más con la astronomía geocéntrica de Ptolomeo, sus partidarios introdujeron complicaciones adicionales para explicar los nuevos datos); entonces tiene lugar la auténtica revolución «copernicana», y, en vez de simplemente añadir complicaciones adicionales y modificar premisas menores, cambia el propio marco teórico. De modo que cuando estamos frente a una proclamada «revolución científica», la pregunta que siempre hay que plantear es si es realmente una revolución copernicana, o meramente una ptolemización del viejo paradigma. Dos ejemplos de esto último: hay buenas razones para afirmar que la «teoría de cuerdas», que pretende proporcionar las bases para la teoría unificada (combinando la teoría de la relatividad y la física cuántica, y reuniendo en un único marco teórico las cuatro fuerzas elementales), todavía es un intento de ptolemización, y que todavía estamos esperando un nuevo comienzo que requerirá un cambio aún más radical en nuestras presuposiciones básicas (algo como abandonar el tiempo o el espacio como constituyentes básicos de la realidad) [1] . En la teoría social también hay buenas razones para afirmar que todas las propuestas de «nuevo paradigma» respecto a nuestra época (que estamos entrando en una sociedad postindustrial, posmoderna, del riesgo, o informacional, y así sucesivamente), siguen siendo ptolemizaciones del «viejo paradigma» de los modelos sociológicos clásicos.

La pregunta es: ¿cómo están las cosas respecto al psicoanálisis? Aunque Freud presentó su descubrimiento como una revolución copernicana, una premisa fundamental de las ciencias cognitivas es que el psicoanálisis sigue siendo una «ptolemización» de la psicología clásica, sin abandonar realmente sus premisas más básicas [2] . Solo con las neurociencias contemporáneas hemos tenido una auténtica revolución, es decir, solo con ellas estamos aproximándonos a una comprensión científica del surgimiento de la conciencia. Catherine Malabou extrae una consecuencia radical del

punto de vista cognitivista: la tarea ahora no consiste en suplementar el inconsciente freudiano con el inconsciente cerebral, sino reemplazar al primero con el segundo; una vez que aceptamos el inconsciente cerebral, ya no hay espacio para la versión freudiana.

No obstante, hay un problema con esta simple y clara solución: leyendo a los cognitivistas clásicos, no podemos evitar advertir cómo su descripción de la consciencia en el nivel fenoménico-experiencial es muy tradicional y prefreudiana. Recordemos la narración de Damasio acerca del surgimiento gradual del Yo: primero está el «proto-Yo» como el agente que regula la homeostasis del cuerpo, el agente autoorganizado que mantiene al cuerpo dentro de los límites de estabilidad y autorreproducción. Este, sin embargo, no es todavía el dominio auténtico de lo «mental»: al «proto-Yo» le sigue la emergencia de la autoconciencia, el «Yo» singular, y finalmente, el «Yo autobiográfico» –la organización de una narración-historia de «aquello que soy» [3] –. Dos cuestiones relacionadas deberían señalarse aquí. En primer lugar, la simplicidad (de sentido común) de esta descripción, que encaja perfectamente con la noción ingenua evolucionista de cómo debe haberse desarrollado el Yo. En segundo lugar: como tal, esta descripción vale por sí misma, es plenamente comprensible sin su base neurocientífica (sin la descripción detallada de las bases neuronales de la vida psíquica). La cuestión clave es: ¿qué ocurre cuando esta descripción se reemplaza con la descripción, mucho más contraintuitiva, freudo-lacaniana, con todas sus paradojas –la «pulsión de muerte», las formaciones del inconsciente y demás–? No puede ignorarse el hecho de que la función epistemológica de la explicación neuronal del Yo es la de permitir librarnos de las paradojas del sujeto freudiano, de modo que podamos volver a la ingenua figura prefreudiana del Yo, esta vez legitimada por el edificio neurocientífico.

Contra este rechazo cognitivista, deberíamos rehabilitar el psicoanálisis en su núcleo filosófico, como una teoría en deuda con la dialéctica de Hegel y legible solo dentro de este contexto. Todo esto podría parecer la peor jugada posible: intentar salvar el psicoanálisis, una teoría (y práctica) desacreditada, haciendo referencia a una teoría aún más desacreditada, lo peor de la filosofía especulativa, ahora irrelevante merced al progreso de la ciencia moderna. Sin embargo, tal como señaló Lacan, cuando nos vemos confrontados con una elección aparentemente clara, lo correcto a veces es elegir lo peor.

Aquí estamos considerando cuatro posiciones básicas: (1) nuestra comprensión cotidiana de lo que somos, en cuanto «Yoes»; (2) la comprensión filosófica del Yo (que llega a su cima con el idealismo alemán y su concepto del Yo trascendental; (3) las teorías del Yo en el cognitivismo contemporáneo y las neurociencias; (4) el concepto psicoanalítico (freudiano, lacaniano) del sujeto. La premisa implícita de las neurociencias es que las posiciones (2) y (4) son curiosidades históricas que no desempeñan papel alguno en nuestro conocimiento de la mente humana; todo lo que necesitamos realmente es nuestra comprensión cotidiana del Yo (que, incluso si es falsa, es parte de nuestra experiencia preteórica y, como tal, debe ser explicada) y teorías científicas que expliquen ese Yo [4] . La tarea consiste en ver si (2) y (4) son básicamente irrelevantes, o si indican una dimensión que falta no solo en nuestra experiencia cotidiana, sino también en el cognitivismo y las neurociencias.

Comencemos con algunos ecos extraños entre el cognitivismo y el idealismo alemán. ¿No expresa a la perfección la primera filosofía fichteana el título del libro de Douglas Hofstadter sobre las paradojas de la (auto)consciencia, *Yo soy un extraño bucle* ? [5] . Hofstadter entiende su trabajo como una contribución a la teoría «autorreferencial» de la consciencia; la idea subyacente no es un simple materialismo neurológico «reduccionista» (una búsqueda del sustrato material-neuronal de la consciencia), sino una mucho más interesante: independientemente de su soporte material (neuronal), en el nivel del propio pensamiento hay una paradójica estructura abstracta-formal de autorreferencialidad, que es constitutiva de la consciencia. Como es a menudo el caso, Hofstadter entiende esta autorreferencialidad en los términos del teorema de Gödel.

Para explicar la ilusión de la consciencia y del Yo como una entidad autoidéntica claramente delimitada, Hofstadter informa sobre una experiencia personal que, en un primer vistazo, puede parecer convincente como metáfora pero es mucho más extraña en sus presuposiciones y consecuencias. Al hacerse con un paquete de sobres dentro de una caja, repentinamente sintió, «entre el pulgar y el resto de los dedos, el tacto de algo totalmente inesperado. Para mi sorpresa, había una canica (¿flotando?) en medio de aquella caja» [6] . Inspeccionó el paquete sobre a sobre, buscando el pequeño objeto firme que debería haber llegado de algún modo hasta ahí, pero no había nada. Finalmente, «llegué a la conclusión de que lo

que había allí no era una canica, sino algo que, al tacto, producía la misma sensación»:

> Se trataba de un epifenómeno originado por el hecho de que, en cada sobre, en el vértice de la "V" que forma su solapa, hay una triple capa de papel más una delgada capa de goma arábiga. Una consecuencia imprevista de este inocente diseño es que, cuando apretamos un bloque de un centenar de sobres perfectamente alineados, esa zona central no se ve prensada tanto como el resto, es decir, se opone a ser comprimida [7] .

La idea clave de Hofstadter, desde luego, es que el Yo en su firme autoidentidad –el Ego cartesiano– es exactamente homólogo, «una ilusión a gran escala creada por la confabulación de muchos sucesos pequeños e indiscutiblemente no ilusorios» [8] . Nuestra experiencia cotidiana encuentra difícil aceptar que «"ese yo" se parece más a un intangible, huidizo y reluciente arcoíris que a un tangible, sopesable y transportable jarrón de porcelana» [9] : «Creemos en canicas que se desintegran cuando intentamos hallarlas, pero que son tan reales como una canica auténtica cuando cesamos en su búsqueda» [10] . Recordemos la famosa fórmula de la frenología en la *Fenomenología* de Hegel: «el Espíritu es un hueso (craneano)». Hofstadter ofrece aquí una visión de sentido común sobre el Yo, en una fórmula similar: «El espíritu es una piedra (canica)». Pero, esta visión de sentido común del Yo como una cosa sustancial, ¿no fue desmontada hace mucho por David Hume? Esta es su conocida argumentación:

> Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea… En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo, tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción… Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de sí mismo, tengo que confesar que ya no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en lo cierto como yo, y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su yo, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio [11] .

La mención de Hume es importante aquí porque su posición sobre la no-existencia de un Yo sustancial llama la atención sobre otra distinción clave que es ignorada por Hofstadter, para el que la única alternativa es aquella entre: (1) nuestra (auto)percepción de alto nivel y espontáneamente ilusoria, que considera el Yo una mónada aislada, un sólido y autoidéntico agente mental que está exento de las leyes de la realidad material, y, como tal, «libremente» causa sus acciones; y (2) la realidad de nivel inferior de los bucles neuronales, etc. –todo aquello que el Yo «es realmente», pero es incapaz de percibirse como tal–. Sin embargo, cuando Hume dirige su mirada hacia el Yo y descubre el carácter ilusorio de su identidad sustancial, no elige (1) ni (2): socava la percepción del Yo como una «canica» estable, pero *no* a través de ninguna idea científica sobre la base neuronal de la consciencia; simplemente proporciona una descripción en detalle de nuestro propio flujo de consciencia, demostrando que la identidad estable del Yo no es una ilusión espontánea de nuestra experiencia, sino el resultado la imposición sobre nuestra experiencia inmediata de un conjunto de conceptos metafísicos. Como señala James Giles, al hacer esta operación Hofstadter confunde reduccionismo científico y la teoría del no-yo, la cual está

> mejor fundamentada fenomenológicamente que las teorías reduccionistas. Tomando prestada la expresión de Husserl, vuelve a las cosas mismas. Es decir, la teoría del no-yo comienza con un examen de la experiencia, en vez de ajustarse al proyecto de cómo explicar la identidad personal. Esto no significa, desde luego, que la teoría del no-yo no necesite afrontar la cuestión de por qué alguien puede llegar a creer en su propia identidad. Pues si no hay tal cosa como una identidad personal, entonces es esencial que ofrezcamos alguna otra explicación de por qué alguien puede llegar a pensar que sí la hay…

En los primeros textos del budismo, nos encontramos con una distinción entre dos tipos de discurso: el significado directo y el significado indirecto. El primer tipo es considerado un discurso cuyo significado es plano, mientras que el segundo tipo necesita que su significado se infiera con referencia al anterior. En los discursos de significado indirecto, se utilizan palabras que aparentemente se refieren a entidades persistentes como un yo o un mí que, según Buda, son meramente «expresiones, giros del discurso, designaciones de uso común en el mundo que el Tathagata (es decir, el Buda) utiliza sin dejarse descarriar por ellas». Es decir, aunque podamos usar palabras como «yo» y «mismidad», no deberían llevarnos a pensar que realmente se refieren a algo, pues no son más que dispositivos gramaticales.

Este aspecto no-denotativo de estas expresiones es algo que debe inferirse a la luz de los discursos de significado directo. En este último tipo de discurso, se afirma la no existencia de nada permanente o duradero, como el mí mismo o el yo, y las características confusas del lenguaje –esas características que nos confunden en la creencia en un yo– se hacen explícitas. No hay necesidad de inferencia, puesto que el significado de tal discurso es plano.

Aunque Buda cite varias características que una cosa debe tener para considerarse un yo, la más importante es la de la permanencia o identidad sobre el tiempo. Pero cuando miramos hacia nuestra experiencia, no hay más que inconstancia: nuestros cuerpos, sentimientos y pensamientos siempre van y vienen. En este sentido Buda está completamente de acuerdo con Hume: donde hay diversidad no puede haber identidad [12] .

Esto nos lleva a la transición de Hume a Kant: mientras que Hume emprende la tarea de demostrar cómo no hay Yo (cuando buscamos en nosotros mismos, solo encontramos ideas, impresiones particulares, etc.; ningún «Yo» como tal), Kant afirma que este vacío *es* el Yo. La respuesta auténticamente kantiana al argumento de Hume contra el Yo (cuando miro en mí mismo, veo una multitud de afectos particulares, conceptos, etc., pero nunca encuentro un «Yo» como un objeto de mi percepción) consiste en una especie de chiste de Rabinovitch: «Cuando miras en ti mismo, puedes descubrir tu Yo»; «¡Pero no veo ningún Yo ahí, no hay nada en mí más allá de la multiplicidad de representaciones!»; «Bien, ¡resulta que el sujeto es precisamente esta Nada!». El límite del budismo está en que no es capaz de dar este segundo paso; queda atascado en la idea de que «no hay un Yo auténtico». Todos los idealistas alemanes insisten en esta idea: mientras que Kant simplemente lo deja vacío (como el Ego trascendental; la Cosa inaccesible), Fichte interminablemente subraya que el Yo no es una cosa, sino puramente procesual, solo es un proceso de su aparecer-ante-sí-mismo; Hegel afirma lo mismo. Habrían sido los primeros en reír ante lo que Hofstadter presenta como la visión idealista (dualista):

> El problema es que, en cierto sentido, un «yo» es algo creado de la nada. Y como crear algo de la nada es imposible, ese supuesto algo resulta ser finalmente una ilusión aunque, eso sí, una ilusión muy poderosa, como la canica entre los sobres. Sin embargo, el «yo» es una ilusión mucho más arraigada y tenaz que la canica, porque aquí no existe un acto sencillo que revele el truco, como el darle la vuelta a la caja y esparcir los sobres para demostrar que no hay nada sólido entre ellos. No tenemos acceso a los entresijos de nuestro cerebro, así que la única

perspectiva disponible sobre la canica de nuestro «yo» es la equivalente a estrujar todos los sobres a la vez, ¡y ese punto de vista nos dice que la canica es real! [13] .

Esto es claramente erróneo: *sí* tenemos una contraparte exacta al «un acto sencillo que revele el truco», es decir, el simple acto de centrar nuestra mirada sobre nuestro Yo y descubrir precisamente que «no hay nada sólido y esférico ahí»; se trata del acto que, en la filosofía moderna, fue realizado ejemplarmente por Hume (aunque ya fuera previsto hace mucho tiempo por los pensadores budistas).

Los idealistas críticos-trascendentales poshumeanos, desde Kant hasta Hegel, *no* retornan a la identidad precrítica, rocosa, sólida y sustancial del Ego; aquello con lo que pugnaban era precisamente con la cuestión de describir a un Yo que no tiene identidad sustancial (como señalaba Kant respecto al modo en que Descartes entendió su *cogito* como *res cogitans*, «una cosa que piensa»), pero no obstante funciona como el punto de referencia irreductible; aquí está la insuperable fórmula de Kant en la *Crítica de la razón pura:*

> La representación «yo», que es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido… no podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto. Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que solo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado. Por eso nos movemos en un círculo perpetuo en torno a él, ya que, si queremos enjuiciarlo, nos vemos obligados a servirnos ya de su representación [14] .

Kant prohíbe por lo tanto el paso del «Yo pienso» al «Yo soy una cosa que piensa»: desde luego debe haber alguna base nouménica para la (auto)consciencia, desde luego que el Yo debe ser objetivamente «algo», pero la clave es precisamente que esta dimensión es para siempre inaccesible para el Yo, y consustancial al hecho/acto del Yo. Un Yo que «se conociera a sí mismo objetivamente» ya no sería un Yo [15] .

De modo que cuando Hofstadter propone «concebir el “Yo” como una alucinación percibida por una alucinación, lo que suena bastante extraño, o quizás aún más extraño: el “Yo” como una alucinación *alucinada* por una alucinación», el problema con esta afirmación no es su extrañeza, lo chocante que resulta para el entendimiento (de sentido común), ni su aparente paradoja (al final debe haber alguna realidad en la que se fundamenten las alucinaciones; es decir, el bucle de alucinaciones

autorrelacionadas no puede ser completo, pues implicaría la misma paradoja que las manos de Escher que se dibujan mutuamente –o como habría dicho Descartes, incluso si algo está siendo simplemente alucinado, debe haber alguna X que alucine–). Por el contrario, el problema con la afirmación de Hofstadter es que queda excesivamente dentro de los límites de la distinción *de sentido común* entre realidad básica y las ilusiones de nivel superior [16] . Lo que Hofstadter no puede ver es que la «ilusión» de nivel superior es la que transforma el borrón preontológico de lo Real en realidad sustancial. En hegeliano, en «una alucinación *alucinada* por una alucinación», el alucinar se autoasume a través de su misma autorrelación, y se establece una nueva «realidad».

En cierto modo, Fichte dice lo mismo cuando afirma que el Yo solo existe para el Yo, que la representación mental solo existe para la representación mental, que no tiene existencia «objetiva» externa a este bucle. De modo que, cuando Hofstadter define la (auto)conciencia como una alucinación percibida por una alucinación, aquí no está siendo «demasiado radical», empujando las cosas hacia una paradoja inaceptable para nuestro sentido común, sino que *no es lo suficientemente radical:* lo que no ve (y lo que Fichte sí vio claramente), es el redoblamiento paradójico de la alucinación (una alucinación percibida por una alucinación, es decir, por una entidad alucinatoria) que se cancela (se asume) a sí misma, generando una nueva realidad por sí misma.

Hay, desde luego, un modo de explicar la paradoja de «una alucinación que es ella misma percibida por una alucinación» sin quedar atrapados en un círculo vicioso y sin sentido: *stricto sensu,* no es una alucinación la que percibe una alucinación; es solamente que el proceso neuronal asubjetivo (el fundamento «realmente existente» del proceso de la percepción), junto con la ilusión de que directamente percibimos la realidad, genera la ilusión de que el agente de la percepción es un Yo; ambos polos del proceso perceptual, el contenido percibido y el sujeto percibido, son en este sentido alucinaciones, y no hay ninguna paradoja en ello. Thomas Metzinger ha desarrollado esta posición en detalle [17] ; según él, la experiencia fenoménica humana es un mapa dinámico multi-dimensional del mundo –pero con un añadido: «al igual que muy pocos de los mapas *externos* utilizados por los seres humanos, este también tiene una pequeña flecha roja… el yo fenoménico *es* la flechita roja en tu mapa consciente de la

realidad» [18] . Metzinger se refiere aquí a los mapas de ciudades, aeropuertos o centros comerciales, en los que una pequeña flechita roja indica la localización del observador dentro del espacio del mapa («Ud. está aquí»):

> Los automodelos mentales son las pequeñas flechas rojas que ayudan a un geógrafo fenoménico a navegar por su propio y complejo mapa mental de la realidad… La diferencia más importante entre la pequeña flechita roja en el mapa del metro, y la flechita roja en nuestro cerebro neurofenomenológico de troglodita es que la flecha externa es *opaca.* Siempre está claro que solo es una representación –un sustituto para otra cosa… El automodelo consciente en el cerebro del cavernícola, no obstante, es en gran parte transparente:… es un yo fenoménico caracterizado no solo por una plena encarnación prerreflexiva, sino por la amplia y omniabarcadora experiencia subjetiva de *estar situado* [19] .

Esta «flecha roja», desde luego, es lo que Lacan llamaba el significante que representa al sujeto para otros significantes. Metzinger ilustra nuestra inmersión total en el mapa con la metáfora de un *simulador integral de vuelo:*

> El cerebro difiere del simulador de vuelo en que no lo utiliza un piloto en pruebas, que «entra» puntualmente en él… Un simulador integral de vuelo es un avión automodelable que siempre ha volado sin un piloto y ha generado una compleja imagen de sí mismo dentro de *su propio* simulador interno de vuelo. La imagen es transparente. La información que es una imagen internamente generada no está todavía disponible para el sistema en su totalidad… como el cavernícola neurofenomenológico, «el piloto» nace en una realidad virtual desde el comienzo –sin ninguna posibilidad de descubrir nunca este hecho [20] .

Una vez más, ¿cómo evitar el círculo vicioso en esta versión del argumento de la Caverna de Platón? Una caverna proyecta una imagen de sí misma en la pared, y *genera-simula al observador mismo;* ¿pero no es el caso que, mientras que la cueva puede simular la identidad o contenido sustancial del observador, no puede simular la *función* del observador, puesto que, en este caso, tendríamos a una ficción que se observa a sí misma? En otras palabras, mientras que el observador inmediatamente se identifica con la experiencia de que la autoconsciencia es una ficción, algo sin ningún estatuto ontológico positivo, *esta actividad misma de observar es un hecho ontológico positivo.* La solución de Metzinger (y Hofstadter) consiste en distinguir entre la realidad del proceso de observación (no hay un «observador» como Yo autónomo, solo el proceso neuronal asubjetivo) y la (auto)percepción «transparente» como «Yo» del agente de este proceso.

En otras palabras, la distinción entre apariencia (de la realidad fenoménica «transparente») y la realidad es transferida al proceso perceptivo mismo.

¿Funciona realmente esta solución? En su análisis del «Yo estoy seguro de que Yo existo» cartesiano, Metzinger introduce una distinción muy cercana a la propia distinción de Lacan entre «sujeto de la enunciación» y «sujeto del enunciado» [21] . Crucial para Metzinger es el estatuto separado de ambos «Yoes» en «Yo estoy seguro de que Yo existo»: mientras que el segundo «Yo» simplemente designa el contenido del automodelo *transparente* –el «sujeto del enunciado» de Lacan, el ego como *objeto* –, el primer «Yo» representa el componente *opaco* del propio pensador que piensa (es decir, genera) este pensamiento: el «sujeto de la enunciación» de Lacan. La confusión cartesiana está en que la sustancia pensante autotransparente que se experimenta directamente a sí misma es generada por la ilegítima identificación de ambos Yoes, donde el primero está inmerso en el segundo: el componente opaco «ya ha sido *inmerso* en el fondo continuamente activo del automodelo transparente» [22] . En otras palabras, aunque el primer «Yo» (la X que piensa este mismo pensamiento) indudablemente se refiere a *algo*, a un sistema que genera este pensamiento, «lo que no está claro es si este sistema es realmente un *yo* » [23] .

Pero aquí nos encontramos con una sorpresa: esta distinción ya era conocida para Kant, quien, como hemos visto, subrayó el carácter completamente no-sustancial del sujeto, y definió su sustrato nouménico como el «Yo o él o ello que piensa», sugiriendo efectivamente que la ignorancia de la propia naturaleza nouménica es una condición positiva de la subjetividad pensante. Hay, no obstante, algo más en Kant, un elemento clave que falta en Metzinger: el «Yo» completamente no-sustancial, que debe distinguirse de su sustrato nouménico, tampoco es lo que Kant llama una «persona», el contenido fenoménico positivo de la subjetividad, incluyendo toda la riqueza psicológica de deseos, sueños, conocimiento, habilidades, etc., que forman mi personalidad y que Metzinger llama el «automodelo» consciente del cerebro. El «Yo» no es nouménico ni fenoménico, ni el sustrato neuronal asubjetivo del Yo, ni mi representación de mí mismo. Esto es lo que falta en Metzinger. Citémosle una vez más: «La diferencia más importante entre la pequeña flecha roja en el mapa del metro y la pequeña flecha roja en nuestro cerebro neurofenomenológicamente troglodita es que la flecha externa es *opaca*.

Siempre está claro que solo es una representación, un sustituto de otra cosa». La respuesta kantiana es que la «flecha roja» que ocupa el lugar del Yo en el mapeo cognitivo del Yo es también «solo una representación, un sustituto de otra cosa»; sin embargo, esta «otra cosa» no es el substrato neuronal del Yo, sino el Yo mismo como el punto vacío de (auto)referencia, lo que Lacan llama el «sujeto barrado», $. Este sujeto precisamente *no puede* estar en el mapa; ponerlo en el mapa equivaldría a la plena autoobjetivación del sujeto, pues, en ella, yo sería capaz de verme «objetivamente», como parte del mundo. La paradoja aquí es muy precisa: la «flecha roja» que representa el lugar del Yo en el mapa cognitivo del Yo es «solo una representación, un sustituto de otra cosa». ¿Pero una representación de qué? No de algo, sino de *nada*. «Yo» no soy solo mi automodelo, el contenido de mi autorrepresentación, sino esa X huidiza ante la que este contenido aparece, el «yo mismo» que no puede ser otra apariencia, puesto que es aquello para el que la apariencia aparece *como* apariencia. En otras palabras, para que persista la distancia entre nouménico y fenoménico, entre mi sustrato neuronal y mi automodelo, se necesita un *tercer* término virtual –la apariencia no puede aparecer ante otra apariencia, pero tampoco puede aparecerse ante la realidad misma–. El «sujeto» es el *soporte no-fenoménico de la apariencia:* no es parte de la realidad, puesto que, como vio claramente Fichte, el sujeto existe solo para un sujeto; es decir, no hay sujeto para una visión externa «objetiva», y tampoco es una apariencia más.

Para explicar el Yo, deberíamos problematizar la oposición habitual entre apariencia y realidad (donde apariencia es precisamente una «mera apariencia»), y aceptar la molesta paradoja que las ciencias «duras» del siglo XX descubrieron: en la física cuántica (entre otras), la «apariencia» (percepción) de una partícula determina su realidad; el surgimiento de la «realidad dura» a partir de la fluctuación cuántica y a través del colapso de la función de onda, es el resultado de la observación, de la intervención de la consciencia. Esta idea de la superioridad ontológica de las apariencias es difícil de aceptar; no es pues ninguna sorpresa que a menudo sea compartida por enconados oponentes: Hofstadter comparte aquí una premisa clave con su oponente oficial, David Chalmers, del que se burla a menudo. Cuando, en su argumento contra la explicación reduccionista de la consciencia, Chalmers escribe que «incluso si conociéramos cada detalle acerca de la física del universo –la configuración, causación y evolución

entre todos los campos y partículas en el haz espacio temporal–, *esa* información no nos llevaría a postular la existencia de experiencia consciente», comete el típico error kantiano: ese conocimiento total es estrictamente un sinsentido, epistemológica *y* ontológicamente [24] . Es el anverso del vulgar concepto determinista, articulado en el marxismo por Nikolai Bujarin, que escribió que si conociéramos toda la realidad física, también podríamos predecir precisamente el surgimiento de una revolución. Esta línea de razonamiento –la consciencia como exceso, o plusvalor, sobre la totalidad física– es engañosa, puesto que debe evocar una hipérbole carente de sentido: cuando imaginamos el Todo de la realidad, ya no queda espacio para la consciencia (ni para la subjetividad). Hay dos opciones aquí: o la subjetividad es una ilusión, o la realidad es *en sí* (y no solo epistemológicamente) no-Toda. La premisa que comparte Hofstadter es la posibilidad teórica de una descripción total de la realidad en el nivel más básico –la diferencia es que extrae de ella la conclusión opuesta: piensa que en este nivel sería posible explicar la consciencia.

Hofstadter imagina el Yo como un agente en un claro paralelismo de cómo percibimos espontáneamente los procesos de alto nivel, ignorando su sustrato de bajo nivel. Cuando una gran ola se acerca a la orilla, la percibimos como una entidad sustancial que se desplaza por la superficie del agua; pero esta ola no tiene identidad sustancial, sus átomos están cambiando todo el tiempo –lo que «realmente está pasando» es que una interacción infinitamente compleja de agua y otras moléculas genera el efecto de una misma e idéntica ola que cruza el océano–. Este es un efecto de la espontánea «pensodinámica» de nuestra vida psíquica: para evitar la infinita complejidad de lo que realmente está pasando, construimos entidades de alto nivel y las percibimos como «agentes». Lo mismo vale para el Yo: cuando vemos a una persona llevar a cabo un acto, no podemos permitirnos analizar la interacción infinitamente compleja de cerebro y músculo (y, en cierto nivel inferior, de las partículas elementales) que constituyen su acto, de modo que construimos un «Yo» al que atribuimos el poder de causar el acto en cuestión [25] . Por lo tanto tenemos dos niveles. En primer lugar está lo que Hofstadter llama «el punto de vista del ojo de Dios», la visión que percibe la realidad en su complejidad infinita y puede determinar toda la cadena causal. Aquí «lo vemos todo», la red causal está completa, nada queda fuera. Después tenemos la «simplificación altamente

comprimida en la que se desechan grandes cantidades de información»; esta simplificación «puede resultarnos más útil a los humanos, así como mucho más eficiente (aunque algunas cosas parezcan ocurrir "porque sí"; este es, precisamente, el precio que se paga)» [26] . La sensación de «libertad» (la percepción de que hicimos algo «sin ninguna razón en absoluto», solo porque la necesidad de hacerlo apareció en nuestra mente) está fundamentada precisamente en nuestra ignorancia de todos los detalles que perdemos cuando percibimos las cosas en el alto nivel de simplificación. Cuando percibimos algunos actos como «intencionales», cometemos la misma simplificación espontánea: cuando levanto un vaso hacia mi boca y bebo agua de él, la auténtica respuesta a la pregunta «¿Por qué alcé la copa?» implicaría la compleja red de procesos neuronales que reaccionan ante (lo que Yo experimento como) la sed, que envía señales a los músculos de la mano, y así sucesivamente; en este nivel no hay intención, solo pura causalidad natural (aunque extremadamente compleja). Para simplificar las cosas, postulo la intención como una causa y digo: «Alcé la copa para dar un trago».

De modo que, ¿qué está mal en esta premisa? Su presuposición inicial: que *hay* algo así como una «visión del ojo de Dios» y que la idea de una inteligencia que «lo ve todo», aunque epistemológicamente imposible, está fundamentada ontológicamente: la infinitamente compleja red de «toda la realidad» está realmente ahí fuera, es la realidad auténtica definitiva, simplemente es inaccesible a nuestras mentes finitas. Pero, ¿y si simplemente *no hay nivel básico* ?; ¿y si las divisiones continúan indefinidamente y el nivel cuántico marca el comienzo del «desenfocarse» de la realidad «básica», de modo que la única realidad última es un Vacío? [27] .

Esto nos lleva al límite de Hofstadter: es incapaz de pensar la «causalidad hacia abajo», desplegada por el colapso de la función de onda en la física cuántica, pues su oposición entre realidad y apariencia sigue siendo la tradicional. La brecha que separa el nivel cuántico de nuestra realidad percibida ordinaria *no* es una brecha entre la realidad última y una alucinación inevitable-pero-ilusoria de alto nivel. Por el contrario, el nivel cuántico es el que es efectivamente «alucinado» y todavía no está plenamente constituido ontológicamente, es flotante y ambiguo, y lo que lo

convierte en una realidad última y «dura» es el cambio hacia el nivel «superior» de las apariencias (realidad percibida aparente).

Además, cuando Hofstadter define el Yo no como una cosa sustancial, sino como un patrón de alto nivel que puede fluir entre una multitud de materializaciones, no es lo suficientemente coherente y repite el error del cerebro-en-la-cubeta: el «patrón» que forma mi Yo no es solo el patrón de bucles autorreferenciales en mi cerebro, sino el patrón mucho más grande de interacciones entre mi cerebro-y-cuerpo y todo su contexto material, institucional y simbólico. Lo que me hace a mí «Yo mismo» es el modo en que me relaciono con la gente, cosas y procesos que me rodean; y esto es lo que, por definición, se perdería si solo fuera mi patrón cerebral lo que se transportara desde mi cerebro aquí en la Tierra a otro cerebro en Marte: este otro Yo definitivamente no sería yo, puesto que se vería privado de la compleja red social que me hace Yo mismo.

La alternativa de Hofstadter es: o mi Yo está de algún modo vinculado directamente a una propiedad física misteriosa y desconocida de mi cerebro y, por consiguiente, está irreductiblemente enraizado en ella, o bien es un patrón formal, de mayor rango, de bucles autorrelacionados que no están circunscritos a mi individualidad sino que pueden transferirse a otros individuos. Lo que le falta a Hofstadter aquí es un concepto de Yo como universalidad singular, el abstracto-universal punto de referencia que, desde luego, no debe identificarse con su soporte material (mi cerebro) de un modo similar al de Searle, ni tampoco es simplemente un patrón que flota por ahí, susceptible de ser transferido a otros individuos [28] . Esta autoidentidad puramente formal-negativa es el núcleo del *cogito* cartesiano, y esta es la razón de que, cada vez que Hofstadter habla (en el habitual modo burlón) del Ego cartesiano, lo *sustancializa* en una Cosa. No sorprende entonces que las cosas se compliquen cuando, para explicar el umbral que separa a los animales de los humanos, Hofstadter se remite a la noción de Turing de una «máquina (computadora) universal»:

> El umbral crítico para esta clase de universalidad computacional tiene lugar exactamente en el punto en que una máquina es lo bastante flexible como para leer e interpretar correctamente un conjunto de datos que describa su propia estructura. En ese instante crucial, una máquina puede, en principio, contemplar de forma explícita cómo hace ella misma cualquier tarea, paso a paso. Turing cayó en la cuenta de que una máquina que posea este nivel crítico de flexibilidad puede imitar a cualquier otra, por muy compleja que sea. En otras palabras, no existe nada más flexible que una máquina universal, la universalidad es lo más lejos que se puede llegar… los seres humanos, también, son máquinas universales de una clase diferente: nuestro hardware

> neuronal puede copiar patrones arbitrarios, aunque la evolución nunca previera que esa «universalidad representacional» fuera a hacerse realidad [29] .

¿Cómo nos convertimos en «máquinas universales»? A través de un bucle de autorreferencia. Esta es la idea crucial a nivel filosófico: la propia «limitación» de la universalidad, el hecho de que la universalidad implique un cortocircuito con una singularidad, es lo que permite que la universalidad se postule «para sí», y aparezca como universalidad, cortando sus vínculos con un contenido particular [30] . El concepto estándar de autorreferencialidad permanece en el nivel de la «infinitud espuria»: una imagen que se refleja en sí misma sin fin –por ejemplo, en una pantalla de televisión vemos una mesa con una televisión cuya pantalla muestra una mesa con una televisión cuya pantalla muestra… y así sucesivamente–. Para distinguir a la «infinitud verdadera» que da surgimiento al Yo de este regreso infinito, Hofstadter evoca un viejo ejemplo:

> La famosa etiqueta de los botes de sal de Morton Salt, en la que una niña lleva, a su vez, un bote de Morton Salt bajo el brazo. El caso huele a regresión infinita de nuevo, pero resulta que el brazo de la niña cubre exactamente el punto crítico donde esta regresión se produciría. Si le pudiéramos pedir a la niña que tomara el bote de Salt con la mano para poder *ver* la regresión infinita en la etiqueta, quedaríamos frustrados, porque la etiqueta de ese bote mostraría a la misma niña sujetando bajo el brazo un bote más pequeño.
>
> Otra vez estamos ante una imagen autorreferente, ya que cuando contemplamos la etiqueta automáticamente asumimos que el pequeño bote que hay en ella es igual al que tenemos en la mano. ¿Cómo llegamos a esta conclusión? Mediante la analogía. Además de tener el bote grande en la mano, contemplamos el pequeño bote que sujeta la niña y ambos objetos tienen mucho en común (su forma cilíndrica, su color azul oscuro, sus tapas blancas en ambos extremos); y, por si esto no fuera suficiente, vemos también cómo el bote pequeño vierte sal. Todas estas evidencias convencen a cualquiera de que el bote grande y el bote pequeño son idénticos y he aquí el resultado: una autorreferencia sin regresión infinita [31] .

A través de esta inclusión autorreferencial, obtenemos «el elefante en la caja de cerillas»: el marco se inscribe como un elemento dentro del contenido enmarcado, el todo forma parte de sí mismo. El precio que debe pagarse por esta victoria sobre la regresión infinita es que la segunda imagen-dentro-de-la-imagen está incompleta, está limitada, no es totalmente la misma pero se reconoce como la misma solo por analogía (solo vemos parcialmente la caja dentro de la imagen); la imagen autorreflexiva suplementaria debe ser mínimamente «metonímica». Y –por simplificar las cosas al máximo– la idea es que la limitada autorrepresentación simbólica es constitutiva de lo que llamamos «Yo»: el

Yo se constituye a través de su (auto)representación; es decir, los dos significados del término «yo», sustancial y predicativo (el yo como el «Yo» y el yo en cuanto que designa la autorrelación), están estrechamente ligados. Hay «habla humana» solo en la medida en que el sujeto hablante que utiliza el lenguaje para designar objetos y procesos se inscribe autorreflexivamente en su discurso. Esta autoinscripción que constituye al sujeto no puede reducirse a una simple inclusión de una representación (una imagen o signo) de mí mismo dentro de la cadena de mi discurso; el truco consiste en que esta representación debe funcionar como el sustituto de «yo», el hablante como el único punto desde el que yo percibo el mundo y actúo en él, el punto desde donde las palabras tienen significado. Puesto que esta operación es básicamente imposible (no puedo objetivarme plenamente en mi discurso y verme/representarme en él como hablante) y aun así necesaria, solo puede realizarse de un modo truncado –dicho en lacaniano, el significante que significa «yo» (el sujeto mismo de la enunciación) es un significante sin significado–. El nombre de Lacan para este significante excepcional es el Significante-Amo (S_1), en cuanto opuesto a la cadena de significantes «ordinarios» (S_2). Podemos ver ahora cómo la «causalidad hacia abajo» puede traducirse en términos lacanianos: este significante excepcional ejerce «causalidad hacia abajo» en la medida en que «cae en el significado», es decir, en la medida en que constituye la unidad misma del objeto significado (un judío se convierte en judío cuando se le añade el *nombre* «judío», pues el nombre no es solo su designación externa; le constituye ontológicamente). Esta causalidad va «hacia abajo», a diferencia de la habitual causalidad «hacia arriba» de signos que «reflejan» la realidad que designan: la causalidad entonces va «hacia arriba», las cosas causan palabras, determinan sus signos, mientras que en el caso del Significante-Amo, una palabra determina/causa la cosa designada.

¿Significa esto que el «Yo» es la X causada (postulada) a través de su nombramiento, del mismo modo en que un «judío» surge a través de su nombramiento? Introduzcamos antes una distinción clave: el Yo *no* es autorreferencial en el sentido de referirse a sí mismo y así ser accesible para sí mismo; el Yo es el vacío que permite que se detenga el regreso infinito, y el signo que directamente me representa *(Yo)* es por lo tanto un signo vacío, un signo que ocupa el lugar de un vacío. Esta es la dimensión que falta en la metáfora de Metzinger del sujeto como la flecha roja en el mapa; aquí está de nuevo el pasaje clave:

> La diferencia más importante entre la pequeña flechita roja en el mapa del metro, y la flechita roja en nuestro cerebro neurofenomenológico de troglodita es que la flecha externa es *opaca*. Siempre está claro que solo es una representación; un sustituto para otra cosa… El automodelo consciente en el cerebro del cavernícola, no obstante, es en gran parte transparente:… es un yo fenoménico caracterizado no solo por una plena encarnación prerreflexiva, sino por la amplia y omniabarcadora experiencia subjetiva de *estar situado* [32] .

Lo que ignora Metzinger es que, a diferencia de los signos corrientes, que son «sustitutos de otra cosa», la «flecha roja» que ocupa el lugar del Yo es un sustituto de *nada* (la nada que «es» el sujeto mismo). Aquí uno debería corregir la idea que se tiene habitualmente del Yo como una serie de características en las que Yo (el sujeto) me reconozco: Yo por definición me vivo como *ausente*, como un vacío hacia el que apuntan mis sustitutos, nunca me identifico directamente con mis sustitutos o con mi automodelo. Es aquí donde la referencia al teorema de Gödel (por lo demás muy de moda y muy mal empleada) adquiere un significado preciso: del mismo modo en que para Gödel la falta de pruebas de la proposición «indecidible» es una consecuencia directa de su verdad, el fracaso mismo de la representación del sujeto es una prueba de que estamos entrando en la dimensión de la subjetividad. Esto nos lleva de vuelta a una de nuestras definiciones formales del sujeto: un sujeto intenta articularse («expresarse») en una cadena significante, esta articulación fracasa y, *por medio de –y a través de– este fracaso, surge el sujeto*. El sujeto es el fracaso de su representación significante; por esto Lacan escribe el sujeto del significante como $, como «barrado». En este preciso sentido, el sujeto es una presuposición no-comprobable, algo cuya existencia no puede demostrarse, sino solo inferirse a través del fracaso de una demostración directa. Esta extraña coincidencia de Cosa inaccesible y obstáculo que evita el acceso directo a ella señala que el estatuto del sujeto es Real; y que, como habría dicho Lacan, el sujeto es una «respuesta de lo Real» a los fracasados intentos de forzar su simbolización. La razón por la que Hofstadter ignora esta dimensión es que, cuando describe la «causalidad de arriba abajo», en última instancia la presenta como una especie de ilusión necesaria:

> La evolución ha moldeado a los seres humanos de un modo que los hace capaces de percibir ciertas entidades que filtran el mundo en categorías macroscópicas. Por ello estamos condenados a escribir lo que hacemos, tanto nosotros como quienes nos rodean, no en términos de esas partículas que subyacen tras todo lo que compone el mundo físico (las cuales se encuentran varios órdenes de magnitud por debajo de nuestras percepciones y categorías cotidianas), sino en términos de mal definidos patrones abstractos de alto nivel, tales como

> padres y madres, amigos y amantes, supermercados y mostradores de caja, telenovelas y anuncios de cerveza, tontos y listos, religiones y estereotipos, tragedias y comedias [33] .

Aplicado a nosotros, el mismo mecanismo explica la emergencia del Yo: «nos sentimos poderosamente impulsados a crear un término que resuma la supuesta unidad, coherencia interna y estabilidad temporal de todas las esperanzas, creencias y deseos que residen en nuestro propio cerebro. Ese término, como todos aprendemos muy pronto, es el “yo”» [34] . Y puesto que «no percibimos partículas interactuando, sino patrones macroscópicos en los que ciertas cosas impulsan a otras en el marco de una borrosa causalidad, y puesto que el Gran Motor en y de nuestros cuerpos es nuestro “yo”, y puesto que son nuestros cuerpos los que actúan sobre el resto del mundo, es inevitable concluir que el yo es el responsable último de la causalidad. A cada uno de nosotros ese “yo” nos parece la raíz de todas nuestras decisiones y de todos nuestros actos. Lo anterior es solo un lado de la verdad, por supuesto, ya que tal punto de visto ignora por completo la física impersonal de esas microentidades que hacen funcionar el mundo, pero se trata de una distorsión sorprendentemente fiable y completamente imprescindible» [35] . El Yo es por lo tanto «una manera compacta de referirse a millones de entes infinitesimales y a los billones de invisibles transacciones químicas que a cada segundo tienen lugar entre ellos» [36] .

Como una descripción de nuestra autoexperiencia más íntima, esto es erróneo: el «Yo» no representa ninguna unidad-coherencia-estabilidad del contenido sustancial de mi personalidad, sino una singularidad evanescente, autorreferencial, que está a distancia de todo contenido sustancial. Además, cuando Hofstadter habla acerca de la tendencia de nuestra mente a reducir la compleja realidad «a patrones de alto nivel, abstractos y mal definidos», parece confundir dos niveles de naturaleza ontológicamente diferente:

> El cerebro humano adulto está tratando continuamente de reducir la complejidad de lo que percibe, y esto significa que está tratando constantemente de que esa serie de complejos y desconocidos patrones formados por muchos símbolos recién activados desemboque en la activación de un único símbolo preexistente y conocido (o de un conjunto muy pequeño de ellos). De hecho, esa es la principal misión de un cerebro humano, enfrentarse a una situación compleja y poner el dedo en la llaga, extraer del revoltijo de ideas y sensaciones únicamente lo que importa. Captar la esencia, en definitiva [37] .

Aquí tenemos que ser precisos: la reducción de la complejidad de la que habla Hofstadter no es la reducción de los procesos neuronales de bajo nivel

a las percepciones y símbolos de alto nivel, sino una reducción –inherente a este nivel de símbolos– de patrones complejos a una simple elección (punto de decisión) que condensa toda la situación en una característica simple. Estos dos niveles están, desde luego, vinculados, pero de un modo que escapa a Hofstadter: el «salto hacia arriba, desde los *estímulos naturales* a los *símbolos* », es decir, la emergencia del orden simbólico, solo puede acaecer cuando dentro de este orden (lo que Lacan llama) un Significante-Amo «acolcha» y estabiliza así el campo de significado. En una perspicaz observación, Hofstadter sugiere que es este «cambio de nivel» el que explica la diferencia entre el bucle simple de retroalimentación (como la imagen especular del televisor que se refleja a sí mismo en la televisión) y el «extraño bucle» que constituye un Yo: en el segundo caso,

> los actos de percepción, abstracción y categorización, todos los cuales comportan saltos de nivel, son componentes fundamentales e indispensables. Es justamente ese salto ascendente que va de *estímulos en bruto* a *símbolos* lo que impregna de «extrañeza» el bucle… Lo que hace que un bucle extraño aparezca en un cerebro y no en un sistema de realimentación de video es, pues, cierta capacidad –la capacidad de pensar– la cual es, en efecto, una palabra que significa la posesión de un repertorio de símbolos activables lo suficientemente amplio [38] .

Deberíamos añadir aquí una característica clave señalada por Hofstadter en otro lugar: a diferencia de la infinita reiteración de un simple bucle de retroalimentación (una imagen dentro de una imagen dentro de una imagen…), el «extraño bucle» precisamente *no es* infinito, la serie infinita se ve truncada por un tope, un símbolo «reflexivo», el sobrante de la serie. Además, como Hofstadter se apresura a señalar, esta misma capacidad se fundamenta en su anverso: la «incapacidad para mirar más abajo del nivel de nuestros símbolos. Es nuestra incapacidad de ver, sentir o percibir de algún modo la incesante y frenética actividad de las microentidades de las que están hechos nuestros cerebros, el burbujeo que subyace bajo nuestros pensamientos» [39] . Por consiguiente, «la combinación de esos dos ingredientes –una incapacidad y una capacidad– da lugar al extraño bucle de la propia identidad, una trampa en la que todos los seres humanos, queramos o no, caemos» [40] . Aquí Hofstadter despliega de nuevo esta oscilación eterna: por lo general desecha la causalidad hacia abajo como una distorsión indispensable, como en los siguientes pasajes:

> El «yo» (el tuyo, el mío, el de cualquiera) es una ilusión tremendamente eficaz y con una increíble capacidad de supervivencia. Nuestros «yoes» son ilusiones autoalimentadas que

> constituyen un subproducto inevitable de los bucles extraños, los cuales, a su vez, son un subproducto inevitable de esos cerebros poseedores de símbolos que guían a sus respectivos cuerpos a través del peligroso escenario de la vida… el «yo» es un concepto indispensable para nosotros, aunque sea una ilusión; es como pensar que el Sol gira en torno a la Tierra puesto que sale, atraviesa el cielo y se pone por el otro lado… dejar de creer por completo en el «yo» es indispensable para la supervivencia. Nos guste o no, los seres humanos estamos fuertemente atados a este mito [41] .

Hay por lo tanto una fractura insuperable entre mi autoexperiencia espontánea, que me dice que «Yo» soy el agente de mis actos, y el conocimiento científico que me dice que no hay un «Yo», solo una compleja red de procesos neuronales. En este sentido, el «Yo» es literalmente un fetiche, pues nos vemos atascados en una situación de denegación fetichista: «Lo sé muy bien [que lo que la ciencia me dice es verdad], pero sin embargo…»; al mismo tiempo, no obstante, Hofstadter reitera a menudo que «los significados de alto nivel, emergentes y autorreferenciales en un sistema matemático formal pueden tener una potencia causal tan real como el de las reglas de inferencia rígidas, heladas y de bajo nivel, del sistema» [42] . ¿«Ilusión indispensable» o «igualmente real»?

Encontramos el mismo problema con la pregunta «¿Cómo se relacionan la libre elección y el determinismo genético?». Si dejo de fumar por una intervención genética, y no a través de un arduo esfuerzo, ¿me priva esto de mi libre albedrío? La mistificación espontánea aquí es: si mi actitud (por ejemplo, el deseo de fumar) es solo un hecho contingente, la percibo como mi propia elección, y me percibo a mí como responsable de ella; si por el contrario el hecho de que deje de fumar es el resultado de la intervención del biogenetista, es como si me viera privado de mi libertad, bajo el control de otros. Pero, si mi decisión de dejar de fumar está condicionada por la intrusión del genetista en mis genes, entonces el que yo fumara antes también estaba determinado por la constelación previa de mis genes. Si, por el contrario, el que fumara antes era mi elección, entonces incluso después de la intrusión del genetista todavía soy libre para dejar de fumar, incluso si esto ahora supone más esfuerzo. Si los genes me determinan, entonces me determinan *siempre*, tanto si su formación es el resultado del ciego azar natural o el resultado de la intervención de otra persona que cambió mi genoma. ¿Por qué, entonces, parece que la intrusión del genetista me priva de mi libertad? Solo hay una respuesta coherente: si mi genoma depende

del ciego azar, entonces puedo *fingir* que soy libre, salvar las apariencias. Mi reacción espontánea es creer secretamente en la verdad del determinismo; lo que quiero salvar no es la libertad, sino la *apariencia* de libertad.

Debería rechazarse entonces la ontología «positiva» que presupone un grado cero de realidad en el que las cosas «ocurren realmente», y desecha los niveles superiores como meras abreviaciones, como una autopercepción ilusoria, etc. No hay tal grado cero: si vamos «abajo hasta el final», llegamos al Vacío. En 1959, Richard Feynman predijo la nanotecnología en un discurso titulado «Hay mucho espacio ahí abajo» –desde el punto de vista de la incompletitud de la realidad, podemos incluso dar un paso más y afirmar que, en lo más bajo, hay todo el espacio que queramos, puesto que ahí no hay nada más, solo vacío.

Y es solo dentro de tal incompletitud cuando el concepto (y realidad efectiva) del Yo se hace pensable. En otras palabras, ¿qué es el Yo? Cuando vemos una mesa, aceptamos que no hay nada detrás de sus componentes, ninguna X secreta que represente el núcleo de su identidad más allá e independientemente de todas sus propiedades, mientras que, al tratar con un Yo, espontáneamente asumimos que el Yo no es simplemente una combinación de sus propiedades y de cosas que ocurren a y en él; debe haber alguna X debajo de toda esta riqueza que da al Yo su carácter único. El problema es que, después de que abstraemos todas las cualidades determinadas del Yo, lo que queda es simple y llanamente *nada,* un vacío. Así que deberíamos aceptar que, como una mesa, nuestro Yo no consiste en nada más que la red de sus propiedades, de sus contenidos, o por expresarlo de un modo más posmoderno, de relatos que se narra acerca de sí mismo; como dijo Nietzsche, no hay ningún hacedor misterioso bajo la multitud de acciones. Hay, sin embargo, una opción que esta explicación deja al margen: ¿y si nuestro Yo es *este mismo vacío,* y si su núcleo no es algún contenido positivo, sino la «negatividad autorrelacionada» (Hegel), la capacidad misma de negar todo contenido determinado?

El dilema aquí está entre el estatuto «hacia arriba» o «hacia abajo» de la libertad, es decir, por un lado están los intentos de explicar la libertad como una propiedad superior que «emerge» a partir de la compleja interacción de elementos inferiores que son parte de una red determinista; el problema consiste entonces en determinar cuál será el estatuto de la libertad si el mismo proceso que en su nivel superior (el nivel de lo que Dennett llama

«diseño») implica la libertad, puede describirse también, en el nivel más bajo de sus elementos constituyentes, en términos deterministas. Por el otro lado, se producen intentos de fundamentar la libertad en el hecho de que la interacción determinista no es el nivel ontológico más bajo: según la física cuántica, tiene lugar en el nivel de la realidad constituida, debajo de la cual hay oscilaciones cuánticas que no obedecen a leyes deterministas; el problema aquí es que la libertad no implica de ningún modo la contingencia pura, pues si un acontecimiento está infradeterminado, si es genuinamente accidental, esto no significa de ningún modo que sea libre, puesto que la libertad no es la falta de determinación causal, sino una forma *sui generis* de determinación.

Además, Hofstadter distingue al Yo de un bucle de retroalimentación libre de contenidos (el bucle «vainilla»): si uno apunta una cámara de televisión al centro de una pantalla blanca al que la cámara está conectada, todo lo que veremos en la pantalla es una imagen blanca fija, la serie infinita de imágenes autorreflejadas, indistinguibles entre sí. Por otro lado, si la cámara se gira o disminuye el *zoom* lo suficiente como para captar algo externo a la pantalla en blanco, este trozo no-blanco queda absorbido por el bucle del video y es reproducido en ciclos, poblando la pantalla de muchos fragmentos de color que forman un complejo patrón. De manera similar, «un bucle extraño "vacío" no da lugar a un "yo" único e inconfundible; se trata tan solo de una cáscara genérica que necesita tener contacto con algo más en el mundo para empezar a formar una identidad distintiva, un "yo" particular» [43] . ¿No apuntaba a esto Lacan, con su fórmula $-*a* ? Lo que Hofstadter llama un «extraño bucle de yoidad» es el vacío de negatividad autorrelacionada, la forma vacía de autorreflexividad privada de todo contenido; para llenar esta forma con un contenido («identidad personal»), para pasar del sujeto puro/vacío a una «persona», se necesita un mínimo de input externo contingente, lo que Lacan llama *le peu de réel* (o lo que Fichte llamaba *Anstoss*). Desde un estricto punto de vista lacaniano, sin embargo, este esquema de la relación entre $ y *a*, entre la forma vacía de un sujeto (o, más bien, el sujeto *como* una forma vacía de autorrelación) y el contenido «patológico» que la llena, ¿no está demasiado cerca del sentido común? Lo que obvia es el giro dialéctico que le es propio: *le peu de réel* del contenido mínimo no es meramente la mancha que estropea la pureza del «extraño bucle desnudo de mismidad», sino su condición formal de posibilidad; es la motivación mínima, la «causa» que pone en movimiento

la autorreflexión del Yo puro. Y viceversa, el «extraño bucle desnudo de mismidad», la forma pura de negatividad autorrelacionada, siempre acompaña a cada contenido positivo que forma una «personalidad», como una amenaza permanente de negatividad radical, es decir, una amenaza de borrado de todo contenido. En hegeliano, la forma pura-vacía de negatividad autorrelacionada y la «mancha» mínima de un contenido contingente sin forma que afecta al Yo desde fuera son dos lados de la misma moneda, son idénticos en el sentido de un «juicio infinito». Ahí reside la diferencia respecto a la televisión que se refleja interminablemente a sí misma: en el caso del Yo, el bucle «desnudo» es formalmente –no solo empíricamente– imposible; si uno borra la mancha, el Yo implosiona, colapsa sobre sí mismo.

La naturaleza problemática de identificar el Yo con el automodelo del individuo (la compleja red de recuerdos, actitudes, opiniones, ideales, temores, etc., que forman una personalidad particular) queda más clara cuando Hofstadter se aproxima a la interpenetración de los Yoes: «Cuanto más íntimamente nos conozca una persona, mayor grado de detalle tendra el "retrato" que posea de nosotros en su cabeza. Obviamente, el retrato que nos representa con la máxima resolución posible es nuestro propio autorretrato, el mosaico que albergamos de nosotros mismos, nuestro autosímbolo, elaborado a lo largo de toda una vida y exquisitamente detallado» [44] . De esta noción del Yo como automodelo, Hofstadter extrae la conclusión lógica de que cuando conozco a otra persona de manera suficientemente íntima, parte de su Yo está efectivamente en mí; una vez que el Yo se define como el tejido de características psíquicas, ya no hay ninguna diferencia cualitativa fuerte entre mi característica y la misma característica tal como reverbera en las mentes de quienes me son próximos, solo ocurre que, por razones obvias (la ausencia de todo el «ruido de fondo» de innumerables otras características), yo estoy presente en otros de un modo mucho más reducido. Hofstadter continúa extrayendo más conclusiones; en primer lugar, los Yoes no son iguales, hay una infinita variedad de Yoes, incluso personas con «grandes almas» (el significado de Mahatma, el sobrenombre de Gandhi) que pueden integrar los elementos de numerosos otros Yoes. En segundo lugar, se puede rehabilitar el viejo tema de la inmortalidad del alma: una vez que un Yo se define de este modo, la muerte biológica de un individuo no implica automáticamente la muerte de su Yo, puesto que partes de su Yo literalmente sobreviven en el recuerdo de

todos aquellos que le recuerdan y continúan interactuando mentalmente con él.

Esta idea aparentemente neutral y benevolente de que hay almas grandes y pequeñas no carece de consecuencias políticas potencialmente peligrosas: si no hay una igualdad subyacente entre los Yoes, ¿por qué deberíamos todos ser políticamente iguales? Hofstadter es consciente del carácter problemático de las «distinciones entre los valores de las almas»: «cualquier sugerencia en esa dirección se arriesga a convertirse en incendiaria, porque en nuestra cultura hay un dogma que afirma, más o menos, que todas las vidas humanas valen exactamente lo mismo» [45] . El contraargumento de Hofstadter es una comparación, de sentido común, de la diferencia entre las almas humanas con la diferencia entre almas animales y humanas: «La mayoría de las personas que conozco situarían (ya fuera explícitamente, con sus palabras, o implícitamente, a través de sus actos) el alma de un gato por encima del alma de una vaca, el alma de una vaca por encima de la de una rata, la de una rata por encima de la de un caracol, la de un caracol por encima de la de una pulga, y así sucesivamente. Y yo me pregunto: si esas distinciones entre especies en cuanto al tamaño de sus almas son un lugar común y no nos producen inquietud alguna, ¿por qué no considerar algún tipo de espectro explícito (y no solamente tácito) en cuanto al tamaño del alma en el seno de una única especie, y en particular, de la nuestra?» [46] . ¿Es entonces la igualdad política solo una ilusión, una presuposición puramente ético-política sin ningún fundamento en la realidad? La solución es centrarse en el «Yo» como sujeto puro, el punto evanescente de negatividad autorrelacionada; en este nivel (y solo en este nivel), somos todos efectivamente iguales. Uno debería sin embargo apoyar nuestra intuición de sentido común, que nos dice que algo falta en la explicación de Hofstadter: no algún misterioso ingrediente para-natural, sino simplemente la singularidad autorrelacionada del «mí» en la que un Yo se *hace efectivamente real*. No hay sustancia en este Uno: no hay ninguna característica mínima de mi contenido psíquico ni base biológica (cerebro) que valgan aquí de ejemplo –es meramente la forma abstracta de autorrelación, pero una forma que es como tal esencial para la realidad efectiva del Yo–. Es esta Uno-idad la que nos hace iguales en el sentido moral y político: no importa cuán puro o rico sea nuestro contenido, todos somos Unos, puntos de singularidad irreductible.

Sara Baartman era una joven de la tribu khoi khoi que, en 1810, fue llevada de Ciudad del Cabo a Londres y después exhibida como un fenómeno de feria a lo largo de Gran Bretaña, donde la imagen de la «Venus hotentote» (centrada en sus amplias partes traseras) fascinó al público. Tras una lucha en los tribunales, costeada por los abolicionistas para liberarla de sus captores, fue llevada a Francia en 1814, donde se convirtió en objeto de investigación «científica»: Cuvier en persona (quien, después de ver su cabeza, afirmó que nunca había visto un ser humano cuya fisionomía se acercara más a la de un simio) midió y examinó su cuerpo en detalle, y se vio especialmente fascinado por sus extendidos *labia minora*. Sara murió un año después, pero su cuerpo permaneció como fuente de fascinación «científica» durante décadas tras su muerte: sus órganos sexuales y su cerebro se expusieron en el *Musée de l'Homme* en París hasta 1985. Recientemente se produjeron dos películas sobresalientes sobre Sara Baartman: un documental, *The Life and Times of Sara Baartman*, por Zola Maseko (Sudáfrica, 2001); y una película de ficción, *Black Venus*, de Abdellatif Kechiche (Francia, 2010), con Yahima Torres interpretando a Sara. Torres interpretó con perturbadora y arrebatadora fuerza un rasgo subrayado por muchos testigos: aunque Sara se sentía herida y traicionada al ser examinada, mantuvo una silenciosa dignidad cuando los «científicos» tocaban su trasero y medían sus labios. El contraste es absoluto entre su pose y la vulgaridad de sus «investigadores»: si la palabra «civilización» tiene algún sentido tras su historia de abusos, es Sara la que era realmente civilizada al enfrentarse a la barbarie de los científicos europeos –y la diferencia entre barbarie y civilización aquí no es solo cuantitativa, sino cualitativa, y como tal, absoluta.

El hecho mismo de la dignidad de Sara refuta uno de los libros más repugnantes del conservadurismo cultural europeo, *El resentimiento en la moral* de Max Scheler, un intento de cristianizar a Nietzsche [47] . Cuando Scheler debate la cuestión de la esclavitud, introduce la distinción entre mero ser humano y persona libre: para Aristóteles, los esclavos son desde luego humanos, pero no son personas, puesto que no poseen la dignidad interior y la libre autonomía de una auténtica persona. Y –añade Scheler, para dispersar toda ambigüedad– esto no significa solo o principalmente que un esclavo no sea tratado como una persona libre, sino que no *se trata a sí mismo como una persona*, que no se respeta realmente a sí mismo, no tiene ningún sentido de la dignidad de su persona, no se ve mortalmente

ofendido cuando se le hace algo que privaría a una persona libre de su dignidad. Lo que Scheler ignora aquí es que esta falta de dignidad de un esclavo no es un hecho simple, sino algo impuesto sobre él o ella mediante la educación y dura disciplina ejercida por los amos: si un esclavo muestra dignidad, es o brutalmente reprimido o ridiculizado, considerado como una ridícula imitación de la auténtica dignidad. Esta era la posición de Sara: su (evidente) dignidad simplemente era ignorada por sus observadores ordinarios y «científicos». Y esto nos lleva a la dimensión que no aparece en Hofstadter: la dignidad única de la persona no tiene nada que ver con la «grandeza» de su alma –en el sentido de Hofstadter– consistente en integrar elementos de muchos otros Yoes.

[1] Véase Lee Smolin, *The Trouble with Physics*, Nueva York, Houghton Mifflin, 2006 [ed. cast.: *Las dudas de la física en el siglo* XXI *. ¿Es la teoría de cuerdas un callejón sin salida?*, trad. Rosa M. Salleras, Barcelona, Crítica, 2007].

[2] Y por cierto, los economistas posclásicos hacen la misma afirmación sobre Marx: su crítica de Smith y Ricardo equivale a su ptolemización.

[3] Véanse los capítulos V y VI de Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens*, Londres, Vintage, 2000 [ed. cast.: *La sensación de lo que ocurre*, trad. Francisco Páez de la Cadena, Barcelona, Debate, 2001].

[4] Incluso si algunas teorías en (3) y (4) son tratadas con simpatía por los neurocientíficos –véase, por ejemplo, la celebración de Spinoza por parte de Damasio– son reducidas también a meras precursoras de las neurociencias: el argumento de Damasio simplemente es: «¡Mira cuánto había adivinado ya Spinoza de todo lo que sabemos hoy sobre el Yo!».

[5] Douglas Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, Nueva York, Basic Books, 2007 [ed. cast.: *Yo soy un extraño bucle*, trad. Luis Enrique de Juan, Barcelona, Tusquets, 2008].

[6] *Ibid.*, p. 92 [ed. cast.: p. 125].

[7] *Ibid.*, p. 93 [ed. cast.: p. 126].

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*, p. 360.

[10] *Ibid.*, p. 363 [ed. cast.: p. 431].

[11] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Libro I, Parte 4, Sección 6, disponible *online* en anselm.edu [trad. cast. de Félix Duque].

[12] James Giles, «The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity», *Philosophy East and West* 43 (1993), disponible *online* en http://ccbs.ntu.edu.tw .

[13] D. Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, cit., p. 292 [ed. cast.: p. 350].

[14] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. Norman Kemp Smith, Londres, Macmillan, 1929, p. 331 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara 1998, p. 330 y ss., B 404-405].

[15] El paso de Kant al idealismo poskantiano es crucial en este punto, en la medida en que no implica un retorno al acceso precrítico a la realidad absoluta del Yo, sino un desplazamiento radical de perspectiva, de modo que el problema mismo se muestra como solución; ¿y si la negatividad que atañe al Yo, su incapacidad constitutiva para situarse «objetivamente», no es solo epistemológica sino

también ontológica, y como tal es *su característica positiva* ? ¿Y si el Yo *es* el vacío de la negatividad?

[16] D. Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, cit., p. 293.

[17] Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge (MA), MIT Press, 2004, p. 331.

[18] *Ibid.*, p. 551.

[19] *Ibid.*, p. 552.

[20] *Ibid.*, p. 557.

[21] *Ibid.*, pp. 398-403.

[22] *Ibid.*, p. 401.

[23] *Ibid.*, p. 405.

[24] David Chalmers, *The Conscious Mind*, Nueva York, Oxford University Press, 1997, p. 101 [ed. cast.: *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*, trad. José Ángel Álvarez, Barcelona, Gedisa, 1999].

[25] Cuando, en un videojuego «realista», nos acercamos demasiado a un personaje, repentinamente vemos que no tiene rostro auténtico, sino solo contornos y aristas abstractas, como un dibujo borroso; nuestro sentido común nos dice que esto es así porque no estamos frente a una persona humana real, sino solo ante una copia virtual artificial. Sin embargo, ¿no vale el mismo argumento para las personas humanas reales? Cuando nos acercamos demasiado, ¿no descubrimos también que, bajo la superficie, solo hay órganos, sangre, huesos, que nuestro pensamiento solo «es» la carne del cerebro, y que, si nos acercamos aún más, solo átomos sin consciencia y espacio vacío?

[26] D. Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, cit., p. 98 [ed. cast.: p. 131].

[27] Lo que hace tan apasionante a la nanotecnología es la posibilidad de construir objetos y procesos en una dimensión tan reducida, que toda correlación con nuestra vida cotidiana se pierde, de modo que de hecho es como si estuviéramos tratando con una realidad alternativa: no hay escala compartida entre la nanorrealidad y nuestra realidad ordinaria, y sin embargo podemos influir en nuestra realidad a través de nanoprocesos.

[28] Por cierto, lo raro de la circunstancia descrita en el (in)fame experimento mental de la «habitación china» de Searle es que también puede considerarse como una descripción de cómo funciona nuestra mente: si examinamos más de cerca el cerebro, nunca encontraremos el lugar exacto en el que el cerebro «comprende» el input de símbolos, sino solo una red dispersa para la transmisión y manipulación «sinsentido» de signos…

[29] D. Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, cit., p. 242, p. 245 [ed. cast.: p. 299].

[30] Otro modo de definir los términos del famoso test de Turing sobre cómo calibrar si nuestro interlocutor en una conversación es un humano o una máquina habría sido centrarnos en la capacidad de la máquina para generar un auténtico lapsus (freudiano): no solo un desliz insignificante, sino *un fracaso con sentido*, un «error crítico» incontrolado que porta un mensaje.

[31] D. Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, cit., pp. 144-145 [ed. cast.: p. 185].

[32] Th. Metzinger, *Being No One*, cit., p. 552.

[33] D. Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, cit., p. 172 [ed. cast.: p. 217].

[34] *Ibid.*, p. 179 [ed. cast.: p. 226].

[35] *Ibid.*, p. 182 [ed. cast.: p. 228].

[36] *Ibid.*, p. 203 [ed. cast.: p. 252].

[37] *Ibid.*, p. 277 [ed. cast.: p. 335].

[38] *Ibid.*, p. 187, p. 203 [ed. cast.: p. 234].

[39] *Ibid.*, p. 204 [ed. cast.: p. 253].

[40] *Ibid.*, p. 205 [ed. cast.: pp, 254-255].

[41] *Ibid.*, pp. 291-292, p. 294 [ed. cast.: p. 250, 352].

[42] *Ibid.*, p. 206.

[43] D. Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, cit., p. 208 [ed. cast.: p. 258].

[44] *Ibid.*, p. 255 [ed. cast.: 311]. ¿Y qué ocurre con la hipótesis (freudiana) del inconsciente? ¿No implica precisamente que un sujeto *no es* aquel cuyo autorretrato tiene la máxima resolución? Un observador externo puede ver patrones inconscientes que determinan mi actividad mucho más claramente que yo, precisamente *porque* no es «yo».

[45] *Ibid.*, p. 343.

[46] *Ibid.*, p. 344 [ed. cast.: p. 410].

[47] Véase Max Scheler, *Ressentiment*, Nueva York, Schocken, 1972 [ed. orig. alemana: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, 1912].

XI. El no-Todo, o la ontología de la diferencia sexual

La diferencia sexual en el universo desencantado

En una primera aproximación, no hay nada sorprendente acerca del vínculo entre ontología y diferencia sexual. ¿No es este vínculo la característica definitoria de todas las cosmologías premodernas que explican el origen del universo en términos de un conflicto primordial entre un principio masculino y femenino (yin y yang, luz y oscuridad, cielo y tierra…)? En la era *hippie* de los años sesenta, recuerdo haber leído un libro de Alan Watts, el divulgador zen, en el que explicaba que en la simple actividad de hacer el amor, todo el cosmos resuena; los dos principios cósmicos opuestos, yin y yang, danzan juntos –un mensaje que sin duda alimentó la confianza de los adolescentes que querían tanto practicar sexo como realizarse espiritualmente.

Lo que llamamos el «desencantamiento» moderno del universo implica no solo la afirmación de la brecha entre la «realidad objetiva», sin sentido, fría y accesible solo para la ciencia matematizada, y el universo «subjetivo» de sentidos y valores que «proyectamos» en la realidad; por debajo de esta brecha está la des-sexuación de la realidad. En este contexto deberíamos medir el logro teórico de Lacan: reafirmar el estatuto ontológico de la diferencia sexual *dentro del campo de la ciencia moderna* –¿cómo puede hacerse esto sin regresar a una mitología precientífica?–. Es decir, para la filosofía trascendental moderna, la diferencia sexual se des-ontologiza, se reduce a la esfera óntica de la raza humana; si uno la ontologiza, es acusado de «antropomorfismo»: proyectar en el universo lo que meramente es una característica empírica (biológica y psíquica) de los seres humanos. Por esta razón ni el sujeto trascendental kantiano ni el *Dasein* heideggeriano están sexuados: en su analítica del *Dasein*, Heidegger ignora totalmente la sexualidad. (Es habitual que cuando los filósofos tratan con conceptos freudianos como «castración», los entiendan como metáforas ónticas del a priori ontológico de nuestra finitud, limitación, impotencia…)

De modo que, ¿cómo logra Lacan re-ontologizar la diferencia sexual sin regresar a una cosmología sexuada premoderna? Claramente para Lacan la

«sexualidad» no designa una esfera óntica particular de la realidad humana: representa cierto desplazamiento, una distorsión anamórfica cuyo estatuto es estrictamente formal. Toda «esfera» de realidad humana puede ser «sexuada», no porque la sexualidad sea tan «fuerte» que puede desbordar y contaminar el resto de esferas, sino por la razón opuesta, a saber, que *no* tiene una esfera propia, porque está primordialmente «fuera de quicio», está marcada por una brecha constitutiva o discordancia [1] . El primer filósofo en articular este callejón sin salida (aunque no fuera consciente de su vínculo con la diferencia sexual, desde luego) fue Kant, cuando, en su *Crítica de la razón pura*, describió el «escándalo ontológico» de las antinomias de la razón pura, la inconsistencia interna del marco teórico ontológico-trascendental que utilizamos para aproximarnos a la realidad: las antinomias «matemáticas» expresan el punto muerto que caracteriza a la posición femenina, y las antinomias «dinámicas» el punto muerto de la posición masculina [2] . El propio Kant, como hemos visto, fue incapaz de afrontar y asumir la radicalidad de su logro: en última instancia confiere a estas antinomias un estatuto meramente epistemológico. Las antinomias son indicaciones de la incapacidad de nuestra razón finita para aprehender la realidad nouménica: en el momento en que aplicamos nuestras categorías a lo que nunca podrá convertirse en objeto de nuestra experiencia, nos vemos atrapados en contradicciones y antinomias insolubles. Tal como afirmó Hegel con su ácida ironía, Kant, el gran destructor de la metafísica, repentinamente desarrolló una ternura hacia las Cosas en sí y decidió salvarlas de las antinomias. Aquí, sin embargo, Lacan está en el nivel de la ciencia moderna; lo que hace con Kant es, en cierto modo, elevar su newtonianismo al nivel de la física cuántica.

El paso de Einstein a Bohr repite la lógica del paso de Kant a Hegel: para Einstein, de un modo completamente kantiano, la «antinomia» de la velocidad y la posición demuestra que la física cuántica no alcanza la realidad nouménica de las Cosas en sí; para Hegel, «antinomia» es la señal de que hemos tocado lo Real nouménico. En el primer caso, la incompletitud ontológica es transportada a una forma epistemológica, y se percibe como un efecto del hecho de que otra agencia (secreta pero plenamente real) ha construido nuestra realidad como un universo simulado. Lo realmente difícil es aceptar la segunda opción, la incompletitud ontológica de la realidad misma. El sentido común

inmediatamente protestará: ¿pero cómo puede mantenerse esta incompletitud ontológica para la realidad misma? ¿No se *define* la realidad por su incompletitud ontológica? [3] . Si la realidad «existe realmente ahí fuera», *debe* ser *completada* «hasta el fondo»; de lo contrario, estamos tratando con una ficción que simplemente «cuelga en el aire», como las apariencias que no son apariencias de Algo sustancial. Aquí precisamente entra la física cuántica, ofreciendo un modelo de cómo pensar (o al menos imaginar) tal ontología «abierta». Alain Badiou expresó la misma idea con su concepto de multiplicidad pura como categoría ontológica final: la realidad es la multiplicidad de multiplicidades que no puede ser generada o constituida a partir de (o reducida a) algún tipo de Unos como sus constituyentes elementales («atómicos»). Las multiplicidades no son multiplicaciones del Uno, son multiplicidades irreductibles, y por eso su opuesto no es el Uno sino el cero, el vacío ontológico: no importa cuán lejos progresemos en nuestro análisis de las multiplicidades, nunca alcanzamos el grado cero de sus constituyentes simples; el único «fondo» de las multiplicidades es por lo tanto cero, el vacío [4] . Ahí reside la innovación ontológica de Badiou: la oposición primordial no es la del Uno y el Cero, sino la del Cero y las multiplicidades, y el Uno emerge después. Por expresarlo de manera incluso más radical, puesto que solo «existen realmente» los Unos, las multiplicidades y el Cero son lo mismo (y no *una y* la misma cosa): el Cero «es» multiplicidades sin los Unos que garanticen su consistencia ontológica. Esta apertura ontológica de la multiplicidad sin Unos también nos permite aproximarnos de un modo nuevo a la segunda antinomia de la razón pura de Kant: «Toda sustancia compuesta consta de partes simples; y no hay nada que no sea simple o compuesto de partes simples» [5] . Esta es la demostración de Kant:

> En efecto, si suponemos que las sustancias compuestas no constan de partes simples, no queda –si suprimimos mentalmente toda composición– ninguna parte compuesta ni (al no haber partes simples) ninguna parte simple. No queda, pues, nada, ni puede darse, consiguientemente, ninguna sustancia. Por tanto, o bien es imposible suprimir mentalmente toda composición, o bien debe quedar, tras la supresión de esta, algo que subsista sin composición, es decir, lo simple. En el primer caso, lo compuesto no constaría, por su parte, de sustancias (puesto que la composición es una relación meramente accidental en las sustancias, las cuales, en su calidad de seres permanentes, tienen que subsistir con independencia de ella). Como este caso se halla en contradicción con lo que hemos supuesto, nos queda solo el segundo, a saber, que los compuestos sustanciales del mundo consten de partes.

> La consecuencia inmediata que de ello se sigue es que las cosas del mundo son todas entidades simples; que la composición es un estado meramente exterior a las mismas, y que, si bien nunca podemos aislar o separar por completo de su estado de cohesión las sustancias elementales, la razón tiene que concebirlas como los sujetos primarios de toda composición y, por ello mismo, como entidades simples y anteriores a esta [6] .

¿Y si, no obstante, aceptamos la conclusión de que en última instancia «nada existe»? (Una conclusión que, por cierto, es idéntica a la del *Parménides* de Platón: «¿No podemos resumir entonces el argumento en una palabra y decir realmente: Si uno no es, entonces nada es?») Tal jugada, aunque rechazada por Kant como un obvio sinsentido, no es tan antikantiana como puede parecer: es aquí donde deberíamos aplicar otra vez la distinción kantiana entre juicio negativo e infinito.

La afirmación «la realidad material es todo lo que hay» puede negarse de dos maneras, en forma de «la realidad material *no es todo lo que hay* » y de «la realidad material *es no-Toda* ». La primera negación (de un predicado) lleva a la metafísica estándar: la realidad material no es todo, hay otra realidad espiritual, más alta. Como tal, esta negación es, según las fórmulas de la sexuación de Lacan, inherente a la afirmación positiva «la realidad material es todo lo que hay»: como su excepción constitutiva, fundamenta su universalidad. Si, pese a todo, afirmamos un no-predicado y decimos «la realidad material *es no-Toda* », esto meramente afirma el no-Todo de la realidad sin sugerir ninguna excepción; paradójicamente, deberíamos afirmar entonces que el axioma del auténtico materialismo no es «la realidad material es todo lo que hay», sino un axioma doble: (1) no hay nada que no sea realidad material, (2) la realidad material es no-Toda [7] .

Si queremos simular la realidad dentro de un medio artificial (virtual, digital), no tenemos que llegar hasta el último detalle: solo tenemos que reproducir aquellas características que hagan realista la imagen desde el punto de vista del espectador. Por ejemplo, si hay una casa en el paisaje, no tenemos que programar el interior de la casa, puesto que suponemos que el participante no querrá entrar en la casa; del mismo modo, la construcción de una persona virtual en este espacio puede limitarse a su exterior; no necesitamos preocuparnos por los órganos internos, los huesos, etc. Solo necesitamos crear un programa que rápidamente llene esta brecha si las acciones del participante lo necesitan (por ejemplo, si hunde un cuchillo en el cuerpo virtual de la persona). Es como desplazarse hacia abajo en un largo texto sobre la pantalla del ordenador: las páginas no preexisten a

nuestro visionado de ellas. La idea realmente interesante aquí es que la indeterminación cuántica que encontramos cuando investigamos los componentes más pequeños de nuestro universo puede leerse exactamente del mismo modo, como una característica de la resolución limitada de nuestro mundo simulado, como el signo de la incompletitud ontológica de (lo que experimentamos como) la realidad. Imaginemos a un dios creando el mundo para nosotros, para que moremos en él sus habitantes humanos. Su tarea

> se podría facilitar proporcionándole solo aquellas partes que sus habitantes necesitan conocer. Por ejemplo, la estructura microscópica del interior de la Tierra podría dejarse en blanco, al menos hasta que alguien decida excavar lo suficientemente profundo, en cuyo caso los detalles se añadirán rápidamente según sea necesario. Si las estrellas más distantes están borrosas, nadie se va a acercar lo suficiente como para notar que algo falta [8] .

La idea es que el dios que creó o «programó» nuestro universo era demasiado perezoso (o más bien, subestimaba nuestra inteligencia): pensó que los humanos no tendríamos éxito a la hora de sondear en la estructura de la naturaleza más allá del nivel de los átomos, de modo que programó la Matriz de nuestro universo solo hasta el nivel de su estructura atómica; más allá de eso, simplemente dejó las cosas borrosas [9] . Esta interpretación teológico-digital, sin embargo, no es el único modo de interpretar la paradoja en cuestión. Puede interpretarse como una señal de que ya vivimos en un universo simulado, pero también puede tomarse como una señal de la incompletitud ontológica de la realidad misma. ¿No nos ofrece también esta «borrosidad» ontológica de la realidad un nuevo enfoque para comprender el modernismo pictórico? ¿No son precisamente las «manchas» que emborronan la transparencia de una representación realista y se imponen *como* manchas, indicaciones de que los márgenes de la realidad constituida son borrosos, que estamos acercándonos al nivel preontológico de la borrosa protorrealidad? Ahí radica el cambio crucial que debe realizar un espectador: las manchas no son obstáculos que evitan nuestro acceso directo a la realidad representada; son, por el contrario, «más reales que la realidad», algo que socava su consistencia ontológica desde dentro; o por expresarlo en términos filosóficos a la vieja usanza, su estatuto no es epistemológico, sino ontológico.

En esta línea podemos afrontar también el problema de cómo unir la descripción causal de un acontecimiento con su interpretación como un acto

libre humano: ¿dónde, en la red de necesidad causal, hay espacio para la libertad? ¿Es la causalidad «teleológica» de toda motivación (actué de tal modo porque tenía esta u otra meta) solo un epifenómeno, la traducción mental de un proceso que puede (también) describirse plenamente en el nivel puramente físico del determinismo natural, o tal causación «teleológica» posee realmente un poder propio, que llena una brecha en la causalidad física? La premisa subyacente aquí es que la causalidad de la necesidad natural llega «hasta el fondo»… pero ¿es este nivel de determinismo total realmente el grado cero de la estructura ontológica de la realidad? Lo que nos enseña la física cuántica es que, debajo de la sólida realidad material, hay un nivel cuántico en el que el determinismo se derrumba. De ahí la afirmación de que la indeterminación descubierta por la física cuántica abre un espacio dentro del cual la causalidad teleológica de «nivel superior» puede determinar los acontecimientos materiales de «nivel inferior», sin apoyarse en ningún concepto espiritualista del poder de nuestras mentes para suspender mágicamente la causalidad natural.

La única auténtica alternativa a esta borrosidad ontológica es la antes mencionada y no menos paradójica idea de que, llegados a cierto punto, el interminable progreso de división de la realidad en sus componentes fundamentales llega a su fin cuando la división ya no es una división en dos (o más) partes, sino una división en una parte (algo) y *nada*. Esto sería una prueba de que habríamos alcanzado el constituyente más elemental de la realidad: cuando algo solo puede seguir dividiéndose en un algo y una nada. ¿No se relacionan estas dos opciones, de nuevo, con las «fórmulas de la sexuación» de Lacan, de modo que la opción de la multiplicidad irreductible es «femenina», mientras que la división del último término en un algo y una nada es «masculina»? Además, ¿no es el caso que, si pudiéramos alcanzar el punto de la última división (y por lo tanto el punto final, el constituyente último de la realidad), entonces no habría «creación» como tal, nada nuevo surgiría, solo habría una (re)combinación de elementos existentes, mientras que la «borrosidad» femenina de la realidad deja el espacio abierto para la creación como tal? El problema subyacente aquí es el de cómo pasar de la multitud-que-es-Cero a la emergencia del Uno. ¿Se trata acaso de que el Uno es un múltiple que «representa a nada», de que los Unos solo existen en el nivel de la re-presentación?

Lo real de la diferencia sexual

En una primera aproximación, la sexualidad es por lo tanto una fuerza de desfiguración, algo que distorsiona nuestra visión «objetiva» de la realidad. Como tal, apunta a un escándalo ontológico irreductible, insuperable; la auténtica «eutanasia de la razón» que tanto escandalizaba a Kant: todo intento de pensar la realidad en su totalidad debe acabar en un callejón sin salida, en una inconsistencia. La paradoja –y el descubrimiento auténticamente hegeliano– consiste en aceptar que este «sesgo sexual» distorsionador de nuestra percepción, lejos de separarnos de la realidad en sí, proporciona un vínculo directo a ella: la «sexualidad» es el modo en que el punto muerto ontológico, la incompletitud de la realidad en sí, se inscribe en la subjetividad. No es una distorsión subjetiva de la realidad objetiva, sino una distorsión subjetiva que es directamente idéntica al no-Todo, a la inconsistencia/fuera-de-quicio, de la realidad misma. Esta es la razón de que la sexualidad en su forma más radical no sea humana, sino el punto de in-humanidad, el *«operador de lo inhumano»* [10] . La cosmología sexuada pagana es un intento fantasmático de suplementar y ocultar el escándalo ontológico inherente al punto muerto de la sexualidad humana.

Un viejo chiste esloveno: un chico tiene que escribir una redacción corta con el título «Madre no hay más que una», de la que se espera que ilustre, mediante una experiencia personal, el amor que le liga a su madre; esto es lo que escribe: «Un día volví a casa antes de lo esperado, porque el profesor estaba enfermo; busqué a mi madre y la encontré desnuda en la cama con otro hombre que no era mi padre. Mi madre, enfadada, me gritó: "¿Qué miras, idiota? ¿Por qué no corres a la nevera y nos traes dos cervezas frías?". Corrí a la cocina, abrí la nevera, miré dentro y grité hacia el dormitorio: "¡Madre, no hay más que una!"». ¿No es este un claro ejemplo de una interpretación en la que un único signo diacrítico lo cambia todo, como en la conocida parodia de las primeras palabras de *Moby Dick:* «¡Llámame, Ismael!». Podemos encontrar la misma operación en Heidegger (el modo en que interpreta «Nada es sin razón» *[nihil est sine ratione],* cambiando el acento a «[La] Nada *es* sin razón»), o en el desplazamiento superegoico del imperativo prohibitivo de la ley simbólica (de «¡No matarás!» a «¡No!»… «¡Matarás!»). Sin embargo, deberíamos arriesgarnos con una interpretación más detallada. El chiste narra el enfrentamiento, a lo Hamlet, de un hijo con el enigma del deseo excesivo de la madre; para

escapar del *impasse,* la madre, por así decir, se refugia en (el deseo de) un objeto parcial externo –la botella de cerveza– destinado a distraer la atención del hijo de la Cosa obscena que acaba de descubrir. El mensaje de su demanda es: «Verás, incluso si estoy en la cama con un hombre, mi deseo es de otra cosa que solo tú puedes traerme, no te estoy excluyendo al perderme completamente en el círculo de pasión con este hombre». Las dos botellas de cerveza (también) representan la díada significante elemental, como, en Lacan, las dos puertas de baño (de damas y de caballeros) que son observadas por dos niños a través de la ventana del tren, en el texto «La instancia sobre la letra en el inconsciente». Desde esta perspectiva, la respuesta del niño debe leerse como si diera a la madre una lección elemental: «Lo siento, madre, pero *no hay más que un significante,* solo para el hombre, no hay un significante binario (para la mujer), ¡este significante está *ur-verdrängt;* primordialmente reprimido!». En resumen: te han pillado desnuda, no estás cubierta por el significante. ¿Y qué ocurre si este es el mensaje fundamental del monoteísmo; no la reducción del Otro al Uno, sino, por el contrario, la aceptación del hecho de que el significante binario siempre es carente? Este desequilibrio entre el Uno y su contraparte «primordialmente reprimida» es la diferencia radical, en contraste con las grandes parejas cosmológicas (*yin* y *yang,* etc.), que solo pueden surgir dentro del horizonte del Uno indiferenciado (*tao,* etc.). Incluso los intentos de introducir una dualidad equilibrada en esferas triviales de consumo, como las bolsitas azules y rojas de edulcorante artificial que se encuentran en tantos cafés, desvelan otro esfuerzo desesperado por proporcionar una pareja significante simétrica para la diferencia sexual (bolsitas azules «masculinas» *versus* bolsitas rojas «femeninas»). La clave no está en que la diferencia sexual sea el significado último de todas estas parejas, sino más bien que su proliferación es un intento de compensar la *falta* de una pareja significante binaria fundamentadora, que representaría directamente la diferencia sexual.

Esta es la razón de que la problemática lacaniana de la diferencia sexual –de la inevitabilidad de la sexuación en los seres humanos (los «seres de lenguaje»)– debe distinguirse estrictamente de la problemática (de)construccionista de la «construcción social del género», la formación discursiva contingente de las identidades de género que surgen al ser performativamente realizadas. Aquí podría ser de alguna ayuda la analogía con el antagonismo de clase en aras de captar la distinción esencial: el

antagonismo de clase (la inevitabilidad de la «inscripción de clase» del individuo en una sociedad de clases, la imposibilidad de permanecer no marcados por este antagonismo central) tampoco puede reducirse a la noción de «construcción social de la identidad de clase», puesto que toda «construcción de identidad de clase» determinada ya es una formación «reactiva» o «de defensa», un intento de «lidiar con» (pacificar, llegar a un compromiso…) el trauma del antagonismo de clase. Toda «identidad de clase» simbólica ya despliega el antagonismo de clase, por medio de su traducción en un conjunto positivo de características simbólicas: el concepto organicista y conservador de sociedad como Cuerpo colectivo, con las diferentes clases como órganos corporales (la clase dominante como la benevolente y sabia «cabeza», los trabajadores como las «manos», etc.), es solo el caso más obvio. Para Lacan, pasa lo mismo con la sexuación: es imposible «estar fuera» de ella, el sujeto siempre está marcado por ella, siempre ya «ha tomado partido», siempre es ya «parcial» respecto a ella. La paradoja de la problemática de la «construcción social del género» es que, al presentarse a sí misma como una ruptura con los límites «metafísicos» y/o esencialistas, implícitamente lleva a cabo una vuelta al sujeto filosófico prefreudiano. La problemática de la «construcción social del género» presupone el sujeto como dado, presupone el espacio de la simbolización contingente, mientras que para Lacan la «sexuación» es el precio que debe pagarse por la constitución misma del sujeto, por su entrada en el espacio de la simbolización. Ahí radica la diferencia crucial entre psicoanálisis y filosofía en lo referente al estatuto de la diferencia sexual: para la filosofía, el sujeto no está inherentemente sexuado, la sexuación acaece en el nivel contingente y empírico, mientras que el psicoanálisis eleva la sexuación a una suerte de condición formal a priori de la emergencia misma del sujeto. Deberíamos defender entonces la afirmación de que lo que la filosofía no puede pensar es la diferencia sexual *en su dimensión filosófica (ontológica):* la diferencia sexual representa el antagonismo primordial, el no-Todo que subvierte la totalidad, y esto es lo que la filosofía, hasta Heidegger, debe ignorar:

> Los griegos tenían dos palabras para lo que llamamos vida: *bios* y *zoe*. Utilizaban *bios* en un sentido doble. Primero, en el sentido de la biología: la ciencia de la vida. Aquí pensamos en el crecimiento orgánico del cuerpo, la actividad glandular, la diferencia sexual, etcétera… Otro sentido de *bios* para los griegos es el desarrollo de una vida, la historia de una vida, más o menos en el sentido que la palabra «biografía» tiene hoy para nosotros. *Bios* significa aquí historia y existencia humanas, de modo que no puede haber *bios* de los animales. *Bios,* en

cuanto *bios* humana, tiene la peculiar distinción de ser capaz tanto de mantenerse por encima del animal, como de hundirse por debajo de él [11] .

Si hay una enseñanza del psicoanálisis, es que la diferencia sexual pertenece al dominio del *bios* como historia, no al dominio de la actividad glandular y demás.

Incluso la experiencia «mística» de «despersonalización» está marcada por la diferencia sexual. En esta experiencia me veo como parte de una imagen que no es «mía», no implica mi punto de vista; en resumen, me veo «objetivamente» (incluso si esta objetividad es, desde luego, fantasmática). Recordemos la fórmula de Lacan: «La imagen está en mi ojo, pero yo estoy en la imagen». Si en la común visión subjetivista-perspectivista toda imagen es mía, está «en mi ojo», aunque Yo no esté (y por definición no puedo estar) en la imagen, la experiencia mística invierte esta relación: yo estoy en la imagen que veo, pero la imagen no es mía, está «en mi ojo». Este es el modo en que debería ser interpretada la fórmula lacaniana de la versión masculina de la experiencia mística: identifica mi mirada con la mirada del gran Otro, pues en ella me veo directamente a través de los ojos del gran Otro. Esta confianza en el gran Otro falsea la versión masculina de la experiencia mística, a diferencia de la versión femenina, en la que el sujeto identifica la mirada femenina con el *pequeño* otro.

Cuando Lacan afirma que la diferencia sexual es «real», está lejos de elevar una forma históricamente contingente de sexuación a norma transhistórica («si no ocupas tu lugar predestinado en el orden heterosexual, como hombre o mujer, serás excluido, exiliado en un abismo psicótico fuera del dominio simbólico»): la afirmación de que la diferencia sexual es «real» equivale a la afirmación de que es «imposible»; imposible de simbolizar, de formular como una norma simbólica. En otras palabras, no es que los homosexuales, los fetichistas y otros pervertidos seamos la prueba del fracaso de la diferencia sexual a la hora de imponer su norma; no se trata de que la diferencia sexual sea el punto final de referencia que detiene y da un anclaje a la deriva contingente de la sexualidad; por el contrario, es en virtud de la brecha que persiste eternamente entre lo real de la diferencia sexual y las formas determinadas de normas simbólicas heterosexuales por lo que tenemos la multitud de formas «perversas» de sexualidad. En eso consiste el problema de la acusación de que la diferencia sexual implica una «lógica binaria»: en la medida en que la diferencia sexual es real/imposible, precisamente *no* es «binaria», sino una vez más, es aquello en virtud de lo

cual *siempre fracasa* toda interpretación «binaria» (toda traducción de la diferencia sexual en dualismos simbólicos: razón contra emoción, activo contra pasivo, etcétera) [12] .

En resumen, lo que marca la diferencia entre los dos sexos no es una referencia directa a la serie de oposiciones simbólicas, sino un modo diferente de lidiar con la inconsistencia necesaria implicada en el acto de asumir una misma característica simbólica (en última instancia la de la «castración»). No se trata de que el hombre represente al *logos* frente al énfasis femenino en las emociones; se trata más bien de que para el hombre, el *logos* como principio consistente, coherente y universal de toda la realidad se basa en la excepción constitutiva de alguna X inefable y mística («hay cosas de las que uno no debería hablar»), mientras que en el caso de la mujer no hay excepción, «se puede hablar de cualquier cosa», y por esa misma razón el universo del *logos* se hace inconsistente, incoherente, disperso, «no-Todo». O con respecto a la adopción de un título simbólico, un hombre que tiende a identificarse con su título de manera absoluta, que lo arriesga todo por él (que muere por su Causa), se basa igualmente en el mito de que él no es solo su título, la «máscara social» que porta, y que hay algo debajo de él, una «persona real»; en el caso de una mujer, por el contrario, no hay ningún compromiso firme, incondicional, todo es en última instancia una máscara y, por esa misma razón, no hay nada «detrás de la máscara». O de nuevo, con respecto al amor: un hombre enamorado está listo para darlo todo por la persona amada, que es elevada a Objeto absoluto, incondicional, pero, por esa misma razón, se ve obligado a sacrificarla por su Causa pública o profesional; mientras que una mujer está inmersa completamente, sin límites o reservas, en el amor, no hay dimensión de su ser que no esté permeada de amor –pero, por esa misma razón, el «amor no es todo» para ella, está siempre acompañado de una sorprendente indiferencia fundamental.

Si el contraste activo-pasivo no puede servir para diferenciar los dos sexos, ¿es más apropiado el contraste entre interactividad (en el sentido de astucia de la Razón, del sujeto que transporta su actividad a otro) e interpasividad? La interactividad es «femenina», según el tópico acerca de las mujeres que saben mantenerse en la sombra y, con sus conspiraciones astutas, manipular a los hombres para que hagan su trabajo sucio (destruir a sus enemigos, por ejemplo). *Curtain: Poirot's Last Case [Telón]*, de Agatha Christie (publicado en 1975, aunque escrito mucho antes), concluye con un

giro autorrelacionado: el asesinato final es cometido por el propio Poirot. El auténtico criminal de la novela, Norton, es responsable de varias muertes, pero sin mancharse las manos de sangre: ha perfeccionado la técnica (a semejanza del Yago de Shakespeare) de manipular a alguien psicológicamente para que cometa un asesinato. A mitad de la novela, el propio Hastings –el compañero watsoniano de Poirot– planea un envenenamiento que solo se consigue evitar por la intervención en el último momento de Poirot. Puesto que Poirot, él mismo cercano a la muerte, no puede llevar a Norton ante el juez, le dispara a sangre fría, matándolo; Poirot, finalmente, se deja morir, negándose a tomar las píldoras que habrían salvado su vida. No sorprende que el autor de esta historia sea una mujer: Norton es el Mal interactivo en su forma más pura. La interpasividad, por el contrario, es más una estrategia masculina: puesto que de los hombres no se espera que desplieguen sus emociones en público, dejan que las mujeres lo hagan por ellos (las plañideras contratadas para llorar en los funerales siempre son mujeres), mientras conservan su autocontrol.

La metafísica tradicional de la subjetividad opone hombre y mujer: por un lado el sujeto «puro» (el hombre es racional, libre de sensualidad y pasiones corporales) y, por el otro, el sujeto «impuro» (la mujer es incapaz de cortar sus ataduras a la sensualidad, su mente está a merced de oscuras pasiones irracionales, es un receptor pasivo de impresiones sensuales, etc.). Por parafrasear a Hegel, la mujer es una sustancia que no ha podido purificarse ni convertirse totalmente en sujeto (o es un sujeto que no ha podido cortar sus lazos con su sustancia). Por ejemplo, en el dominio de la ética, solo un hombre sería capaz de abstraerse de sus lazos familiares y razonar según principios racionales, es decir, actuar de un modo auténticamente ético; mientras que con las mujeres la universalidad estaría siempre coloreada por sus intereses particulares: si una mujer adquiere poder político universal, lo utiliza para promover los intereses de sus familiares particulares –una sabiduría interminablemente versionada por antifeministas como Otto Weininger (y de la que se pueden hallar indicios incluso en las famosas afirmaciones de Hegel respecto a *Antígona*, de la feminidad como la «ironía eterna» de la historia).

Lacan introduce una complicación crucial en este esquema tradicional: para él un sujeto (como $, barrado) *es* el fracaso de su propia realización efectiva –un sujeto emprende la tarea de expresarse o hacerse-real; fracasa,

y el sujeto *es* este fracaso–. Lo que Lacan llama el *objet petit a* da cuerpo a este fracaso, es el resto sustancial del proceso de subjetivación de la sustancia, el resto de la *Aufhebung* de esta última en un orden subjetivo; por esta razón para Lacan el sujeto está vinculado constitutivamente al resto, es estrictamente correlativo a él, tal como reza la fórmula lacaniana de la fantasía: $-*a*. En la medida en que la mujer es un sujeto «impuro», y en la medida en que el *objet petit a* es índice de esta impureza, podemos concluir por lo tanto que, en virtud de su misma «impureza», solo la mujer es un sujeto puro, el sujeto como tal, a diferencia de la subjetividad masculina, cuya «pureza» es por definición falsa y se sostiene por una sustancialización oculta. En términos cartesianos, solo la mujer es un *cogito*, mientras que un hombre es siempre una *res cogitans.*

De modo que, ¿cómo se relaciona todo esto con nuestra experiencia «concreta» y «vivida» de la diferencia sexual? Comencemos por una melodramática escena arquetípica: una mujer que le escribe una carta donde le explica su dolorosa situación a su amante, y después, tras vacilar un instante, la rompe en pedazos y (a menudo) corre en busca del amado, ofreciéndose en carne y hueso, en vez de la carta. El contenido de la misiva está estrictamente codificado: por lo general, explica al amado por qué la mujer de la que se enamoró no es quien él cree que es, y por consiguiente, por qué (ya que le quiere) ella debe abandonarle para no decepcionarle. La ruptura de la carta funciona entonces como una retirada: la mujer no puede llegar hasta el final y decir la verdad; prefiere continuar con su engaño. Este gesto es fundamentalmente falso: la presencia de la mujer se ofrece como una pantalla destinada a reprimir la verdad traumática que iba a ser articulada en la carta; como la transferencia en psicoanálisis, en la que la paciente se ofrece al analista como último recurso para bloquear la emergencia de la verdad [13] . En otras palabras, el amor surge cuando el análisis se acerca demasiado a la traumática verdad inconsciente: llegados a este punto, el analizante se ofrece al analista como objeto de amor, en vez de la auténtica carta destinada al analista, que articularía la verdad traumática. En el amor transferencial, me ofrezco como objeto en lugar del conocimiento: «aquí me tienes (y así ya no seguirás investigándome)» [14] .

Esto, no obstante, es solo un modo de interpretar el enigma de la carta que se escribe pero no se envía. En su *Why Do Women Write More Letters*

Than They Post?, Darian Leader propone una serie de respuestas a esta pregunta [15] , que pueden sistematizarse agrupándolas en dos pares:

1. El auténtico destinatario de la carta de amor de una mujer es el Hombre, la ficción simbólica ausente, su lector ideal; el «tercero» en la escena, no el hombre de carne y hueso al que está realmente dirigida; por otro lado, su auténtico destinatario es la brecha abierta por una ausencia, pues la carta funciona como un objeto; es un juego con la ausencia (la ausencia del destinatario) el que proporciona *jouissance,* puesto que la *jouissance* está contenida en el acto mismo de escribir, y puesto que su auténtico destinatario es por tanto la propia escritora.
2. Respecto al modo en que se relaciona con su autor, la carta queda sin remitir porque no dice todo (el autor es incapaz de expresar algún trauma crucial que explicaría su auténtica posición subjetiva); o queda inacabada para siempre, puesto que siempre hay algo más que decir, ya que –como ocurre con la modernidad para Habermas– la mujer es en sí misma un «proyecto inacabado», y el no envío de la carta reconoce este hecho, a saber, que la mujer, como la verdad, no puede «ser toda dicha», que esto es, como dijo Lacan, «materialmente imposible».

¿No nos encontramos aquí con la división entre la economía fálica y el dominio no-fálico? El acto de no remitir una carta, en la medida en que supone un acto falso de «represión» (suprimir la verdad y ofrecerse como objeto de amor para mantener la mentira), está claramente correlacionado con la división entre el hombre que es su destinatario de carne y hueso, y un tercer Hombre, el portador del poder fálico, su destinatario último. De un modo similar, el hecho de no remitir una carta porque es un objeto que contiene su propia *jouissance* está correlacionado con el no-Todo de la *jouissance femenina,* con la *jouissance* que nunca puede ser «dicha» en su totalidad.

La sexuación directa de la brecha que caracteriza a la sexualidad femenina –es decir, el hecho de que en ella, y de manera mucho más acusada que en el hombre, la ausencia como tal (el retiro, el no-acto) es sexuada– también explica el gesto del retiro femenino en el momento mismo en el que «ella podría haberlo tenido todo» (por ejemplo, el compañero largamente esperado) en una serie de novelas, desde *La princesa de Clèves* de Madame de Lafayette, a *Las afinidades electivas* de Goethe (o, en el anverso o caso complementario, el no-retiro de la mujer, su

inexplicable perseverancia en el matrimonio infeliz, incluso cuando ha surgido la posibilidad de salir de él, como en *Retrato de una dama* de Henry James) [16] . Aunque la ideología está presente en este gesto de renuncia, el gesto en sí es no-ideológico. Una interpretación de este gesto que debe rechazarse es la interpretación psicoanalítica habitual, según la cual estamos tratando con la lógica histérica del objeto de amor (el amante) que es deseado solo en la medida en que está prohibido, solo en la medida en que hay un obstáculo, por ejemplo, en el marido –en el momento en que desaparece el obstáculo, la mujer pierde interés en el objeto de amor–. Además de esta economía histérica en la que se es capaz de gozar el objeto solo en la medida en que sigue estando prohibido o, en otras palabras, en la forma de fantasías acerca de lo que «podría ser», este retiro (o insistencia) puede interpretarse también de otras muchas formas: como la expresión del llamado «masoquismo femenino» (que puede leerse ulteriormente como una expresión de la naturaleza eterna femenina, o como la internalización de la presión patriarcal) que impide que una mujer «aproveche plenamente la ocasión»; como un gesto protofeminista de romper con la economía fálica que postula la felicidad en una relación con un hombre como la máxima meta de la mujer, etc. No obstante, todas estas interpretaciones parecen errar el tiro, que consiste en la naturaleza absolutamente fundamental del gesto de retiro o sustitución como constitutivo del sujeto mismo. Si, siguiendo a los idealistas alemanes, igualamos al sujeto con la libertad y la autonomía, ¿no es este gesto de retiro –no como un gesto sacrificial destinado a alguna versión del gran Otro, sino como un gesto que genera su propia satisfacción, encontrando *jouissance* en la fractura que separa al sujeto del objeto– la forma definitiva de autonomía? [17] .

La conclusión que debe extraerse de todo esto es que es erróneo contrastar hombre y mujer de un modo inmediato, como si el hombre directamente deseara un objeto, y el deseo de la mujer fuera un «deseo de desear»; el deseo por el deseo del Otro. Estamos tratando aquí con la diferencia sexual como Real, lo que significa que lo opuesto también es válido, aunque de un modo ligeramente desplazado. Es verdad; un hombre directamente desea una mujer que encaje en el marco de su fantasía, mientras que la mujer enajena su deseo mucho más completamente en un hombre; su deseo consiste en ser el objeto deseado por el hombre, encajar en el marco de la fantasía del varón, que es por lo que emprende la tarea de

mirarse a sí misma a través de los ojos del otro, y está impelida permanentemente por la pregunta «¿Qué ven los otros en ella/mí?». Sin embargo, una mujer es simultáneamente mucho menos dependiente de su compañero, puesto que su compañero último no es el otro ser humano, su objeto de deseo (el hombre), sino la brecha misma, esa distancia respecto a su compañero en la que se encuentra la *jouissance féminine*. *Vulgari eloquentia*, para engañar a una mujer, un hombre necesita una pareja (real o imaginada), mientras que una mujer puede engañar a un hombre incluso cuando está sola, puesto que su compañero último es la soledad misma en tanto que lugar de la *jouissance féminine* más allá del falo.

La diferencia sexual es pues real también en el sentido de que ninguna oposición simbólica puede expresarla directa y adecuadamente. La diferencia real no es una diferencia entre características simbólicas opuestas, sino una diferencia entre dos tipos de oposición: una mujer es esencial para la vida sexual de un hombre, pero por esa misma razón hay un ámbito fuera de su vida sexual que le importa más al varón; para una mujer, la sexualidad tiende a ser la característica que permea toda su vida, no hay nada que –potencialmente, al menos– no sea sexuado, pero por esa misma razón la sexualidad de una mujer implica mucho más que la presencia de un hombre. La clave, desde luego, es que esta inversión no es puramente simétrica, sino que está ligeramente desplazada –y es este desplazamiento el que apunta hacia lo Real de la diferencia sexual–. De nuevo, la estructura subyacente aquí es la de las fórmulas de sexuación de Lacan, la universalidad (una mujer que es esencial, todo…) con una excepción (la carrera, la vida pública) en el caso del hombre; la no-universalidad (el hombre no lo es todo en la vida sexual de una mujer) sin ninguna excepción (nada hay que no sea sexualizado) en el caso de la mujer. Esta paradoja de la posición femenina está bien plasmada en la ambigüedad con la que Emily Dickinson escribe su aclamado Poema 732:

> Se levantó al Servicio de Él; dejó
> los Juguetes de Su Vida
> para encargarse del honorable Trabajo
> de Mujer y de Esposa;
>
> Si echó algo de menos en Su nuevo Día,
> de la Amplitud, o el Asombro;
> o la primera Perspectiva; o el Oro,
> que, con el uso, pierde lustre,

tal quedó omitido; como el Mar
elabora Perlas y Algas,
pero tan solo para Él mismo es sabido
las Brazas que soportan [18] .

Este poema, desde luego, puede leerse como si aludiera al sacrificio del *agalma* –el *objet petit a*, los «juguetes» de la *jouissance* femenina– que acaece cuando la mujer se convierte en la Mujer, cuando asume el papel subordinado de la Esposa: por debajo, inaccesible para la mirada masculina, la parte de «ella» que no encaja en su papel de «Mujer» (razón por la que, en la última estrofa, ella se refiere a sí misma como «Él mismo») continúa llevando su existencia secreta «omitida». Sin embargo, puede leerse también de un modo opuesto, mucho más sorprendente: ¿y si el estatuto de este «tesoro secreto» sacrificado cuando la mujer se convierte en Esposa es puramente fantasmático? ¿Y si ella evoca este secreto para cautivar su mirada (la de su marido, la mirada masculina)? ¿No es posible leer también «pero tan solo para Él mismo» en el sentido de que el concepto de un tesoro femenino que es sacrificado cuando una mujer entra en una relación sexual con un hombre, es una apariencia destinada a cautivar la mirada de Él, y por lo tanto representa la pérdida de algo que nunca estuvo ahí, que nunca se poseyó? (La definición misma del *objet a* es: un objeto que surge en el gesto mismo de su pérdida.) En resumen, ¿no sigue este «tesoro perdido» la línea de la fantasía masculina acerca del secreto femenino que está más allá del límite del orden simbólico, más allá de su alcance? O, en hegeliano: el En-sí femenino, fuera del alcance de la mirada masculina, ya es «para el Otro», un Misterio inaccesible imaginado por la mirada masculina. Por eso Badiou está plenamente justificado al rechazar la versión estándar de la *jouissance féminine* de Lacan, que liga su infinitud al Indecible místico, como el resto de lo «cultural»: «Que el goce femenino vincula lo infinito a lo indecible, y que el éxtasis místico provee evidencias para esto mismo, es un tema que caracterizaría como cultural. A uno le da la sensación que, incluso en Lacan, no se le ha sometido todavía a una prueba radical por medio del ideal del matema» [19] .

Todo lo que cabría añadir aquí es que también hay una interpretación más literal de la *jouissance féminine* que rompe totalmente con el topos de lo Indecible; en esta interpretación opuesta, el «no-Todo» de lo femenino implica que no hay nada en la subjetividad femenina que no esté marcado por la función fálica-simbólica: si acaso, la mujer está *más profundamente*

inmersa «en el lenguaje» que el hombre, lo que explica que toda referencia a la «sustancia femenina» presimbólica sea confusa. Según una teoría recientemente en boga, el hombre (biológico) solo es un desvío (falsamente emancipado) en la autorreproducción femenina, que, en principio, es posible sin hombre. Elisabeth Badinter afirma que biológicamente todos somos esencialmente femeninos (el cromosoma X es el patrón de toda la humanidad, el cromosoma Y es una adición, no una mutación); por esa razón, el desarrollo morfológico masculino implica un trabajo de diferenciación que se les ahorra a los embriones femeninos [20] . Además, en relación con la vida social, los varones comienzan como ciudadanos de una madre patria femenina (el útero) antes de ser forzados a emigrar y vivir la vida como exiliados nostálgicos. Es decir, puesto que los hombres fueron originariamente creados como mujeres, deben diferenciarse de estas por medio de procesos culturales y sociales; y así, es el varón el «segundo sexo» culturalmente formado, no la mujer [21] . Esta teoría puede ser útil como una especie de mito político que explique la inseguridad contemporánea de la identidad masculina. Badinter está en lo cierto al señalar que la auténtica crisis social hoy en día es la crisis de la identidad masculina, de «lo que significa ser un hombre»: las mujeres tienen más o menos éxito en invadir el territorio de los hombres, asumiendo funciones masculinas en la vida social sin perder la identidad femenina, mientras que el proceso opuesto, la (re)conquista masculina del territorio «femenino» de la intimidad, es mucho más traumático. Mientras la figura de la mujer públicamente exitosa ya es parte de nuestro «imaginario social», los problemas con el «hombre dulce» son mucho más persistentes. Esta teoría, sin embargo, si bien parece afirmar de un modo «feminista» la primacía de lo femenino, reproduce premisas metafísicas respecto a la relación entre lo masculino y lo femenino; la propia Badinter asocia la posición masculina con valores como estar preparado para asumir el riesgo del exilio, abandonar el refugio seguro del Hogar, o la necesidad de crear la propia identidad a través del trabajo y la mediación cultural; ¿no es esta una teoría pseudohegeliana que, en virtud del hecho de que trabajo y mediación están del lado masculino, claramente privilegian al hombre? En pocas palabras, la idea de que la mujer es el fundamento y el hombre la mediación/desviación secundaria sin ninguna identidad correcta/natural, coloca las bases para el argumento antifeminista por excelencia, puesto que, como nunca se cansa

Hegel de repetir, el espíritu mismo es, desde el punto de vista de la naturaleza, «secundario», una desviación patológica de la «naturaleza herida de muerte», y el poder del espíritu reside en el hecho de que un fenómeno marginal/secundario, que es «en sí» un mero desvío dentro de un proceso natural más amplio, puede elevarse, a través del trabajo de la mediación, a un Fin-en-sí que «postula» su propia presuposición natural como parte de su propia totalidad «espiritual». En ese aspecto, las nociones aparentemente «subestimadoras» de la feminidad como una mera mascarada carente de toda identidad sustancial y forma interior, o de la mujer como «castrada», privada o degenerada –un hombre incompleto–, son potencialmente de una mucho mayor utilidad para el feminismo que la elevación ética de la feminidad; en resumen, Otto Weininger es mucho más útil que Carol Gilligan.

Las fórmulas de la sexuación: el Todo con una excepción

Lacan elaboró las inconsistencias que estructuran la diferencia sexual en sus «fórmulas de la sexuación», donde el lado masculino se define por la función universal y su excepción constitutiva, y el lado femenino por la paradoja del «no-Todo» *(pas-tout);* no hay excepción, y, por esta misma razón, el conjunto es no-Todo, no-totalizado. Recordemos el estatuto cambiante de lo Inefable en Wittgenstein: el paso del primer al último Wittgenstein es el paso del Todo (el orden del Todo universal fundamentado en su excepción constitutiva) al no-Todo (el orden sin excepción y por esa misma razón no-universal, no-Todo). Es decir, en el primer Wittgenstein del *Tractatus*, el mundo se concibe como una Totalidad de «hechos» autoclausurada, limitada, constreñida, que precisamente presupone una Excepción: el Inefable místico que funciona como su Límite. En el segundo Wittgenstein, por el contrario, la problemática de lo Inefable desaparece, pero por esa misma razón el universo ya no es concebido como una Totalidad regulada por las condiciones universales del lenguaje: todo lo que quedan son conexiones laterales entre dominios parciales. El concepto de lenguaje como un sistema definido por un conjunto de características universales es reemplazado por el concepto de lenguaje como una multitud de prácticas dispersas apenas interconectadas por «parecidos de familia» [22] .

Un cierto tipo de cliché étnico expresa perfectamente esta paradoja del no-Todo: los relatos del Origen en el que una nación se postula a sí misma como algo «más X que X», donde X representa a otra nación comúnmente considerada como el caso paradigmático de alguna propiedad. El mito de Islandia es que se pobló cuando aquellos que consideraban demasiado opresiva a Noruega, la tierra más libre del mundo, huyeron a Islandia; el mito acerca de los eslovenos tacaños afirma que Escocia (la proverbial tierra de los tacaños) se pobló cuando los eslovenos expulsaron a Escocia a quienes habían gastado demasiado dinero. La idea no es que los eslovenos sean más avariciosos o los islandeses los mayores amantes de la libertad; los escoceses siguen siendo los más tacaños, pero los eslovenos lo son más aún; el pueblo noruego sigue siendo el mayor amante de la libertad, pero los islandeses lo son aún más. Esta es la paradoja del «no-Todo»: si totalizamos todas las naciones, entonces los escoceses son los más tacaños, pero si los comparamos uno por uno, como «no-Todo», los eslovenos son más tacaños. Una variación sobre el mismo tema lo encontramos en la famosa afirmación de Rossini sobre la diferencia entre Beethoven y Mozart: cuando se le preguntó «¿Quién es el compositor más grande?», Rossini respondió «Beethoven»; cuando le preguntaron «¿Y qué opina de Mozart?», añadió, «Mozart no es el más grande, él es el único compositor…». Esta oposición entre Beethoven («el más grande» de todos, puesto que trabajó y se peleó para dar forma a sus composiciones en un esfuerzo titánico, superando la resistencia del material musical) y Mozart (que volaba libremente entre la materia musical y componía con gracia espontánea) apunta hacia la bien conocida oposición entre los dos conceptos de Dios: Dios como «el más grande», por encima de toda la Creación, el Amo del Mundo y demás, y ese Dios que no es el más grande sino simplemente la única realidad, que no se relaciona con la realidad finita en cuanto separada de ella, puesto que Él es «todo lo que hay», el principio inmanente de toda la realidad [23] .

El famoso primer párrafo del *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari contiene otro ejemplo inesperado de una universalidad fundamentada en una excepción: comienza con una larga lista de todo aquello que lo inconsciente hace («lo» inconsciente, y no el sustancializado «Ello»): «Funciona en todas partes, funcionando a veces suavemente, otras veces a trompicones. Respira, calienta, come. Caga y folla» [24] . Significativamente, en esta serie falta el habla: para Deleuze y Guattari no hay un «ça parle», lo

inconsciente no habla. La plétora de funciones está en su sitio para encubrir esta ausencia; como estaba bien claro para Freud, la multiplicidad (de falos, o de lobos, en los famosos sueños analizados por Freud) es la imagen misma de la castración. La multiplicidad señala que falta el Uno [25] .

La lógica de la universalidad y su excepción constitutiva debería desplegarse en tres momentos: (1) en primer lugar, está la excepción a la universalidad: toda universalidad contiene un elemento particular que, mientras pertenece formalmente a la dimensión universal, se despega, no encaja en su marco. (2) Entonces llega la comprensión de que *todo* ejemplo particular o elemento de una universalidad es una excepción: no hay ninguna particularidad «normal», toda particularidad destaca, es un exceso y/o carencia con respecto a su universalidad (como mostró Hegel, ninguna forma existente de Estado encaja con el concepto del Estado). (3) Entonces llega el giro auténticamente dialéctico: la excepción de la excepción; todavía se trata de una excepción, pero la que representa directamente al universal es la excepción como universalidad singular, un elemento cuya excepcionalidad es su vínculo directo con la universalidad. (Nótese aquí el paralelismo con los tres momentos de la forma-valor en Marx.)

El punto de partida para las fórmulas lacanianas de la sexuación es Aristóteles; ¿por qué? Aristóteles oscila entre dos conceptos de la relación entre forma y materia: o la forma se concibe como universal, como una posibilidad de los seres particulares, y la materia como el principio o agente de la individualización (aquello que hace de la mesa esta mesa particular es la materia particular en la que la forma universal de Mesa se hace efectivamente real), o la materia se concibe como materia neutral-universal, una posibilidad de seres diferentes, y la forma como el principio de individuación, como el agente que transforma la materia neutral en una entidad particular (la forma de una mesa hace de la madera –que podría convertirse en muchas otras cosas– una mesa). Para Hegel, desde luego, el primer concepto es la universalidad abstracta (la universalidad como una forma neutral compartida por muchas entidades particulares), mientras que el segundo concepto ya contiene el germen de la universalidad concreta: la forma (es decir, concepto universal) es en sí misma el principio o agente de su propia individualización, de su autoarticulación concreta. *Para resolver u ocultar este callejón sin salida, Aristóteles tiene que recurrir a la diferencia sexual:* ser (una entidad sustancial) es la unidad de forma e *hylé*, de masculino y femenino, de activo y pasivo.

Este punto es crucial: la afirmación de Lacan no es la que parece más obvia, a saber, que la pareja aristotélica de forma e *hylé* está «sexuada», que la ontología aristotélica sigue estando en el linaje de las antiguas cosmologías sexuadas. La clave es, por el contrario, que Aristóteles debe recurrir a una pareja sexuada para resolver un problema estrictamente conceptual; y que esta solución no funciona, puesto que la paradoja del género consiste en que perturba la división clara entre género y especie: no podemos decir que la humanidad es un *genus* (género) compuesto de dos especies, hombres y mujeres, puesto que una especie es una unidad que puede reproducirse a sí misma; no sorprende que nuestro uso cotidiano de estos términos le dé la vuelta a esta distinción jerárquica: hablamos de la *especie* humana compuesta de (dividida en) dos *géneros* [26] . Lo que indica esta confusión es que desde luego hay un «problema con el género», pero no en el sentido de Judith Butler: la clave no es solo que la identidad de cada sexo no esté claramente establecida ni social ni simbólica ni biológicamente; no es solo que la identidad sexual sea una norma simbólica impuesta sobre un cuerpo fluido y polimorfo que nunca encaja con el ideal; el «problema» es más bien que este ideal es inconsistente, enmascara una incompatibilidad constitutiva. La diferencia sexual no es simplemente una diferencia particular subordinada a la universalidad del género humano, sino que tiene un estatuto más fuerte, inscrito en la universalidad misma de la especie humana: una diferencia que es la característica constitutiva de la propia especie universal, y que, paradójicamente, por esta razón, precede (lógica/conceptualmente) a los dos términos entre los que diferencia: «quizá, la diferencia que mantiene separado uno [sexo] del otro no pertenece ni a uno ni al otro» [27] .

De modo que, ¿cómo se relacionan las fórmulas de sexuación con Aristóteles? Lacan propone una interpretación del «cuadrado lógico» aristotélico diferente del predominante: introduce un sutil cambio en cada una de las cuatro proposiciones. En primer lugar, en su interpretación (aquí Lacan sigue a Peirce), la verdad de la afirmación universal no implica existencia: «todas las x son Fx» es verdadero incluso si no existe ninguna x. En segundo lugar, Lacan no lee la afirmación particular (algunas x son Fx) del modo «mínimo» habitual («al menos algunas x –pero quizá todas las x– son Fx»), sino en el modo «máximo», es decir, que excluye la afirmación universal, como si estuviera en contradicción con él («algunas x son Fx

significa que todas las x *no son* Fx»). En tercer lugar, cambia la fórmula de la afirmación universal negativa por una doble negación: en vez de la habitual «todas las x son no Fx», escribe: «no hay x que no sea Fx». En cuarto lugar, cambia la formulación de la aseveración particular negativa, desplazando la negación de la función al cuantificador: no «algunas x no son Fx», sino «no-todas las x son Fx».

Lo que destaca inmediatamente es cómo se desplaza la contradicción. En el clásico cuadrado lógico aristotélico, la contradicción es vertical, entre el lado izquierdo («todas las x son Fx» y «algunas x son Fx») y el lado derecho («todas las x no son Fx» y «algunas x no son Fx»): las dos proposiciones universales son contrarias (todas las x son Fx o no Fx), mientras que las dos diagonales son contradictorias («algunas x son noFx» está en contradicción con «todas las x son Fx»; y «algunas x son Fx» está en contradicción con «todas las x son noFx»). Además, la relación entre cada proposición universal y particular es de implicación: «todas las x son Fx» implica que «algunas x son Fx», y «todas las x no son Fx» implica que «algunas x no son Fx»; y además la relación entre las dos proposiciones particulares es de compatibilidad («algunas x son Fx» y «algunas x no son Fx» pueden ser ambas verdaderas). El ejemplo típico: «todos los cisnes son blancos» y «todos los cisnes son no-blancos» es contraria; «todos los cisnes son blancos» y «algunos cisnes son no-blancos» es contradictoria, así como «todos los cisnes son no-blancos» y «algunos cisnes son blancos»; «algunos cisnes son blancos» es compatible con «algunos cisnes son no-blancos».

En el cuadrado tal como es reescrito por Lacan, las contradicciones solo se dan entre los niveles superior e inferior (directa y diagonalmente): «todas las x son Fx» está en contradicción con «hay al menos una x que es noFx» así como con «no-todas las x son Fx» y viceversa para «no hay x que no sea Fx»; la relación entre las dos parejas horizontales, la inferior y la superior, es por el contrario de equivalencia: «todas las x son Fx» es equivalente a «no hay x que sea noFx», y «hay al menos una x que es noFx» es equivalente a «no-todas las x son Fx». Esta cuestión es crucial: «no hay relación sexual» significa que no hay relación directa entre el lado izquierdo (masculino) y el derecho (femenino), ni siquiera de contrariedad o contradicción; los dos lados, colocados uno frente al otro, son equivalentes, lo que significa que simplemente coexisten en una no-relación de indiferencia. La contradicción solo acaece *dentro* de cada uno de los sexos, entre el universal y el particular de cada posición sexual («todas las x son

Fx» está en contradicción con «no-todas las x son Fx»). La diferencia sexual no es en última instancia la diferencia entre los sexos, sino la diferencia que atraviesa el corazón mismo de la identidad de cada sexo, estigmatizándolo con la marca de imposibilidad. Si la diferencia sexual no es la diferencia entre los dos sexos, sino una diferencia que atraviese desde dentro a cada sexo, ¿cómo se relacionan entonces los dos sexos entre ellos? La respuesta de Lacan es «indiferencia»: no hay relación, *il n'y a pas de rapport sexuel;* los dos sexos están desincronizados. Recordemos que, en la última página del *Seminario XI,* Lacan define el deseo del analista no como un deseo puro (una afirmación autocrítica, claramente; él mismo había afirmado eso en el *Seminario VII*), sino como un deseo de obtener la diferencia absoluta [28] . Para que la diferencia sea «absoluta», debe ser una diferencia redoblada, autorreflejada, una diferencia de diferencias, y esto es lo que ofrecen las fórmulas de la sexuación: la antinomia «dinámica» del Todo y su excepción, y la antinomia «matemática» del no-Todo sin excepción. En otras palabras, no hay ningún modo directo de formular la diferencia sexual: la diferencia sexual nombra lo Real de un antagonismo que solo puede ser circunscrito a través de dos contradicciones diferentes [29] .

Echemos un vistazo más de cerca a la primera antinomia: Lacan se refiere aquí al cuadrado lógico de Peirce, con sus proposiciones universales y particulares, positivas y negativas, lo que implica que la verdad de una proposición afirmativa no implica la existencia de un término al que se refiera, a diferencia de una proposición afirmativa particular («todos los unicornios tienen un cuerno» es verdadera incluso si no hay unicornios, pero no «algunos unicornios tienen un cuerno»; para que la segunda proposición sea verdadera, al menos debe existir un unicornio) [30] . ¿Cuáles son las consecuencias para el psicoanálisis de la idea puramente lógica de que la verdad de una afirmación universal no implica que exista un elemento particular que ejemplifique esta verdad? Es verdad que los unicornios solo tienen un cuerno, pero de todas formas no hay unicornios… y si recurrimos a un pequeño y salvaje análisis e insistimos en el valor fálico del cuerno único que crece en la frente, esto nos lleva a la autoridad fálica paterna, a lo que Lacan llama el Nombre-del-Padre. «Todos los padres son Fx» es verdad, pero esto significa que ningún padre existente es «realmente padre»; significa que –en hegeliano– no hay padre al nivel de su

concepto: todo padre que existe es una excepción al concepto universal del padre:

> El orden de función que introducimos con el nombre del padre, es algo que a la vez tiene su valor universal, pero que los pone a ustedes, al otro, la carga de controlar si hay o no un padre de esta índole. Si no lo hay, es siempre verdad que el padre es Dios, simplemente la fórmula no está confirmada sino por el sector vacío del cuadrante [31] .

Las implicaciones de esta paradoja para la economía psíquica del individuo son cruciales: la función paterna es universal, cada uno de nosotros es determinado por ella, pero hay siempre una brecha entre la función paterna universal y el individuo que ocupa su lugar simbólico: ningún padre es «realmente un padre», todo padre «real» es o no-suficientemente-padre, un padre deficiente que fracasa a la hora de interpretar correctamente el papel, o demasiado-padre, una presencia sobrecargada que mancha la función simbólica paterna con obscenidad patológica. El único padre que existe plenamente es la excepción a la función universal, el «padre primordial» externo a la Ley simbólica [32] . O un ejemplo más problemático: una curiosa historia acerca de Hitler relatada en el (tristemente) famoso registro de sus «conversaciones informales» es que, una mañana a comienzos de la década de 1940, se despertó aterrorizado y entonces, con lágrimas cayéndole por las mejillas, le explicó a su doctor la pesadilla que le había perturbado: «¡En mi sueño vi a los superhombres del futuro; son tan despiadados, sin ninguna consideración por nuestras cuitas, que lo encuentro insoportable!». La idea misma de Hitler, nuestro principal candidato para la persona más malvada de todos los tiempos, horrorizado ante la falta de compasión, es desde luego extraño; pero filosóficamente la idea tiene sentido. A lo que Hitler se refería implícitamente era al paso nietzscheano del León al Niño: no es todavía posible para nosotros, tan atrapados como estamos en la actitud reflexiva del nihilismo, entrar en la «inocencia del devenir», la vida plena más allá de la justificación; todo lo que podemos hacer es dedicarnos a una «autosuperación de la moralidad a través de la veracidad» [33] . De modo que es excesivo despachar a los nazis como inhumanos y bestiales; ¿y si el problema era precisamente que fueron «humanos, demasiado humanos»? Pero demos un paso más y movámonos al lado opuesto del espectro, a Jesucristo: ¿no es también Jesús un caso de la excepción singular («hay un

Dios que es una excepción a la divinidad, un Dios que es plenamente humano») que implica la inexistencia del Dios universal?

Esta afirmación de la existencia como excepción a (su) concepto universal no puede sino parecer antihegeliana, incluso kierkegaardiana: ¿no consiste precisamente la tesis hegeliana en que toda existencia puede ser subsumida bajo una esencia universal a través de la mediación conceptual? ¿Y si la concebimos como la figura elemental de lo que Hegel llamó «universalidad concreta»? La universalidad concreta no es la articulación orgánica de una universalidad en sus especies, partes u órganos; nos aproximamos a la universalidad concreta solo cuando la universalidad en cuestión se encuentra, entre sus especies o momentos, a sí misma en su determinación oposicional, en un momento excepcional que niega la dimensión universal y es como tal su encarnación directa. Dentro de una sociedad jerárquica, el elemento excepcional lo constituyen aquellos en lo más bajo, como los «intocables» en India. A diferencia de Gandhi, el Dr. Ambedkar «subrayó la futilidad de limitarse a abolir la Intocabilidad: este mal sería el producto de una jerarquía social de un tipo concreto, y todo el sistema de castas es el que debía ser erradicado: "Habrá descastados [Intocables] mientras haya castas"… Gandhi respondió que, por el contrario, aquí se trataba de una cuestión que atañe a las bases del hinduismo, una civilización que en su forma original de hecho ignoraba la jerarquía» [34] . Aunque Gandhi y Ambedkar se respetaban mutuamente y a menudo colaboraron en la lucha por defender la dignidad de los Intocables, su diferencia aquí es insalvable: es la alternativa entre la solución «orgánica» (resolver el problema retornando a la pureza del sistema incorrupto originario) y la solución auténticamente radical (identificar el problema como el «síntoma» de todo el sistema, un síntoma que solo puede resolverse aboliendo todo el sistema). Ambedkar vio claramente que la estructura de cuatro castas no une cuatro elementos que pertenezcan al mismo orden: mientras que las primeras tres castas (sacerdotes, guerreros-reyes, mercaderes-productores) forman un Todo consistente, una tríada orgánica, los Intocables son, como el «modo asiático de producción» de Marx, la «parte sin parte», el elemento incoherente que, dentro del sistema, ocupa el lugar de lo que el sistema excluye; y en ese sentido los Intocables representan la universalidad. Efectivamente, no hay castas sin descastados –mientras haya castas, habrá un elemento excesivo de grado cero, un resto excrementicio que forma parte formalmente del

sistema pero no tiene un lugar propio dentro de él–. Gandhi oculta esta paradoja, aferrándose a la (im)posibilidad de una estructura armoniosa que integre plenamente todos sus elementos. La paradoja de los Intocables es que están marcados doblemente por la lógica excrementicia: no solo están en contacto con el excremento impuro, sino que su propio estatuto formal dentro del cuerpo social es el del excremento. De ahí la paradoja propiamente dialéctica: para salir del sistema de castas, no es suficiente con invertir el estatuto de los Intocables, elevándolos a «niños de Dios». El primer paso sería más bien el opuesto: *universalizar* su estatus excrementicio a toda la humanidad.

¿Hay aquí una incoherencia? En primer lugar la afirmación fue que *toda* entidad particular es una excepción, es inadecuada como ejemplo de universalidad; después postulamos la excepción como el Significante-Amo que mantiene, dentro de una estructura, el lugar de su falta. La solución está en la excepción duplicada: toda entidad particular está en la posición de excepción con respecto a su universalidad; con respecto a la serie de excepciones «normales», el Significante-Amo que representa al sujeto es la *excepción a la excepción*, el único lugar de universalidad directa. En otras palabras, en el Significante-Amo, la lógica de la excepción se toma en su extremo reflexivo: el Significante-Amo está totalmente excluido del orden universal (como su «parte sin parte», sin lugar propio en él), y como tal ocupa inmediatamente el lugar de la universalidad en cuanto opuesta a su contenido particular. (En este sentido Hegel caracteriza a Cristo como un «ejemplo de ejemplos» y, por tanto, el «ejemplo absoluto».)

Esta «determinación oposicional» subjetiva una estructura; ¿cómo lo hace? Para captar esta lógica de la subjetivación, debemos introducir la diferencia entre el (contenido) enunciado y su proceso de enunciación, es decir, la diferencia lacaniana entre el sujeto del enunciado y el sujeto de enunciación: *la excepción con respecto al orden universal es el sujeto mismo*, su posición de enunciación. Por expresarlo de manera algo simplista, en la medida en que la universalidad está frente a mí y es el objeto de mi pensamiento o discurso, yo ocupo por definición un lugar de externalidad mínima con respecto a ella –no importa hasta qué punto me considere a mí mismo una *res cogitans*, un objeto determinado dentro de la realidad que estoy aprehendiendo; ese pequeño punto en mi mundo no soy yo en cuanto punto de «autoconciencia», en cuanto punto desde el que hablo o pienso–. Desde luego, todas mis propiedades positivas o

determinaciones pueden ser «objetivadas», pero no puedo serlo «yo mismo» como el punto singular autorreflexivo de enunciación. En este sentido estricto, el sujeto es más universal que la universalidad misma: puede ser una pequeña parte de la realidad, una pequeña mota de polvo en «la gran cadena del ser», pero es simultáneamente el punto (de vista) singular que incluye a la realidad como algo que aparece dentro de su horizonte. Experimentamos esta excepción de un modo preciso respecto a las afirmaciones que tienen que ver con nuestra mortalidad: «todo humano es mortal» implícitamente *me* excluye como mortal, me exceptúa de la universalidad de los mortales, aunque sé muy bien que (como animal humano) yo soy también mortal. Habría que dar un paso más: no solo el sujeto es una grieta en la universalidad, una X que no puede encontrarse en una totalidad sustancial; hay universalidad (universalidad «para sí», como habría dicho Hegel) solo para el sujeto: un Todo, una universalidad (como algo diferente de sus instancias particulares) solo puede aparecer como tal desde un punto de vista subjetivo mínimamente distanciado, nunca ante alguien o algo plenamente inmerso en él como su momento particular. En este sentido la excepción literalmente fundamenta la universalidad.

Las fórmulas de sexuación: el no-Todo

¿Y si no hay tal excepción? Entonces estamos tratando con particularidades que, por definición (o en hegeliano: *en su concepto*), *no pueden ser universalizadas.* El caso más interesante es el de la llamada «democracia directa» en sus diferentes formas (desde los consejos obreros o la autogestión, hasta las multitudes). Los activistas y teóricos políticos que hoy defienden esta idea luchando por la autogestión local contra el poder estatal y la democracia representativa, por lo general se aferran a la idea utópica de una ruptura radical revolucionaria a través de la cual la autoorganización directa y democrática incluirá a todo el cuerpo social. Un ejemplo paradigmático es *Multitud,* de Hardt y Negri: después de describir múltiples formas de resistencia al Imperio, el libro acaba con una nota mesiánica que apunta hacia la gran Ruptura, el momento de Decisión en el que el movimiento de multitudes se transustanciará en el nacimiento súbito de un nuevo mundo: «Tras esta larga temporada de violencia y contradicciones, guerra civil global, corrupción y biopoder imperial, e

impulso de las multitudes biopolíticas, las extraordinarias acumulaciones de reclamos y propuestas de reforma en algún punto deben ser transformadas por un potente acontecimiento, una demanda insurreccional radical» [35] . Sin embargo, llegados a este punto, donde uno esperaría alguna determinación teórica de esta ruptura, lo que obtenemos es de nuevo un repliegue hacia la filosofía: «Un libro filosófico como este, sin embargo, no es el lugar para que evaluemos si el tiempo de la decisión política revolucionaria es inminente» [36] . Hardt y Negri dan aquí un salto demasiado apresurado: desde luego no se les puede pedir una descripción empírica detallada de la Decisión, del paso de la «democracia absoluta» globalizada a la multitud que se gobernará a sí misma; ¿pero y si su rechazo justificado a entrar en predicciones futuristas pseudoconcretas enmascara un punto ciego o imposibilidad conceptual inherente? Es decir, lo que uno puede y debe esperar es una descripción de la estructura conceptual de este salto cualitativo, un análisis del paso de las multitudes que *resisten* ante el Uno del Poder soberano, a las multitudes que aniquilan el poder estatal y directamente se convierten en el principio global estructurante de la sociedad. Dejar la estructura conceptual de este paso en una oscuridad que solo se dilucida mediante vagas homologías y varios ejemplos de movimientos de resistencia, solo alza la sospecha de que este gobierno directo y autotransparente de todo el mundo sobre todo el mundo, esta democracia *tout court,* coincidirá con su opuesto. Esta es la razón de que tal generalización sea propiamente *utópica:* no puede ver su propia imposibilidad estructural, ignora el hecho de que solo puede desarrollarse dentro de un campo dominado por aquello contra lo que combate.

Para comprender mejor este concepto del no-Todo, dirijámonos hacia un fantástico chiste dialéctico en *Ninotchka* de Lubitsch: el protagonista visita una cafetería y pide café sin crema; el camarero responde: «Lo siento, pero nos hemos quedado sin crema. ¿Puedo traerle café sin leche?» [37] . En ambos casos el cliente obtiene directamente café, pero este Uno-café está acompañado en cada ocasión por una negación diferente, primero café-con-no-crema, después café-con-no-leche [38] . Lo que encontramos aquí es la lógica de diferencialidad, donde la falta misma funciona como una característica positiva; también expresa muy bien esta paradoja un viejo chiste yugoslavo acerca de los montenegrinos (en la antigua Yugoslavia, los habitantes de Montenegro cargaban con el sambenito de perezosos): ¿por

qué un montenegrino, cuando va a dormir, coloca dos vasos, uno lleno y otro vacío, a un lado de su cama? Porque es demasiado vago para pensar por adelantado si tendrá sed durante la noche. La clave de este chiste es que la ausencia misma debe registrarse positivamente: no es suficiente con tener un vaso entero de agua, puesto que, si el montenegrino no tiene sed, simplemente lo ignorará; este hecho negativo debe ser registrado, el no-hay-necesidad-de-agua debe materializarse en el vacío del vaso vacío. Un equivalente político puede encontrarse en un chiste bien conocido en la Polonia socialista. Un cliente entra en una tienda y pregunta: «Seguramente no tienes mantequilla, ¿verdad?». La respuesta: «Lo siento, pero somos la tienda que no tiene papel higiénico; al otro lado de la calle está la que no tiene mantequilla». O pensemos en el Brasil de hoy en día donde, durante un carnaval, gente de todas las clases baila junta en la calle olvidando momentáneamente sus diferencias de raza y clase; obviamente, no es lo mismo si un trabajador en paro se une a la danza olvidando sus preocupaciones familiares, o si un acaudalado banquero se deja llevar y decide pasarlo bien uniéndose al pueblo, olvidando que acaba de negarse a dar un préstamo al trabajador en paro. En la calle ambos son lo mismo, pero el trabajador está bailando sin leche, mientras que el banquero está bailando sin crema.

Deberíamos suplementar esta estructura de lo no-dicho que acompaña a lo que es dicho (de la negación que reverbera en lo que es aseverado), con la versión simétrica, consistente en obtener más de aquello que se pidió. Citando de nuevo el chiste, en este caso se trata de obtener café con leche cuando uno pidió simplemente un café solo. Este mecanismo ideológico, ¿no es estructuralmente el mismo que en la relación entre notas tocadas y no tocadas en la *Humoreske* de Schumann? El modo en que nos engaña la ideología no es tanto mintiendo directamente (diciéndonos que nos están sirviendo café, mientras que de hecho nos están sirviendo té), sino generando una inferencia tácita equivocada (al decirnos que se nos está sirviendo café sin crema cuando de hecho nos están sirviendo café sin leche). No esperamos que el discurso público de aquellos que están en el poder nos diga todo y desvele todas sus maniobras secretas; la mayor parte de nosotros esperamos que estas cosas se hagan por el bien común. Al comienzo de *Los hermanos Marx van al Oeste* (*Go West*, 1940), Groucho compra un billete de tren en la ventanilla de la estación y le da al taquillero un fajo de billetes de dólar, totalmente despreocupado, diciendo: «¡Está

bien, no tienes ni que contarlo!». El taquillero, no obstante, cuenta cuidadosamente el dinero y responde indignado: «¡Pero aquí no hay suficiente dinero!». A lo que Groucho responde: «¡Te dije que no lo contaras!». ¿No nos trató Dick Cheney de un modo similar cuando dijo que, en la «guerra contra el terror», algunas cosas tenían que hacerse a espaldas de la opinión pública para conseguir resultados? Cuando nos sorprendimos al descubrir la verdad acerca de los asesinatos, torturas, etc., y también por el hecho de que Cheney impulsara sus propios intereses financieros (Halliburton), su respuesta fue básicamente: «¡Os dije que las cosas tenían que hacerse a espaldas de la opinión pública!».

La lógica que subyace a estos chistes, ¿puede reducirse realmente a la diferencialidad? El «café con no-leche» en vez de «café con no-crema», ¿es un caso de diferencialidad simbólica, de la ausencia misma que cuenta como una característica positiva? En otras palabras, en ambos casos lo que «obtenemos realmente» es exactamente el mismo café solo, y la diferencia está en el hecho puramente diferencial de que la ausencia que define a este café es la ausencia de leche en vez de la ausencia de crema, y, como sabemos desde Lacan, no hay ausencia en lo Real, las cosas solo pueden estar «presentes en el modo de la ausencia» dentro del espacio simbólico en el que algo puede faltar en su lugar (simbólico) [39] . Lo que complica la cuestión es la doble negación que opera en «café con no-leche»: este café no es solo «con no-leche» sino «no café con no-crema», y esta segunda negación no es puramente simbólica, aunque pueda parecer que lo que se añade es solo una nueva oposición diferencial («con no-crema» *versus* «no con no-crema»). Es «café con leche» lo que debería haber funcionado diferencialmente como «café con no-crema», y dentro de este espacio diferencial «café no con no-crema» es simplemente «café *con* crema». ¿Deberíamos añadir otra oposición diferencial, la de «café con X» *versus* «café sin X»? Nuestra tesis es que esta última oposición no es simbólica o diferencial, puesto que tiene que ver con el *objet petit a*, lo real de un *je ne sais quoi* que hace del café un objeto de deseo, aquello que es «en el café más que el café mismo». O según la sutil reconstrucción que realiza Alenka Zupančič del argumento del camarero:

> Si [el cliente] quiere simplemente café solo, debería haberse mostrado indiferente hacia aquello sin lo cual es café solo. Hay por lo tanto un deseo en funcionamiento, en su explícito rechazo de la crema, y, como buen camarero que soy, debería intentar cumplir este deseo, puesto que en este caso «café sin crema» de ningún modo es lo mismo que «café solo». La

solución está en la metonimia de la falta, puesto que el deseo mismo no es más que esta metonimia. Démosle entonces un café sin leche [40] .

Podría parecer que «café sin leche» en vez de «café sin crema» es un caso de diferencialidad, no de negación de la negación que genera la «diferencia mínima» del *objet a…* ¿o no? Un café «no sin crema» no es un café *con* leche, sino un café sin *leche,* es decir, la negación de otro suplemento. Hay una diferencia entre «café solo» y «café no sin crema» (es decir, «café sin leche»): el segundo está todavía marcado por una falta, pero el lugar de la falta ha cambiado. ¿Dónde está aquí el *objet a* ? Debemos plantear una sencilla pregunta: ¿por qué añadimos leche o crema al café? Porque hay algo que falta en el café solo, e intentamos llenar este vacío. En resumen, la serie de suplementos al café son intentos de llenar la no-identidad del café consigo mismo. Lo que esto significa (entre otras cosas) es que no hay un pleno y autoidéntico «café solo», y que cada expresión «solo café» supone ya un «café sin». Es aquí donde se encuentra el *objet a:* el café no es *en sí* Uno, sino un Uno *más algo* que es menos que Uno y más que nada. La estructura es la misma que la de los huevos de chocolate *Kinder sorpresa:* después de quitar el envoltorio y romper la cáscara, uno encuentra un pequeño juguete de plástico. ¿No es este juguete el *objet petit a* en su forma más pura, un pequeño objeto que llena el vacío central de nuestro deseo, el tesoro oculto o *agalma* situado en el centro de la cosa que deseamos? Este vacío material («Real») en el centro, desde luego, ocupa el lugar de la brecha estructural («formal») en virtud de la cual ningún producto es «realmente *eso* », ningún producto está a la altura de la expectación que levanta. Esta lógica reflexiva propia de llenar el vacío está operativa incluso (y especialmente) cuando se nos ofrece un producto «con nada añadido», como si representara la auténtica calidad, como «solo el mejor café, sin aditivos que arruinen el sabor»: en este caso el objeto no es directamente él mismo, sino que se redobla, funcionando como su propio suplemento; él mismo llena el vacío que crea el mero hecho de su existencia, como al decir «este café es… café sin más».

Es difícil no mencionar aquí otro accidente que tiene que ver con el café en el cine, esta vez extraído del drama sobre la clase obrera inglesa *Tocando el viento* (*Brassed Off,* 1996). El protagonista acompaña a casa a una joven hermosa, y al llegar a la entrada de su piso, esta le pregunta si querría entrar a tomar un café. A su respuesta –«Hay un problema, y es que no bebo café»–, ella responde, sonriente: «No pasa nada, no tengo…». El poder

erótico de su respuesta consiste en que realiza –de nuevo, a través de una doble negación– una invitación sexual obscenamente directa sin ni siquiera mencionar el sexo: cuando invita por primera vez al chico para tomar un café y después admite que no tiene café, no cancela su invitación, solo aclara que la invitación a tomar café era un pretexto o sustituto, indiferente en sí mismo. En la misma línea podemos imaginarnos un diálogo entre EEUU y Europa a finales de 2002, cuando estaba preparándose la invasión de Irak: los EEUU le dicen a Europa: «¿Te importaría unirte a nosotros en el ataque contra Irak para encontrar las armas de destrucción masiva?»; Europa responde: «¡Pero no tenemos recursos para buscar las armas de destrucción masiva!»; y la respuesta de Rumsfeld: «No pasa nada, de todas formas no hay armas de destrucción masiva en Irak». ¿No es similar también la fórmula que se utiliza generalmente para las intervenciones humanitarias? «¡Intervengamos en el país X para llevar ayuda humanitaria y aliviar el sufrimiento que está teniendo lugar ahí!»; «¡Pero nuestra intervención causará sobre todo más sufrimiento y muerte!»; «No pasa nada, esto nos dará motivos para intervenir aún más».

¿Qué significa todo esto respecto a la diferencia sexual? La diferencia sexual no es diferencial (en el sentido de la diferencialidad del significante): cuando Lacan privilegia al falo, esto no significa que la diferencia sexual se estructure a lo largo del eje de su presencia o ausencia. El hombre lo tiene, la mujer no lo tiene, y (siguiendo la regla básica del sistema diferencial) la ausencia de una característica también cuenta como una característica positiva, o por parafrasear a Sherlock Holmes: «¿Hay algún otro aspecto acerca del hecho de ver a tu hermana desnuda sobre el que querrías llamar mi atención?»; «La cosa curiosa que he advertido entre sus piernas». «No hay nada entre sus piernas»; «Esa es la cosa curiosa». En este rechazo de la diferencialidad como principio de diferencia sexual, Lacan va más allá de su primera posición, que era diferencial, precisamente: hombre y mujer se oponían con respecto a la pareja ser/tener (el hombre *tiene* el falo, la mujer no lo tiene, ella lo *es*). Ahora, el significante fálico no es la característica cuya presencia o ausencia distingue al hombre de la mujer: en las fórmulas de la sexuación, es operativo en ambos lados, masculino y femenino, y en ambos casos funciona como operador de la relación imposible (no-relación) entre S y J, sujeto hablante y *jouissance* –el significante fálico representa la *jouissance* accesible para un ser hablante, integrado en el orden simbólico– [41] . Por consiguiente, del mismo modo que solo hay un sexo más el no-

Todo que lo resiste, hay solo *jouissance* fálica más una X que se resiste, aunque hablando en propiedad no exista, puesto que «no hay *jouissance* que no sea fálica» [42] . Por esta razón, cuando Lacan habla de la «*jouissance* otra» espectral y misteriosa, la trata como algo que no existe y aun así opera, funciona, ejerce una cierta eficacia –un objeto inexistente con propiedades reales–. «Masculino» y «femenino» son dos modos (cada uno de ellos contradictorio a su modo) de tratar con esta imposible (no-)relación entre el orden simbólico y la *jouissance.* O en la medida en que el sujeto del significante ($) es la excepción a la universalidad simbólica y el *objet a* es su contrapunto objetual que representa el exceso de goce (plus-de-goce), la fórmula de Lacan para la fantasía ($-a) es otra versión más de esta misma no-relación imposible: la no-relación entre las dos caras de la misma moneda (el lugar vacío sin ningún elemento que lo llene y el elemento excesivo sin lugar propio). Guy Le Gaufey está en lo cierto al subrayar que, si ignoramos este punto clave, entonces no importa cuán formalizadas y no-intuitivas sean nuestra proposiciones, reducimos las fórmulas de Lacan de la sexuación a ser solo otro modo de fundamentar, de una manera «científica» moderna, las intuiciones más antiguas acerca de la gran polaridad cósmica y la eterna lucha de los sexos, con todas sus tesis concomitantes, incluyendo la normatividad de la diferencia sexual (la división «correcta» de los roles sexuales, con respecto a la cual se pueden desechar las divergencias como perversiones) [43] .

En una relación puramente diferencial, cada entidad consiste en su diferencia respecto a su opuesto: la mujer es no-hombre y el hombre es no-mujer. La complicación de Lacan con respecto a la diferencia sexual es que, aunque se pueda afirmar que «todo (todos los elementos de la especie humana) lo que es no-hombre, es mujer», el no-Todo de la mujer nos impide decir que «todo lo que es no-mujer es hombre»: hay algo de la no-mujer que no es hombre; o como dijo sucintamente Lacan: «puesto que la mujer es "no-Toda", ¿por qué debería ser hombre todo lo que no es mujer?» [44] . Los dos sexos no dividen el género humano entre ellos de modo que lo que no sea uno es el otro: mientras que esto vale para el lado masculino (lo que no es hombre es mujer), no vale para el lado femenino (todo lo que no es mujer *no* es hombre) –la consecuencia de esta ruptura de la simetría es: «*salir* del yin y el yang y de todas aquellas oposiciones que, en diferentes culturas, simulan regular el número de sexos» [45] –. Los sexos

son más que uno y menos que dos: no pueden contarse como dos, solo hay uno y algo (o más bien, menos que algo pero más que nada) que lo elude. En otras palabras, 1 + *a* precede a 1 + 1. Por consiguiente, lo que en el lado femenino contradice al universal negativo («no hay x para la que sea válido que noFx»), es decir: el particular negativo de «no-todas las x son Fx» es

> la afirmación de la «nada» perseguida por Lacan desde el comienzo, esta nada que no es ni la de Hegel ni la de Freud, [y que es] la ausencia misma del sujeto al que se puede adjuntar un predicado. Esta afirmación es por lo tanto la afirmación de lo que existe respecto a una función (del predicado), sin satisfacer esta función (poseyendo el predicado) [46] .

En otras palabras, puesto que «no hay x para la que sea válido que noFx», la x que hace al conjunto no-Todo solo puede ser esta nada, el sujeto «barrado» ($). Esta es la razón de que debamos leer la conjunción imposible (la no-relación) de $ y *a:* el sujeto es el vacío, la posición vacía, un sujeto sin predicado, mientras que *a* es un predicado sin su sujeto correspondiente; algo como «café sin leche» (o más bien café sin cafeína) [47] . Este concepto del sujeto como «más que uno pero menos que dos» explica por qué ser (estar) solo y ser solitario no son lo mismo: uno puede ser solitario sin estar solo, en la medida en que puede estar en compañía con uno mismo, con el doble espectral de sí mismo. La auténtica soledad no ocurre cuando no hay otros a mi alrededor, sino cuando se me priva incluso de mi sombra.

Cada sexo no es la negación del otro, sino un obstáculo para el otro: no algo cuya identidad se establezca a través de su diferencia con el otro, sino algo cuya identidad está obstaculizada desde dentro por el otro. Para esta (no-)relación que elude a la diferencialidad, Ernesto Laclau reservaba el término «antagonismo» [48] . El antagonismo es, en su forma más radical, no la oposición o inconmensurabilidad de los Dos, sino un efecto o articulación de la inconsistencia del Uno, de su aplazamiento respecto a sí mismo. La diferencia sexual o antagonismo no trata, como sostendría la sabiduría común, acerca de la lucha irreconciliable entre los dos sexos («los hombres son de Marte y las mujeres de Venus»); según este cliché, cada uno de los sexos tiene su plena identidad en sí mismo, y el problema es que estas dos identidades están «fuera de sincronía», no están en la misma longitud de onda. Esta posición solo le da la vuelta al tópico ideológico del Hombre y la Mujer que se complementan: solos, están truncados, y solamente juntos forman el Uno. Tenemos entonces la desviación derechista (la cosmología sexuada con su polaridad de «principios cósmicos», *yin* y

yang, etc., a los que retornan los gurús New Age de hoy, como Dan Brown) y la desviación izquierdista (desde Deleuze hasta Butler: la pluralidad de la perversión polimorfa está limitada secundariamente por la edípica norma de la diferencia sexual). Y no debería haber preferencia por ninguno; ambos son peores.

Las antinomias de la diferencia sexual

La naturaleza antagónica de la diferencia sexual significa que lo que aparece como un obstáculo para la relación sexual es a la vez su condición de posibilidad; aquí «negación de la negación» significa que al librarnos del obstáculo también perdemos aquello que obstaculizaba. Sabemos que Emily Hale era la «dama de los silencios» de T. S. Eliot, el objeto de su discreto apego amoroso en los largos años de separación de su mujer, Vivienne: todo este tiempo, casi dos décadas, transcurrió mientras esperaba el momento en que Eliot fuera libre para casarse con ella. Sin embargo, esto es lo que ocurrió cuando, el 23 de enero de 1947 a Eliot se le informó de que Vivienne había muerto:

> Estaba devastado por la muerte de su esposa, pero más aún por sus consecuencias. Ahora, inesperadamente, era libre de casarse con Emily Hale, algo que durante los últimos quince años ella y su familia pensaban que era su deseo. Pero a la vez se dio cuenta de que no tenía emociones o deseos que compartir… «Me he reconocido como un hombre de mediana edad», dice el protagonista de la siguiente obra teatral de Eliot, *The Cocktail Party,* cuando descubre, después de que su mujer le abandone, que ha perdido su deseo de casarse con la resplandeciente y fiel Celia. El peor momento, añade, es cuando sientes que has perdido el deseo por todo lo que era más deseable [49] .

El problema era que Vivienne siguió siendo el síntoma de Eliot durante todo el tiempo, el «nudo» de su ambigua inversión libidinal: «La muerte de Vivienne significó la pérdida del centro del tormento de Eliot» [50] , o como escribía el propio Eliot a través del protagonista de *The Cocktail Party*, una explicación ficcional de este trauma: «No puedo vivir con ella, pero tampoco puedo vivir sin ella». El núcleo insoportable de la Cosa-Vivienne estaba concentrado en sus estallidos histéricos: Eliot nunca visitó a Vivienne en el manicomio, porque temía «la desnudez de sus demandas emocionales… el poder de atracción de su “chillido galés”» [51] . Vivienne era como Rebecca contra Emily, como la nueva Mrs. De Winter: «Toda la

opresión, la irrealidad / del papel que casi me impuso / con la fuerza obstinada, inconsciente, subhumana / que algunas mujeres tienen». Ella era el objeto-causa del deseo de Eliot, era aquello que hacía que él deseara a Emily, o al menos le hacía creer que la deseaba; no es ninguna sorpresa, entonces, que en el momento en que ella desaparece también desapareciera el deseo por Emily. La conclusión que debe extraerse del *imbroglio* de Eliot está clara: no había amor ni en su relación con Vivienne ni con Emily, puesto que, como señaló Lacan, el amor suplementa la imposibilidad de la relación sexual. Puede hacerlo de maneras diferentes, una de las cuales es que el amor funcione como una perversión: un suplemento perverso que hace que el Otro exista a través del amor, y en este sentido un pervertido es un «caballero del amor» [52] . Las formas históricas del amor son, por lo tanto, y desde un punto de vista clínico, formas de perversión (y Lacan se queja aquí de que el psicoanálisis no inventó ninguna perversión nueva). En claro contraste, el último Lacan postula el amor como un encuentro contingente entre dos sujetos, entre sus subconscientes, sustraídos del narcisismo; en este amor auténtico, la relación sexual *«cesse de ne pas s'écrire»*. Aquí estamos más allá de lo puro y lo impuro, amor por el Otro y amor propio, desinteresado e interesado: «El amor no es nada más que un decir *[un dire]* como acontecimiento» [53] .

El concepto habitual del amor en el psicoanálisis es reduccionista: no hay amor puro, el amor solo es pasión sexual «sublimada». Hasta sus últimos seminarios, Lacan también insistía en el carácter narcisista del amor: al amar a un Otro, me amo a mí mismo en el Otro; incluso si el Otro es más para mí que yo mismo, incluso si estoy preparado para sacrificarme por el Otro, lo que yo amo en el Otro es mi Ego idealizado y perfeccionado, mi Bien Supremo; pero aun así *mi* Bien. La sorpresa aquí es que Lacan le da la vuelta a la oposición habitual entre amor y deseo convirtiéndola en ética *versus* pasión patológica: encuentra la dimensión ética no en el amor sino en el deseo; la ética es para él la ética del deseo, de la fidelidad al deseo, de no comprometer el deseo de uno mismo [54] .

Pero de hecho el último Lacan sorprendentemente reafirma la posibilidad de un amor distinto, auténtico o puro, por el Otro; amor por el Otro en cuanto tal, no en cuanto *mi* otro imaginario. Se refiere aquí a la teología medieval y moderna (Fénélon) que distinguía entre amor «físico» y amor puro «extático». En el primero (desarrollado por Aristóteles y Tomás de

Aquino) solo se puede amar a otro si es mi Bien, de modo que amamos a Dios como nuestro Bien supremo. En el segundo, el sujeto que ama realiza un completo autoborrado, una dedicación completa al Otro en su alteridad, sin vuelta, sin beneficio; un caso ejemplar es la autoeliminación mística. Aquí Lacan emprende una especulación teológica extrema, imaginando una situación imposible: «el cénit del amor por Dios habría sido decirle "si esta es tu voluntad, condéname", es decir, el opuesto exacto de la aspiración al bien supremo» [55] . Incluso si no hay piedad en Dios, incluso si Dios fuera a condenarme completamente al sufrimiento externo, mi amor por Él es tan grande que todavía lo amaría plenamente. Esto sería amor, si amor es tener *le moindre sens*. François Balmès plantea aquí la pregunta correcta: ¿dónde está Dios en todo esto, por qué la teología? Como advierte perspicazmente, el amor puro debe distinguirse del deseo puro: el último implica el asesinato de su objeto, es un deseo purificado de todos los objetos patológicos, en cuanto deseo por el vacío o por la falta misma, mientras que el amor puro necesita un Otro radical al que referirse [56] . Esta es la razón de que el Otro radical (como uno de los nombres de lo divino) sea un correlato necesario del amor puro.

Esto lleva a Lacan a afrontar la compleja interacción entre amor y sexualidad, culminando en la tesis canónica según la cual el amor suplementa la imposibilidad de la relación sexual. El punto de partida es *il n'y a pas de rapport sexuel.* Al destacar esta discordancia, Lacan se refiere a Freud: no hay representaciones de la diferencia sexual; todo lo que tenemos es la oposición activo/pasivo, pero incluso esta fracasa; y lo que significa es que el único soporte de la diferencia sexual es, para *ambos* sexos, la mascarada. La mascarada debe oponerse aquí a la exhibición propia del reino animal: en esta, los machos se exhiben para ser aceptados como pareja sexual por las hembras, mientras que, en la mascarada, es la mujer la que está enmascarada. Esta inversión señala el paso de lo imaginario a lo simbólico: para que funcione la mascarada femenina, el gran Otro debe estar presente, puesto que la diferencia sexual es Real, pero un Real inmanente a lo simbólico.

En la sexualidad, todo depende de la Alteridad del otro sexo: masculino y femenino no se oponen simplemente, como otros del otro (la mujer como la otra del hombre, y viceversa), puesto que la posición «fálica» masculina es lo Mismo «en sí», y la posición femenina es el Otro sexo «en sí». Lo que

tenemos aquí es una refinada autorrelación hegeliana de opuestos: la relación de alteridad (cada uno se relaciona con su otro) se refleja en los términos, de modo que uno de los términos (el masculino) representa lo Mismo y lo otro para el Otro. Si *La Mujer* existiera, sería el Otro del Otro, la garantía de su completitud y consistencia [57] .

Una autorrelación similar pertenece al estatuto de la sexualidad. Es un lugar común que, para el psicoanálisis, la sexualidad sea algo contra lo que uno se defiende (a través de la represión, etc.); sin embargo, en un nivel más radical, la sexualidad es simultáneamente una defensa; ¿contra qué? Contra la verdad traumática de que «no hay Otro» [58] . Puesto que la primera figura del Otro es la madre, «no hay gran Otro» significa primero que la «madre está castrada»; la sexualidad (en el sentido común y corriente de relaciones sexuales con otro sujeto, el amante, donde la pareja forma un Todo complementario) es una defensa contra el hecho de que el compañero radical (Otro) no existe en absoluto.

Volvamos al ejemplo legendario de Freud, en el que el paciente le dijo: «No conozco quién es esta mujer de mi sueño, pero estoy seguro de una cosa, ¡esa no es mi madre!». Como ha señalado Alenka Zupančič, la paradoja que subyace a esto es que el enfático «¡Esa no es mi madre!» del paciente significa exactamente lo opuesto *en dos niveles diferentes.* En primer lugar, está el nivel obvio de la negación: en el inconsciente del paciente, la figura es, desde luego, su madre, y la negación es el precio que el paciente debe pagar por llevar su figura materna a la consciencia. Hay, sin embargo, otro nivel en el que «¡Esta no es mi madre!» afirma la existencia de la Madre: la Madre, el objeto imposible/Real incestuoso del deseo, existe plenamente en su En-sí inaccesible, y «¡Esa no es mi madre!» simplemente le da voz a esta decepción, señalando una experiencia de *ce n'est pas ça,* de «¡Esta figura miserable no puede ser esa Madre real!» [59] . Ningún objeto que encontremos en la realidad es *eso,* de modo que el sujeto solo puede deslizarse de uno a otro objeto. ¿Pero es esta metonimia del deseo la última palabra? Aquí entra la pulsión y su sublimación en el amor: el objeto de amor es un milagro de la coincidencia; en él, un objeto (persona) ordinario es elevado al nivel de la Cosa, de modo que aquí el sujeto puede decir, plenamente, «¡Esto es *eso* !» o «¡Tú eres *tú* !» donde esta tautología anuncia el milagro de la frágil coincidencia de un objeto ordinario con la Cosa absoluta. Todo esto falta en el paciente

contemporáneo, cuya respuesta a la pregunta de Freud sería: «Quienquiera que sea esta mujer en mi sueño, ¡estoy seguro de que tiene algo que ver con mi madre!». Esta confesión abierta es tan depresiva porque está sostenida por una desublimación radical: la madre es simplemente madre, ¿y qué? Podemos ver también en qué sentido la desublimación coincide con una total y exitosa represión: la madre puede ser abiertamente mencionada, porque la dimensión auténticamente incestuosa ha sido totalmente borrada.

La negación opera por lo tanto en dos niveles: en primer lugar, está la simple *Verneinung* de «¡Esa no es mi madre!»; después está la brecha entre la madre como un objeto en la realidad y la Madre como el objeto imposible/Real del deseo. Esta diferencia puede señalarse a través de las dos versiones opuestas de la verdad como *adequatio:* el primer nivel tiene que ver con el simple concepto de sentido común de la verdad como *adequatio* de nuestro concepto (afirmación) a la realidad (una afirmación es verdadera si lo que asevera es confirmado por la realidad); el segundo nivel tiene que ver con la verdad como *adequatio* de una cosa a su propio concepto (un estado realmente existente es un estado «verdadero» si reúne ciertas condiciones). Entonces, ¿es esta segunda brecha entre la madre como objeto en la realidad y la Madre imposible-Real (en resumen, la «castración simbólica», la pérdida del objeto incestuoso, la «represión primordial») la forma principal de la negación? En otras palabras, ¿está el origen de la negatividad en que, si la mujer puede ser o no ser la madre, la Madre siempre es una pérdida?

Esto nos lleva a dos conclusiones paradójicas correctamente formuladas por Balmès: «la sexualidad está constantemente sostenida por su activa negación de su condición esencial de posibilidad»; la castración es «lo que hace posible la sexualidad como una relación con el Otro, y también lo que la hace imposible» [60] .

Entonces, ¿cómo podemos conceptualizar el acto sexual con respecto al hecho de que *il n'y a pas de rapport sexuel* ? La filosofía del materialismo dialéctico nos enseña a rechazar simultáneamente tanto las desviaciones derechistas como izquierdistas; en este caso, la desviación derechista, en su forma católica conservadora, afirma que el acto sexual es en sí mismo un acto de copulación animal, y que necesita ser suplementado por besos suaves y susurros, que le dan un abrigo espiritual mucho más civilizado; mientras que la desviación izquierdista predica nuestra inmersión total en el acto sexual –los dos amantes deben disolver sus identidades separadas y

perderse en la intensidad de la copulación–. Al rechazar ambas desviaciones, el materialismo dialéctico comienza con el axioma del descentramiento: los órganos sexuales implicados en la copulación funcionan como «órganos sin cuerpo», órganos investidos de intensidad libidinal que se experimentan como separados mínimamente de los cuerpos de los sujetos; no son los sujetos quienes copulan, sino sus órganos, que están «ahí fuera». El sujeto nunca puede identificarse directamente con estos órganos, no puede asumirlos plenamente como «suyos»: el enfoque mismo en su actividad sexual es en su forma más intensa «éx-timo» con respecto a ella. Esto significa que, incluso (o precisamente) en la actividad sexual más intensa, el sujeto participante se ve reducido al papel de observador impotente y pasivo de su propia actividad, a una mirada fascinada por lo que está teniendo lugar; y es esta coincidencia de la actividad más intensa con una pasividad impotentemente fascinada lo que constituye la actitud subjetiva del sujeto implicado en un acto sexual.

Hay más en esta pasividad de lo que podría parecer. En *De anima* (27, 5), Tertuliano proporciona una deliciosa descripción del acto sexual, orgasmo incluido. En el modo cristiano tradicional, primero defiende el acto mismo, rechazándolo solo cuando es excesivo; la dificultad aquí, desde luego, es que con respecto a la sexualidad humana es formalmente imposible distinguir la actividad sexual normal o modesta de su erotización excesiva. La explicación está en la reflexividad inherente a la sexuación, ya descubierta por Freud: los rituales protectores diseñados para mantener a raya la sexualidad excesiva, se sexualizan ellos mismos; la prohibición del deseo se invierte en deseo de prohibición, y así sucesivamente. Puede imaginarse una pareja que reduzca su actividad sexual a un nivel mínimo, privándola de todo exceso, solo para encontrarse que ese minimalismo acaba investido de una *jouissance* sexual excesiva (en la línea de aquellas parejas que, para animar su vida sexual, la tratan como una medida disciplinaria, vestidos de uniforme, siguiendo reglas estrictas, etc.). Ahí está la obscenidad del papel *de facto* de Tertuliano: uno puede imaginarse una pareja, cansada de experimentos y orgías, decidiendo «hacerlo *à la* Tertuliano», como una última solución desesperada para hacer más excitante el sexo. No hay sexo excesivo porque, en el momento en que entramos en el universo humano, el sexo *es* un exceso. Tertuliano continúa describiendo cómo, en el acto sexual,

> la carne y el alma desempeñan su función conjuntamente, el alma con el deseo, la carne con la obra, el alma con el instinto, la carne con el acto. Así pues, con un único impulso de ambas, sacudido todo el hombre, eyacula el semen del hombre completo, obteniendo el humor de la sustancia corpórea, de la del alma el calor. Y si «frío» significa el nombre «alma» de los griegos, ¿por qué, faltando ella, el cuerpo se enfría? Finalmente, aunque experimente incluso más vergüenza que capacidad probatoria, en aquel mismo calor del orgasmo en que la fuerza genital se expele, ¿acaso no sentimos que algo del alma sale de nosotros, y además nos debilitamos y disminuyen las fuerzas con pérdida de visión? Esto será el semen animal que deriva directamente de la destilación del alma, como también aquel humor, esperma corporal, procedente de la desocupación de la carne [61] .

Sin embargo, ¿y si leemos la afirmación de que en el orgasmo «algo del alma sale de nosotros», no como una transferencia del alma desde el padre hacia el nuevo nacido, sino –ignorando la inseminación y centrándose en la fenomenología del acto mismo– como un *vaciado kenótico del contenido sustancial del sujeto («alma»)* ? ¿Y si en el orgasmo el sujeto se ve momentáneamente privado del lastre de su «riqueza de personalidad» y se ve reducido al evanescente vacío de un sujeto puro que es testigo de su propia desaparición?

Balmès sistematiza esta naturaleza paradójica de la sexualidad de un modo kantiano, enumerando una serie de «antinomias» de la razón sexual:

> *La antinomia del goce sexual: tesis* –la *jouissance* sexual está en todas partes, colorea todos nuestros placeres–; *antítesis* –la *jouissance* sexual no es sexual.

La explicación de esta antinomia reside en la superposición de falta y exceso: porque carece de su lugar propio, la *jouissance* se propaga por todas partes. Los dos lados pueden condensarse en la tautología: «lo sexual se define por el fracaso en alcanzar lo sexual» [62] .

> *La antinomia de los dos y el Otro: tesis* –en lo real del sexo hay dos, y solo dos, sexos: hombre y mujer–; *antítesis* –desde el momento en que entramos en el lenguaje, no hay *segundo (otro) sexo.*

Lacan insiste aquí en la «lógica binaria», en lo Real de la diferencia sexual, y califica la negación de lo Real de la diferencia sexual como la negación (idealista) de la castración. Retroactivamente este diagnóstico adquiere un peso adicional hoy en día, en relación al auge de aquello a lo que irónicamente Balmès se refiere como *«foucauldo-lacanisme»*, la celebración de la multitud de «sexos», de identidades sexuales (p. ej., el constructivismo performativo de Judith Butler como una negación idealista de lo Real de la diferencia sexual). No obstante, deberíamos añadir que esta

dualidad de los sexos es extraña, puesto que uno de los dos falta; no es la dualidad complementaria de *yin* y *yang*, sino una dualidad radicalmente asimétrica en la que lo Mismo se enfrenta al lugar de/como su propia falta.

> *La antinomia de la mujer y el Otro: tesis* –la mujer no es el lugar del Otro–; *antítesis* –la mujer es el Otro radical.

Esta antinomia se genera por el hecho de que el Otro simbólico surge como lugar con el borrado del Otro Sexo femenino.

> *La antinomia del Otro y el cuerpo: tesis* –uno solamente goza del Otro–; *antítesis* –no hay *jouissance* del Otro (genitivo objetivo).

La explicación de esta última antinomia es que el goce como Real debe referirse a una Alteridad; sin embargo, esta Alteridad es como tal inaccesible, imposible/Real. La matriz subyacente que genera estas antinomias es que, en la relación sexual *dos* relaciones se superponen: la relación entre los dos sexos (masculino, femenino), y la relación entre el sujeto y su Otro (asimétrico). El Otro Sexo, encarnado en el Otro primordial (Madre), es evacuado, vaciado de *jouissance*, excluido, y es este «vaciamiento» el que crea el Otro como lugar simbólico, como un Intermedio, el *medium* de las relaciones intersubjetivas. Esta es la *Ur-Verdrängung*, la sustitución metafórica primordial: el Otro Sexo es reemplazado por el gran Otro simbólico. Esto significa que hay sexualidad (tensión sexual entre hombre y mujer) precisamente porque la Mujer como Otro no existe [63] .

Balmès señala justificadamente que la relación es aquí ambigua: ¿es que el lenguaje (el Otro simbólico) llega en segundo lugar, como una defensa, como una pantalla protectora contra el Otro Sexo, o es que el Otro Sexo es reprimido al entrar en el gran Otro simbólico? En otras palabras, ¿no hay relación sexual porque habitamos en el lenguaje, o es que el lenguaje es una defensa contra la imposibilidad de la relación sexual? La paradoja subyacente es que en la tensión entre lo Real de la diferencia sexual y lo simbólico, el orden simbólico es un efecto que se rebela contra su propia causa, y viceversa, el lenguaje mismo genera retroactivamente la Alteridad heterogénea que reprime o excluye. Aquí está la excelente conclusión irónica de Balmès: «Por lo tanto, es “en la relación sexual” –que no es una relación y que no es sexual (que es lo mismo)– donde la mujer es el Otro (ninguno de los cuales existe). Bien, es exactamente así» [64] . Mientras

que deberíamos tener cuidado en no confundir los diferentes casos, el modelo subyacente es formalmente el mismo: una entidad –la mujer, el Otro, la sexualidad, el sujeto mismo…– deviene posible por su propia imposibilidad; es decir, en (el pequeño trozo de) su propia existencia positiva, por así decir *materializa su propia imposibilidad.* El estatuto del sujeto es por lo tanto inmanentemente temporal: el sujeto es una entidad virtual, no «es» (en el presente), es una X virtual que siempre «habrá sido» –el impulso presubjetivo hacia la representación (significante) fracasa (Lacan lo designa con el triángulo de la «delta» griega), y el sujeto «es» este fracaso, que emerge retroactivamente como el fracaso de su propia representación.

Lo que atestigua esta coincidencia paradójica de opuestos es la naturaleza antagonista de la entidad en cuestión, antagonista en cuanto opuesto a *diferencial.* Del mismo modo, la inseparabilidad antagónica de los dos sexos no significa que su relación sea diferencial en el sentido simbólico y que la identidad de cada sexo no sea nada más que su diferencia respecto al sexo opuesto: si este fuera el caso, entonces la identidad de cada sexo estaría plenamente determinada a través de sus características diferenciales. Para llegar al antagonismo como Real, debemos añadir una vuelta de tuerca adicional: cada sexo no suplementa al otro, sino que funciona como el obstáculo que evita que el otro logre su plena identidad. «Hombre» nombra aquello que evita que la «mujer» se realice plenamente a sí misma, y viceversa. En la lucha de clases, tampoco hay «relación de clase»: la «burguesía» nombra a la clase que evita que el proletariado se convierta plenamente en sí mismo. La afirmación de Lacan de que la diferencia sexual es «imposible-Real» es estrictamente sinónima de esta otra afirmación suya, «no hay relación sexual»: la diferencia sexual no es un conjunto fijo de oposiciones simbólicas «estáticas» e inclusiones o exclusiones (con la normatividad heterosexual relegando la homosexualidad y otras «perversiones» a un papel secundario), sino que es el nombre de un callejón sin salida, un trauma, una pregunta abierta, algo que *resiste* a todo intento de simbolizarlo. Toda traducción de la diferencia sexual en un conjunto de oposiciones simbólicas está destinado a fracasar, y es esta misma «imposibilidad» la que despeja el terreno de la lucha hegemónica por lo que significará «diferencia sexual».

Por qué Lacan no es nominalista

La diferencia sexual y la diferencia de clase son ambas reales en el muy preciso sentido formal de estar enraizadas en un antagonismo: la diferencia paradójicamente precede a los dos términos respecto a los cuales es diferencia. En un único y denso pasaje de su *Seminario XVIII* de 1971, Lacan proporciona una definición de esta lógica del antagonismo, incluyendo su identificación con el materialismo dialéctico, que resulta una sorpresa precisamente porque se afirma como una premisa autoevidente:

> Pero es claro que si algo soy, no es nominalista, quiero decir que no parto de que el nombre es algo que se pega sobre lo real. Y es preciso elegir: si se es nominalista, es necesario renunciar por completo al materialismo dialéctico. De modo que, en resumen, la tradición nominalista, que es propiamente hablando el único peligro de idealismo que puede producirse en un discurso como el mío, debe descartarse. No se trata de ser realista como se era en la Edad Media, un realismo de los universales, sino que se trata de señalar que nuestro discurso, nuestro discurso científico, no encuentre a lo real más que cuando depende de la apariencia.
>
> Los efectos de la articulación –entiendo algebraica– de la apariencia, y como tal –solo se trata de la letra– de sus efectos, he aquí el único aparato por intermedio del cual designamos lo real, que es lo que abre un agujero en esta apariencia articulada que es el discurso científico. El discurso científico progresa sin preocuparse, sin ni siquiera preocuparse si es, o no, apariencia. Se trata solamente de que su red, su filamento, su *armazón* –como se dice–, haga aparecer los buenos agujeros en el buen lugar. Solo tiene como referencia la imposibilidad, y todas sus deducciones desembocan en ella: es imposible y es lo real. El aparato del discurso, en tanto que es él en su rigor el que encuentra los límites de su consistencia, es aquello con lo que apuntamos en la vida algo que es lo real [65] .

Como dicen en *Malditos bastardos* (*Inglorious Basterds*, 2009), el propio Führer no lo habría dicho mejor; aquí encontramos *in nuce* la diferencia entre el materialismo dialéctico de Lacan y el «materialismo aleatorio» que Althusser intentó definir en sus últimos escritos, donde también afirma que el nominalismo es la única posición materialista coherente. ¿Pero qué tipo de «realista» es Lacan? Él define su posición como la del «realismo de la *jouissance* », pero aquí deberíamos evitar la trampa de elevar la *jouissance* a alguna suerte de En-sí sustancial que se resiste a ser capturado por las apariencias simbólicas. Para Lacan, la *jouissance* es una extraña sustancia sin ninguna positividad sustancial: es discernible solo como la causa virtual de las grietas, distorsiones y desequilibrios en el tejido de apariencias simbólicas. Es decir, con respecto a la realidad, Lacan está de acuerdo con el nominalismo materialista de excepciones (o «clinamina») de Althusser: lo que existe efectivamente son excepciones y solo ellas, todas ellas, son la

realidad. (Este es el tema central del nominalismo historicista, interminablemente repetido en los *Cultural Studies:* no hay Mujer como tal, solo hay lesbianas, mujeres trabajadores, madres solteras, etcétera.) Sin embargo, lo que no contempla el nominalismo es lo *Real* de una cierta imposibilidad o antagonismo como causa virtual que genera múltiples realidades. En su libro sobre la modernidad, Jameson despliega este Real en su concisa crítica de las teorías últimamente de moda sobre las «modernidades alternativas»:

> ¿Cómo pueden los ideólogos de la «modernidad» en su sentido actual distinguir su producto –la revolución de la información y la modernidad globalizada de libre mercado– de su antigua y detestable forma, sin acabar planteándose el tipo de cuestiones serias, políticas y económicas, que atañen al ámbito sistémico, y que el concepto de posmodernidad hace inevitables? La respuesta es sencilla: hablas de modernidades «otras» o «alternativas». Todo el mundo conoce la fórmula a estas alturas: esto significa que puede haber una modernidad para cada uno, que es diferente del modelo anglosajón hegemónico o estándar. Independientemente de lo que no te guste de este último, incluyendo la posición subalterna en la que te coloca, todo puede borrarse por la idea reconfortante y «cultural» de que puedes crearte tu propia modernidad, y así tener un tipo latinoamericano, o indio, o africano, etcétera… Pero esto supone pasar por alto el otro significado esencial de la modernidad, a saber, el de un capitalismo mundial [66] .

La importancia de esta crítica va más allá del caso de la modernidad; tiene que ver con la limitación fundamental de la historización nominalista. El recurso a la multitud («no hay una modernidad única con una esencia fija, hay múltiples modernidades, cada una de ellas irreductible a las otras…») es falsa no porque no reconozca una «esencia» única y fija de la modernidad, sino porque la multiplicación funciona aquí como una denegación del antagonismo que es inherente al concepto de modernidad como tal: su falsedad está en el hecho de que libera de su antagonismo al concepto universal de la modernidad, lo libera del modo en que está inmerso en el sistema capitalista, relegando este aspecto a solo una de sus subespecies históricas [67] . En la medida en que este antagonismo inherente puede designarse como una dimensión «castradora» –y en la medida en que, según Freud, la denegación de la castración está representada en la multiplicación de representantes-del-falo (una multitud de falos señala la castración, la falta del uno)– es fácil concebir esta multiplicación de modernidades como una forma de denegación fetichista.

La crítica de Jameson al concepto de modernidades alternativas proporciona entonces un modelo para la relación auténticamente *dialéctica* entre el Universal y el Particular: la diferencia no está del lado del

contenido particular (como la tradicional *differentia specifica*), sino del lado del Universal. El Universal no es el contenedor omniabarcante del contenido particular, el *medium* pacífico o el fondo para el conflicto de particularidades; el Universal «como tal» es el lugar de un antagonismo o autocontradicción insoportable, y (la multitud de) sus especies particulares en última instancia se componen de muchos intentos de ofuscar/reconciliar/dominar este antagonismo. En otras palabras, el Universal nombra el lugar de un problema/punto-muerto, de una pregunta candente, y los Particulares son intentos de respuesta –fracasados– a este problema. Por ejemplo, el concepto de Estado nombra cierto problema: ¿cómo contener el antagonismo de clase de una sociedad? Todas las formas particulares de Estado son otros tantos intentos (fracasados) de encontrar una solución para este problema.

Este es el modo en que deberíamos interpretar la afirmación de Lacan de que la clave no está en ser realista en el sentido medieval, sino en el sentido de que nuestro discurso (científico) «solo puede encontrar lo Real en la medida en que dependa de la función de la apariencia»: la realidad es apariencia, pero no en el sentido de que sea una apariencia engañosa que esconde el Ser auténtico; no hay nada, ningún Real sustancial, detrás del velo de la realidad fenoménica. La realidad es apariencia en el sentido de que su estructura ya materializa cierta fantasía que oculta lo Real del antagonismo social. Esta es la razón de que «solo podemos encontrar lo Real en la medida en que dependa de la función de la apariencia»: al identificar las imposibilidades, grietas o antagonismos que subyacen y generan la multiplicidad consistente de apariencias.

Quizá podamos construir una tríada aquí: (1) para Hegel, tenemos contradicción o incoherencia como lo Real, pero no en la matemática, únicamente en los conceptos; (2) para la ciencia moderna, tenemos lo Real articulado en las fórmulas matemáticas, pero no como incoherente; (3) para Lacan, tenemos lo Real que reside en el *impasse* de la formalización matemática.

Y exactamente lo mismo vale para la *jouissance:* cuando Lacan habla de la *jouissance féminine,* siempre la acota; «si una cosa como esa existiera (pero no lo hace)» –confirmando así su inconmensurabilidad con el orden de la existencia (simbólica)– [68] . La *jouissance féminine* no existe, pero *il y a de jouissance féminine*, «hay» goce femenino. Este *il y a*, como el alemán *es gibt* que juega un papel tan crucial en el último Heidegger, se

opone claramente a la existencia (en inglés la distinción se difumina, puesto que uno no puede evitar el verbo *to be* en la traducción). La *jouissance* por lo tanto no es una sustancia positiva capturada en la red simbólica, es algo que brilla solo a través de las grietas y aperturas del orden simbólico; no porque nosotros, que moramos dentro de ese orden, no podamos recuperarlo directamente, sino, de manera más radical, porque es generado por las grietas e inconsistencias del propio orden simbólico.

Deberíamos estar atentos aquí a la diferencia entre la inexistencia de la *jouissance féminine* y la inexistencia de un padre que encaje en su función simbólica. («Si no hay tal padre, sigue siendo verdad que el Padre es Dios; se trata de que esta fórmula está confirmada solo por el sector vacío del cuadrado» [69] .) En el caso del padre, tenemos una discrepancia entre la función simbólica (del Padre) y la realidad de unos individuos que no encajan nunca en esta función, mientras que en el caso de la *jouissance féminine*, tenemos lo Real de la *jouissance*, que rehúye la simbolización. En otras palabras, en el primer caso la brecha está entre la realidad y lo simbólico, mientras que en el segundo caso la brecha está entre lo simbólico y lo Real: esos miserables individuos llamados padres existen, pero simplemente no encajan en su función simbólica, que sigue siendo un «sector vacío del cuadrado»; pero la *jouissance féminine*, de hecho, no existe.

Una definición típica de lo Real lacaniano lo describe como aquello que siempre retorna al mismo lugar, aquello que sigue siendo lo mismo en todos los universos simbólicos posibles. Este concepto de lo Real como «núcleo duro» que resiste a la simbolización debe suplementarse con su opuesto: lo Real es también «apariencia pura», aquello que existe solo cuando miramos la realidad desde cierta perspectiva; en el momento en que cambiamos nuestro punto de vista, el objeto desaparece. Lo que ambos extremos excluyen es el concepto habitual de realidad como aquello que se resiste a su En-sí, pero cambia respecto a sus propiedades: cuando cambiamos de perspectiva, parece diferente. Sin embargo, estos dos conceptos opuestos de realidad pueden pensarse conjuntamente, si uno tiene en cuenta el cambio crucial con respecto a lo Real que tuvo lugar en los seminarios de Lacan. A partir de los años sesenta, lo Real ya no es lo que sigue siendo lo mismo en todos los universos simbólicos; con respecto al concepto común de realidad, lo Real *no* es la mismidad subyacente que persiste a través de la multitud de diferentes puntos de vista sobre un objeto. Lo Real es, por el contrario,

aquello que genera estas diferencias, el esquivo «núcleo duro» que los múltiples puntos de vista intentan (y fracasan a la hora de) recuperar. Esta es la razón de que lo Real «en su forma más pura» sea la «apariencia pura»: una diferencia que no puede basarse en ninguna característica real del objeto; una diferencia «pura».

En *Mr. & Mrs. Smith,* Brad Pitt y Angelina Jolie interpretan a un matrimonio aburrido que busca consejo en un terapeuta, pero mientras, y sin saberlo el otro, cada uno está empleado (por agencias diferentes) como asesino a sueldo (la trama, desde luego, arranca cuando a ambos se les da el encargo de matar al otro). Aquí nos encontramos con un dilema interpretativo: ¿son Pitt y Jolie una pareja típica que sueña (fantasea) con ser asesinos de elite para darle vidilla a su matrimonio, o viceversa, son asesinos profesionales que fantasean con vivir la vida de una pareja casada normal y corriente? (Hay un vínculo con la película de Hitchcock del mismo título: ambas son «comedias de re-matrimonio».) Cuando Karl Kraus, que conocía a Trotski de su estancia en Viena antes de la Primera Guerra Mundial, escuchó que este último había salvado la Revolución de Octubre al organizar el Ejército Rojo, replicó: «¡Quién habría esperado tal cosa de *Herr* Bronstein, el del Café Central!». Aquí de nuevo tenemos el mismo dilema: ¿fue Trotski el gran revolucionario que, como parte de su trabajo clandestino, tenía que pasar el rato en el Café Central en Viena; o era el amable y locuaz *Herr* Bronstein del Café Central quien, más tarde, se convirtió en el gran revolucionario? Ambas situaciones son variaciones de la famosa historia de Chuang-Tzu: al despertar después de soñar que era una mariposa, no estaba seguro de si él era Chuang-Tzu soñando que era una mariposa o una mariposa que soñaba con ser Chuang-Tzu. Los ideólogos de las múltiples identidades cambiantes gustan en citar este pasaje, pero por lo general se quedan cortos y olvidan la idea clave que le sigue: «Sin embargo, ¡debe haber algún tipo de diferencia entre Chuang-Tzu y una mariposa!». Esta fractura es el lugar de lo Real: lo Real no es la «realidad auténtica» a la que despertamos (si acaso lo hacemos alguna vez), sino la brecha misma que separa un sueño de otro.

En una mirada más en detalle, no obstante, podemos ver inmediatamente que debe darse un paso más, puesto que la relación de los dos opuestos no es simétrica. Ciertamente, «burguesía» nombra a la clase que evita que el proletariado se convierta plenamente en sí mismo, pero no es verdad que el proletariado impida que la burguesía se convierta plenamente en sí misma.

Ciertamente, el sujeto masculino impide que el sujeto femenino se convierta plenamente en sí mismo, pero lo contrario no es cierto. Esto significa que cada sexo no es simplemente Uno-en-sí y Otro-del-Otro: la relación entre Uno y Otro no es puramente formal y, como tal, aplicada a cada uno de los dos sexos, sino que se refleja en la cualidad misma de los dos sexos; el sexo masculino «en sí» es Uno, y el femenino «en sí» (es decir, no solo para su Otro, sino con respecto a sí mismo) es «el otro sexo» (como escribía Simone de Beauvoir). De modo que solo hay un sexo que sea él mismo, el Uno, y el otro sexo no es otro Otro ni algún tipo de Alteridad sustancial omniabarcante dentro de la que todos habitamos (como la Madre primordial). Lo mismo vale para la lucha de clases: sencillamente no tenemos dos clases; solo hay –como dijo el propio Marx– una clase «como tal», la burguesía; las clases previas a la burguesía (los señores feudales, el clero, etc.) no son todavía clases en el sentido pleno de la palabra, su identidad de clase está cubierta por otras determinaciones jerárquicas (castas, estamentos…); después de la burguesía está el proletariado, que es una no-clase con aspecto de clase y, como tal, es el Otro no solo para la burguesía, sino también en sí y para sí.

¿Cómo definimos entonces a la mujer si no es como no-hombre, como la contraparte simétrica o complementaria del hombre? El concepto kantiano de «juicio infinito o indefinido» como opuesto al juicio negativo, puede de nuevo ser de alguna ayuda: el juicio positivo «el alma es mortal» puede negarse de dos maneras, cuando un predicado le es negado al sujeto («el alma no es mortal») y cuando un no-predicado es afirmado («el alma es no-mortal»). Del mismo modo, no deberíamos decir que la mujer no es hombre, sino que la mujer *es no-hombre;* en hegeliano, la mujer no es solo la negación del hombre, sino la negación de la negación, abriendo un tercer espacio de no-no-hombre que no solo *no* nos lleva de vuelta al hombre, sino que deja atrás todo el espacio del hombre y su opuesto. Exactamente del mismo modo, el proletariado no es el opuesto de clase de la burguesía, es no-burguesía, lo que significa no-no-burguesía. No tenemos entonces dos clases, sino una clase –la burguesía– y su negación de la negación, una no-no-clase, una extraña clase que solo puede ganar aboliéndose a sí misma como clase y deshaciéndose así de todas las clases. El proletariado es la paradoja viviente, existente, de una clase que es una no-clase, o como dice Rammstein en su tema *Ohne dich:* «ohne dich kann ich nicht sein, ohne dich / mit dir bin ich auch allein, ohne dich» (sin ti no puedo ser, sin ti /

contigo yo también estoy solo, sin ti); en resumen, incluso cuando estoy contigo, estoy «a solas contigo». El proletariado está solo incluso cuando está con la burguesía, vinculado a ella.

¿Pero está este Otro (el Otro que es Otro con respecto a sí mismo) radicalmente fuera del orden del Uno, como la mítica *jouissance féminine* ? ¿Puede tener solo una presencia espectral, provocar efectos pero sin existir realmente? Esta, precisamente, es la última trampa que debe evitarse: no, el Otro que es no-no-Uno está incluso más «aquí» que el Uno; las mujeres están aquí, los trabajadores están aquí. ¿Cuál es entonces su situación? Procedamos por medio de una tesis ontológica más general: vamos de 1 a 2 porque 1 no es completamente 1: la emergencia del 2 es un intento del 1 de aprehender su exceso por medio de su propia reduplicación. En otras palabras, en el paso del 1 al 2, la división implícita en 1 se explicita. Sin embargo, esta serie de unos; 1 + 1 + 1 +… nunca alcanza al Dos de la Alteridad radical, el Otro que no puede ser reducido a otro Uno. ¿Cómo alcanzar esta Alteridad? Hay dos trampas potenciales aquí: (1) evadir el *impasse* de la Alteridad radical postulando una multiplicidad original que solo está secundariamente limitada por la lógica binaria; (2) elevando la Alteridad, de un modo levinasiano u otro similar, a una fuerza sustancial o lugar que me domina («hay un Otro en mí, algo más fuerte, una Fuerza que habla a través de mí», incluso cuando este Otro se llama el «Inconsciente»). Lacan sortea esta trampa con la antinomia del Otro (tal como la elabora Balmès):

> *Tesis.— Hay Otro:* el inconsciente es el discurso del Otro, el deseo es el deseo del Otro, el Otro es el lugar de la Verdad presupuesta o incluso sugerida (especialmente) cuando mentimos; y así sucesivamente.
>
> *Antítesis.— No hay Otro:* el Otro está barrado, es inconsistente, carente: la meta del análisis es llevar al sujeto a asumir la inexistencia del Otro; y así sucesivamente [70] .

Para aclarar esto, deberíamos señalar en primer lugar que tanto la tesis como la antítesis pueden interpretarse de (al menos) tres maneras diferentes. Siguiendo la tríada de ISR, el Otro (que existe) puede ser el Otro imaginario (la imagen especular del ego), el Otro simbólico (el orden simbólico anónimo, el lugar de la verdad), y el Otro real (el abismo de la Cosa-Otra, del sujeto como Prójimo). «No hay Otro» puede leerse como: una falta o agujero en el Otro (un significante perdido, la excepción sobre la que se fundamenta el Otro); la inconsistencia del Otro (el Otro como no-Todo,

antagónico, y que como tal no puede ser totalizado); o en la simple afirmación del carácter virtual del gran Otro (el orden simbólico no existe como parte de la realidad, es una estructura ideal que regula nuestra actividad en la realidad social) [71] .

La resolución de esta «antinomia» está en la fórmula redoblada: *no hay Otro del Otro,* el Otro es el Otro con respecto a sí mismo. Lo que significa esto es que el descentramiento del sujeto en el Otro es en sí un redoblamiento: es verdad, el sujeto está des-centrado, su verdad no está en lo más profundo de él mismo sino «ahí fuera», en el orden simbólico en cuya red se ve capturado, y de la que es un efecto. Sin embargo, este Otro simbólico en el que el sujeto está constitutivamente alienado no es un campo sustancial pleno, sino que está separado de sí mismo, articulado alrededor de un punto de imposibilidad inherente, alrededor de lo que Lacan designó como su núcleo éx-timo. El nombre de Lacan para este núcleo éx-timo que descentra al Otro descentrado del sujeto es, por supuesto, el *objet a,* el plus-de-goce, el objeto-causa del deseo. Este objeto paradójico funciona como una suerte de error o fallo de programación del gran Otro, un obstáculo inmanente para su plena actualización, y el sujeto solo es un correlato de este fallo: sin el fallo no habría sujeto, el Otro habría sido un orden completo que funcionaría sin fricciones. La paradoja es por lo tanto que el propio fallo que hace incompleto al Otro, inconsistente, carente, etc., es precisamente lo que hace Otro al Otro, irreductible a otro Uno.

Negación de la negación: ¿Lacan *versus* Hegel?

¿Cómo se relaciona esta negación de la negación lacaniana (en sus dos versiones principales: la negación redoblada que genera el exceso del no-Todo, y el movimiento que va de la alienación a la separación) con la negación de la negación hegeliana? ¿Es la versión hegeliana lo suficientemente fuerte como para contener (explicar) la versión lacaniana? Lacan insiste numerosas veces en que su «negación de la negación», a diferencia de la de Hegel, no acaba en un retorno a alguna especie de positividad, no importa cuán mediada o asumida sea esa positividad. En *Vértigo,* Scottie llega a su final cuando descubre que Madeleine era una farsa desde el mismo comienzo: «ya no más (no) sin Madeleine», de nuevo,

no significa que él esté *con* Madeleine, sino que ha perdido la pérdida misma, el punto de referencia que circunscribía el lugar de la pérdida que estructuraba su deseo. En cierto modo pierde el deseo mismo, su objeto-causa. Este movimiento todavía es hegeliano, en la medida en que Hegel puede pensar perfectamente la negación de la negación como una pérdida radical. La pregunta no es entonces «¿la negación de la negación hegeliana elimina la pérdida en su retorno a la unidad plena?», sino más bien: «¿Puede Hegel pensar la cuarta fase adicional en la que el movimiento de autoborrado de la negación de la negación engendra un tic particular, un gesto singular excesivo-repetitivo (como el pasional estallido suicida de Julie al final de *La nouvelle Heloïse,* o el tic de Sygne al final de *L'Otage* de Claudel)?».

Como ya hemos visto, la negación de la negación lacaniana se encuentra del lado femenino de las «fórmulas de la sexuación», en el concepto de no-Todo: no hay nada que no sea un hecho de discurso; sin embargo, este no-no-discurso no implica que todo sea discurso, sino que precisamente no-Todo es discurso; lo que está fuera no es un algo positivo, sino el *objet a*, más que nada pero no algo, no Uno [72] . De modo alternativo: no hay sujeto que no sea castrado, pero esto no significa que todos los sujetos sean castrados (el resto no-castrado es, por supuesto, el *objet a*). Lo Real, que rozamos aquí en esta doble negación, puede ligarse al juicio infinito kantiano, a la afirmación de un no-predicado: «él está no-muerto» no significa simplemente que esté vivo, sino que está vivo como no muerto, como un muerto viviente. «Él está no-muerto» significa que él está no-no-muerto [73] . Del mismo modo, el inconsciente freudiano es como el no-muerto: no es simplemente no-consciente sino no-no-consciente, y en esta doble negación no solo persiste un *no*, sino que incluso se redobla: el no-muerto sigue siendo no-muerto *y* no-vivo. ¿No es el *objet a*, del mismo modo, un no-no-objeto y, en *este* sentido, un objeto que encarna el vacío?

Esta doble negación también puede tener la estructura de una elección que, mientras no es forzada, se hace indiferente, puesto que cualquiera que sea nuestra decisión, el resultado será el mismo. Este fue supuestamente el caso en Vietnam, donde, tras la derrota del Sur, los propagandistas del Norte reclutaron a jóvenes por las calles y les obligaron a ver un largo documental de propaganda. Después de la proyección se les preguntó a los espectadores si les había gustado la película. Si respondían que no, se les decía que

obviamente no la habían entendido y tenían que verla otra vez; si respondían que sí, se les decía: «Bien, puesto que tanto te ha gustado, ¡puedes verla otra vez!». Sí y no equivalen a lo mismo, que en un nivel más básico equivale a un «no» (el aburrimiento que implica ver la película de nuevo). Similar (pero no la misma) es la legendaria respuesta del editor de un periódico de Hearst al propio Hearst, que le preguntaba por qué no quería tomarse unas vacaciones bien merecidas: «Me preocupa que, de irme, se produzca el caos y todo se desmorone; ¡pero me preocupa aún más que, si me voy, las cosas simplemente continúen con normalidad sin mí, demostrando que realmente no soy necesario!». Una cierta elección negativa (nada de vacaciones, ver de nuevo la película) se apoya tanto en el sí como en el no; hay no obstante una asimetría en las respuestas, que surge claramente si imaginamos el diálogo como una sucesión de dos respuestas. En primer lugar, la reacción es obvia, y negativa *(–No me gusta la película; –Me preocupa que todo se desmorone si me voy de vacaciones);* entonces, cuando esta reacción no consigue producir el resultado deseado, se da la razón (positiva) opuesta (me gustó la película; todo estará bien sin mí), que fracasa aún más. No se sorprenderá nadie si la respuesta del editor puede reescribirse como el chiste de Rabinovitch: «¿Por qué no te tomas unas vacaciones? ¡Te lo mereces!»; «No quiero, por dos razones. En primer lugar, me preocupa que todo se derrumbe si me tomo unas vacaciones…»; «Pero estás totalmente equivocado, las cosas seguirán con normalidad cuando no estés aquí»; «Esa es mi segunda razón».

Esta matriz lacaniana de la «negación de la negación» es claramente discernible en la posición que defendía Leo Strauss, a saber: es necesario que el filósofo emplee «mentiras piadosas», que recurra al mito, o a relatos *ad captum vulgi.* El problema es que Strauss no extrae todas las consecuencias de la ambigüedad de esta posición, tironeado entre la idea de que los filósofos sabios conocen la verdad pero la consideran inapropiada para la gente común, que no puede soportarla (socavaría los fundamentos mismos de su moralidad, que necesita la «mentira piadosa» de un Dios personal que castiga los pecados y recompensa las buenas acciones), y la idea de que el núcleo de la verdad es inaccesible para el pensamiento conceptual como tal, que es la razón de que los propios filósofos tengan que recurrir a mitos y otras formas de fabulación para llenar las brechas estructurales en su conocimiento. Strauss es, por supuesto, consciente de la ambigüedad del estatuto de un secreto: un secreto no es solo lo que conoce

el profesor pero se cuida de divulgar a los no iniciados; un secreto es también un secreto para el profesor mismo, algo que no puede penetrar ni articular en términos conceptuales. Por consiguiente, un filósofo usa el discurso parabólico y enigmático por dos razones: para esconder el núcleo auténtico de su enseñanza frente a la gente común, que no está preparada para ello, y porque el uso de tal discurso es el único modo de describir las ideas filosóficas más altas [74] .

No es ninguna sorpresa, entonces, que Strauss responda de un modo realmente hegeliano al típico reproche según el cual cuando se nos ofrece una explicación esotérica de una obra que ya es en sí misma esotérica (como, por ejemplo, la lectura de la Biblia por Maimónides), la explicación será el doble de esotérica y, por lo tanto, el doble de difícil de entender que la obra esotérica misma:

> Gracias a Maimónides, la enseñanza esotérica es accesible para nosotros en dos versiones diferentes: en la versión bíblica original, y en la versión subsidiaria, la de la *Guía* de [Maimónides]. Cada versión por sí misma podría ser totalmente incomprensible; pero podemos descifrarlas utilizando la luz que una arroja sobre la otra. Nuestra posición se parece entonces a la de un arqueólogo frente a una inscripción en un lenguaje desconocido, que a continuación descubre otra inscripción que reproduce la traducción de ese texto a otro lenguaje desconocido… [Maimónides] escribió la *Guía* según las reglas que se impuso al leer la Biblia. De este modo, si queremos comprender la *Guía*, debemos leerla según las reglas que aplica en esa obra Maimónides para explicar la Biblia [75] .

El redoblamiento del problema genera paradójicamente su propia solución. Debería tenerse en cuenta aquí que cuando Strauss subrayó la diferencia entre enseñanza exotérica y esotérica, concibió esta oposición de un modo casi opuesto a los actuales defensores New Age de la sabiduría esotérica. El contenido de la sabiduría New Age es alguna realidad superior espiritual accesible solo a unos pocos iniciados, mientras el común de los mortales ve a su alrededor solo realidad vulgar; para Strauss, por el contrario, y de un modo realmente dialéctico, tales relatos de misterio espiritual son el modelo mismo de las fábulas urdidas *ad captum vulgi*. ¿No confirma esto el éxito de la reciente ola de novelas religiosas de suspense, con *El código da Vinci* a la cabeza? Estas obras son quizá el mejor indicador del giro ideológico contemporáneo: el protagonista va en busca de un viejo manuscrito que revelará algún secreto terrible que amenaza con socavar los fundamentos mismos del cristianismo (institucionalizado); los desesperados y despiadados intentos de eliminar el documento por parte de

la Iglesia (o alguna facción intransigente dentro de ella) proporcionan el tono «criminal» del relato. El secreto por lo general se centra en la dimensión femenina «reprimida» de lo divino: Cristo estuvo casado con María Magdalena; el Grial es en realidad el cuerpo femenino, etc. La paradoja que se asume aquí es que *solo* a través de la suspensión «monoteísta» del significante femenino, de la polaridad de masculino y femenino, puede surgir el espacio para lo que nosotros designamos en general como «feminismo»; para el surgimiento de la subjetividad femenina (que en última instancia coincide con la subjetividad como tal). Para Strauss, por contra, el insoportable secreto esotérico es el hecho de que no haya Dios ni alma inmortal, ninguna justicia divina, que solo hay este mundo terrenal que no tiene ningún significado más profundo y no garantiza un resultado feliz.

Cuando Strauss despliega la paradoja inherente de una teología que procede *ad captum vulgi*, proporciona un caso de manual de la negación de la negación hegeliana [76] . En el primer paso, Strauss, siguiendo a Spinoza, afirma que en la Biblia Dios habla en el lenguaje de la gente corriente, adaptando su discurso a los prejuicios vulgares (presentándose como una persona suprema, un sabio legislador que realiza milagros, dicta profecías y dispensa misericordia); en resumen, narra historias que movilizan los poderes de la imaginación humana. No obstante, en el segundo paso necesariamente surge la pregunta: la idea de Dios como una Persona suprema que emplea argucias, muestra piedad y cólera, etc., ¿no es en sí misma una idea común que solo puede darse cuando uno habla «colocándose a la altura de las capacidades del vulgo»?

Otro ejemplo: Badiou utiliza el término «inestética» *(inesthétique)* para referirse a «una relación de la filosofía con el arte que, manteniendo que el arte es en sí un productor de verdades, no afirma convertir el arte en un objeto para la filosofía. Contra la especulación estética, la inestética describe los efectos intrafilosóficos producidos por la existencia independiente de algunas obras de arte» [77] . La oposición de Badiou a la estética filosófica es por lo tanto doble: (1) el arte no se opone al pensamiento, el arte genera su propia verdad, razón de que la filosofía no se sitúe por encima del arte, explicando en términos conceptuales la verdad que el arte muestra en modos preconceptuales de representación (pero tampoco eleva el arte a un *medium* privilegiado de la verdad); (2) la

filosofía no despliega una teoría universal del arte, describe los efectos intrafilosóficos de *algunas* obras de arte. Sin embargo, deberíamos destacar que esta distancia de la estética es inherente a ella, que el término «inestética» funciona como un predicado en un juicio infinito, como una negación que sigue dentro del campo negado; «inestética» es no-no-estética (del mismo modo que «inhumano» es no-no-humano, lo no-humano dentro del campo de lo humano).

¿Dónde se sitúa entonces el no-Todo en la relación entre necesidad y contingencia? ¿Es que la necesidad es universal y la contingencia es su excepción constitutiva –todo es necesario excepto la necesidad misma, el hecho de que sea contingente, etc.–, u ocurre al revés –todo es contingente excepto la contingencia misma, el hecho de que sea necesaria, etc.–? La primera pista la da Le Gaufey, que ingeniosamente liga esta fundamentación de la universalidad en la excepción de su enunciación al (tristemente) famoso grito de un neurótico compulsivo: «¡Todo menos eso!», expresando su disposición a entregarlo todo excepto lo que realmente importa («¡Llévate todo, excepto este libro!», etc.): «“¡Todo menos eso!” es el grito, de haber uno, de un hombre enfrentado a la castración, y asume [en el caso de “todos los hombres son mortales”] la forma de un “cualquiera menos yo” que se afirma a sí mismo como el *sine qua non* de la enunciación de un “todo”» [78] . La diferencia entre los dos es que la excepción que fundamenta la universalidad es contingente (una contingencia de enunciación que fundamenta la necesidad universal), mientras que la excepción del neurótico compulsivo es necesaria: lo único a lo que no está dispuesto a renunciar es necesario, todo lo demás es contingente. Esto significa que la contingencia como excepción es primordial, y que la inversión de papeles (necesidad como excepción) es una inversión neurótico-compulsiva. Esta conclusión se impone en el momento en que formulamos las cuatro posiciones que se siguen de cada uno de estos dos puntos de partida opuestos: (1) todo es necesario; hay algo que no es necesario; no hay nada que no sea necesario; no-todas las cosas son necesarias; (2) todo es contingente; hay algo que no es contingente; no hay nada que no sea contingente; no-todas las cosas son contingentes. La base auténtica del materialismo dialéctico no es la necesidad de la contingencia, sino la contingencia de la necesidad. En otras palabras, mientras que la segunda posición opta por una necesidad secreta invisible por debajo de la superficie de la contingencia (el gran tema compulsivo), la

primera posición afirma la contingencia como el fundamento abismal de la propia necesidad.

En un movimiento brillante, Le Gaufey aplica esta lógica de la universalidad y su excepción constitutiva a la relación entre la teoría psicoanalítica y la práctica clínica. En la visión teórica habitual, los casos particulares se utilizan para verificar (o falsar) un concepto general; por ejemplo, analizamos un caso concreto de paranoia y vemos si encaja con nuestro concepto general (por ejemplo, la paranoia es el resultado de un apego homosexual desplazado, etc.). Le Gaufey, por el contrario, interpreta los casos concretos como excepciones constitutivas: cada caso «se rebela» contra su universalidad, nunca se limita a ilustrarla. Sin embargo, Le Gaufey en este punto apoya demasiado ingenuamente la oposición entre realistas conceptuales y nominalistas empíricos: «Para los primeros, la arquitectura conceptual articula en primer lugar el orden del mundo. Para los segundos, lo pierde en un primer momento, y es a partir de este fracaso que el objeto comienza a brillar, se fundamenta en la existencia» [79] . Para un hegeliano, esto es literalmente cierto, más literalmente de lo que pretendía Le Gaufey: no es solo que el objeto escape de nuestro alcance conceptual, es que el «objeto» en sentido estricto emerge como el resultado de (es generado por) el fracaso de nuestra capacidad conceptual. Por esta razón Le Gaufey también dice la verdad involuntariamente cuando escribe: *«La característica desplegada por el objeto, la situación o el individuo, y que nos permite subsumirlo bajo un concepto, en realidad no es de la misma naturaleza que la característica presente en el concepto mismo»* [80] . Leído literalmente, esto significa que la «verdad» de la discordancia entre el caso individual y su concepto universal es la discordancia inherente al concepto mismo: la característica en cuestión se redobla en la característica universal y la misma característica en su (sobre)determinación particular.

A causa de esta (errónea) lectura nominalista-empirista de la lógica de la excepción, Le Gaufey ignora el aspecto opuesto de la relación freudiana entre teoría y práctica, el anverso del exceso de la praxis: la teoría psicoanalítica no es meramente la teoría de la práctica psicoanalítica, sino simultáneamente la teoría del fracaso final de esta práctica (la suya propia), una explicación teórica de por qué las condiciones mismas que dieron nacimiento al psicoanálisis lo hacen «imposible» como profesión; la teoría

se relaciona aquí con el núcleo imposible-Real de la práctica [81] . Esta característica definitiva de la práctica hace necesaria su teoría: la teoría no es simplemente externa a la práctica; no se confronta a la práctica como si esta fuera el campo entero de la realidad; la apertura de la brecha entre teoría y práctica, la exención (sustracción) de la teoría respecto de la práctica, es en sí misma un acto práctico, quizá el más radical.

Podemos articular entonces la relación entre teoría y práctica como el cuadrado de las fórmulas de sexuación: en el lado izquierdo (masculino): todos los casos se subsumen bajo un concepto universal de teoría clínica / existe al menos un caso que no es subsumido bajo ningún concepto universal; en el lado derecho (femenino): no hay ningún caso que no esté subsumido bajo un concepto universal / no-todos los casos son subsumidos bajo un concepto universal. El lado femenino (no hay nada fuera de la teoría, la inconsistencia es inmanente a la teoría, un efecto de su carácter no-Todo) es aquí la «verdad» del lado masculino (la teoría es universal, pero se ve socavada por sus excepciones fácticas).

La negación de la negación lacaniana también nos permite ver por qué la lógica de la suspensión carnavalesca se limita a las sociedades jerárquicas tradicionales: con el pleno desarrollo del capitalismo, es la vida «normal» la que hoy en día está en cierto modo carnavalizada, con su constante autorrevolución, sus reveses, crisis y reinvenciones. ¿Cómo revolucionamos entonces un orden cuyo principio es la autorrevolución constante? Este es el problema de la negación de la negación: cómo negar el capitalismo sin volver a alguna forma de estabilidad premoderna (o incluso peor, a alguna suerte de «síntesis» entre cambio y estabilidad, un capitalismo más estable y orgánico también llamado fascismo…). Aquí, una vez más, el no-no-capitalismo no es un orden premoderno (o alguna combinación entre modernidad y tradición, esa eterna tentación fascista que está resurgiendo hoy como el confuciano «capitalismo con valores asiáticos»), ni tampoco la superación del capitalismo del modo en que Marx lo concibió, que implicaba una cierta versión de la *Aufhebung* hegeliana, una versión de tirar el agua sucia (explotación capitalista), y quedarse con el niño (una productividad humana sin precedentes). Ahí reside el malentendido realmente utópico de la *Aufhebung:* distinguir en el fenómeno tanto su núcleo saludable como las desafortunadas condiciones particulares que impiden la realización completa de su núcleo, y después librarse de tales condiciones para permitir que el núcleo desarrolle plenamente su potencial.

En el comunismo, el capitalismo está *aufgehoben,* asumido: negado pero conservado, puesto que su núcleo esencial se eleva a un nivel superior. Lo que eclipsa este enfoque es el hecho de que el obstáculo para el pleno desarrollo de la esencia es simultáneamente su condición de posibilidad, de modo que cuando eliminamos el falso envoltorio de las condiciones particulares, perdemos el núcleo esencial. Aquí, más que en cualquier otro lugar, la tarea no consiste en tirar el agua sucia y quedarse con el niño, sino tirar el niño supuestamente sano (y el agua sucia desaparecerá por –cuidar de– sí misma).

Recordemos la paradoja del concepto de reflexividad como *«el movimiento por el que lo que ha sido utilizado para generar un sistema se convierte, a través de un cambio de perspectiva, en parte del sistema que genera»* [82] . Por lo general, esta apariencia reflexiva del movimiento generador dentro del sistema generado, bajo la forma de lo que Hegel llamaba la «determinación oposicional», adopta la forma de su opuesto: dentro de la esfera material, el Espíritu aparece bajo la forma del momento más inerte (el cráneo en «el Espíritu es un hueso», la piedra negra sin forma de La Meca); en la etapa posterior de un proceso revolucionario, cuando la Revolución comienza a devorar a sus propios hijos, los agentes políticos que efectivamente ponen en marcha el proceso son relegados al papel de ser el mayor obstáculo, en tanto que indecisos o directamente traidores que no están dispuestos a llevar la lógica revolucionaria hasta sus últimas consecuencias. En la misma línea, una vez que el orden socio-simbólico se establece plenamente, la dimensión misma que introdujo la actitud «trascendente» que define a un ser humano, es decir, la *sexualidad,* la pasión sexual «no muerta» única de los humanos, aparece como su opuesto, como el *obstáculo* principal a la elevación del ser humano a la espiritualidad pura; se muestra como aquello que le liga a la inercia de la existencia corpórea. Por esta razón el final de la sexualidad representado por la tan cacareada e inminente entidad «posthumana» autoclonada, lejos de abrir el camino a una espiritualidad pura, simultáneamente señala el fin de lo que se designaba tradicionalmente como la capacidad solo humana de trascendencia espiritual. Pese a toda la celebración de las nuevas posibilidades «aumentadas» de vida sexual que la Realidad Virtual ha de ofrecer, nada puede ocultar el hecho de que, una vez que la clonación

suplemente a la diferencia sexual, el juego, de hecho, se habrá acabado [83] .

« *Hay* una no-relación»

De modo que, para concluir, puede proponerse una «teoría unificada» de las fórmulas de sexuación y las fórmulas de los cuatro discursos: el eje masculino consiste en el discurso del amo y el discurso de la universidad (la universidad como universalidad y el amo como su excepción constitutiva), y el eje femenino del discurso histérico y el discurso del analista (no-excepción y no-Todo). Tenemos entonces la siguiente serie de ecuaciones:

S_1 = Amo = excepción	S_2 = Universidad = universalidad
$ = Histeria = no-excepción	*a* = Analista = no-Todo

Podemos ver ahora cómo, para correlacionar los dos cuadrados, debemos girar 90 grados uno en relación con el otro: con respecto a los cuatro discursos, la línea que separa lo masculino de lo femenino va en horizontal; es decir, la pareja superior es masculina y la inferior es femenina [84] . La posición subjetiva histérica no permite ninguna excepción, ninguna x que sea no-Fx (un histérico provoca a su amo, pidiéndole infinitamente: *muéstrame tu excepción*), mientras que el analista afirma el no-Todo; no como la excepción-a-Todo de un Significante-Amo, sino bajo la forma de una *a* que representa a la brecha/inconsistencia [85] . En otras palabras, el universal masculino es positivo/afirmativo (todas las x son Fx), mientras que el universal femenino es negativo (ninguna x que sea no-Fx). Ninguno debería quedar al margen; por eso el universal masculino se apoya en una excepción positiva, mientras que el universal femenino socava el Todo desde dentro, adoptando la forma de su inconsistencia.

Esta teoría, no obstante, deja algunas preguntas sin responder. En primer lugar, ¿cubren las dos versiones del universal (universalidad con excepción; no-Todo con ninguna excepción) todo el campo de posibilidades? ¿No ocurre que la lógica misma de la «universalidad singular», de la sintomática

«parte sin parte» que representa directamente la universalidad, no encaja en ninguna de las dos versiones? En segundo lugar, y ligado a lo primero, Lacan luchó durante años con el paso de «no hay relación (sexual)» a «hay una no-relación». Insistió constantemente en «*dar cuerpo* a la diferencia, aislar la no-relación como un ingrediente indispensable de la constitución del sujeto» [86] .

Frege llamó la atención sobre la ambigüedad del concepto de indeterminación: «Deberíamos, desde luego, hablar de "indeterminación", pero "indeterminado" no es un epíteto cualitativo de "número", es más bien un adverbio que modifica "indicar". Uno no dice que x designa un número indeterminado, indica números *de manera indeterminada* » [87] . Hay un cambio detrás de esto: de indicar números de un modo indeterminado, a designar un número indeterminado (aquí, «indeterminado» *es* un epíteto cualitativo de un número). O, por decirlo de un modo más bien simple: de designar un amplio campo de números (cada uno de ellos determinado) que pueden ocupar el lugar de x, a un único número que es inmediatamente intedeterminado. Esta «reificación» directa de la indeterminación, donde la indeterminación como tal (como la falta de determinación) se convierte directamente en la determinación de un objeto, está también en funcionamiento en el *objet a,* un objeto que es la falta positivada (del objeto).

Cuando Lacan se enfrenta al Uno, apunta a dos de sus modalidades, el Uno imaginario (de la fusión especular en la Uno-idad) y el Uno simbólico (que es reductivo respecto al carácter unario –*le trait unaire* – al que un objeto es reducido en su registro simbólico; este uno es el Uno de la articulación diferencial, no de la fusión). El problema es: ¿hay también un Uno de lo Real? ¿Es interpretado este papel por el *Y a d'l'Un* mencionado en *Encore*, que es un Uno previo a la articulación diferencial del gran Otro, un Uno no-delimitado pero en todo caso particular, un Uno que no está ni cualitativa ni cuantitativamente determinado, un «hay algo del Uno» que designa una contracción o condensación mínima del flujo libidinal en un *sinthome* ?

El *il n'y a pas de l'Autre* de Lacan es estrictamente correlativo a su *Y a d'l'Un,* «hay algo del Uno»: en la medida en que el Uno de *Y a d'l'Un* es un «resto indivisible» que hace inexistente a la relación sexual, *Y a d'l'Un* es también estrictamente correlativo a *il n'y a pas de rapport sexuel:* es el

objeto-obstáculo de dicha relación. El Uno de *Y a d'l'Un* no es principalmente el Uno místico omniabarcador del famoso «sentimiento oceánico» ridiculizado por Freud, sino un «pequeño fragmento de lo real», el resto excrementicio que perturba la armonía del Dos. Al aclarar esta distinción crucial, Le Gaufey llama nuestra atención sobre un sutil paso en el Lacan tardío, de *«il n'y a pas de rapport sexuel»* a *«il y a du non-rapport (sexuel)»*, un cambio que encaja precisamente con la distinción kantiana entre juicio negativo (la negación de un predicado) y juicio infinito (la afirmación de un no-predicado). «No hay relación sexual» puede interpretarse todavía como una variación sobre el viejo motivo del eterno conflicto entre sexos. «Hay una no-relación» implica algo mucho más radical: la positivación de esta imposibilidad de la relación sexual en un objeto «transfinito» paradójico que se superpone a su propia ausencia o que está en exceso con respecto a sí mismo. Esto significa que masculino y femenino no son simplemente dos entidades fuera de sincronía, sino que la diferencia sexual en cierto modo precede a los dos sexos (y es su diferencia), de manera que los dos sexos de algún modo vienen después (a nivel lógico), reaccionan ante ella, intentan resolver o simbolizar el callejón sin salida de la Diferencia, y este punto muerto se materializa en el pseudoobjeto llamado *objet a*. Esta es la razón de que no debamos decir del *objet a* simplemente que no es sexual: es a-sexual exactamente en el mismo sentido en el que los vampiros son no-muertos: los «no-muertos» no son ni los vivos ni los muertos, sino los monstruosos muertos vivientes, y del mismo modo, el *objet a* no es ni sexual ni no-sexual, sino «sexualmente asexual», una monstruosidad que no encaja en las coordenadas de ninguno de los dos sexos pero que sigue siendo sexual. Como señaló Lacan, lo que está en juego aquí es nada menos que un cambio en el «principio de todos los principios», desde el principio ontológico de no-contradicción al principio de que no hay relación sexual.

Es fácil ver cómo este paso del «no hay relación» a «*hay* una no-relación» evoca el paso kantiano del juicio negativo al juicio infinito: «él no está muerto» no es lo mismo que «él está no-muerto», así como «no hay relación» no es lo mismo que «hay una no-relación». La importancia de ese paso con respecto a la diferencia sexual es que, si nos detenemos en «no hay relación sexual» como nuestro horizonte final, permanecemos en el espacio tradicional de la lucha eterna entre los dos sexos. Incluso Jacques-Alain Miller a veces suena así; cuando, por ejemplo, interpreta el «no hay

relación sexual» en la línea de «lo masculino con respecto a lo femenino no se parece a una llave que encaja en su cerradura», como una simple afirmación de desarmonía en contraste con la armonía. Una vez que pasamos al «*hay* una no-relación», incluso esta especie de «unidad/armonía en conflicto» heraclítea queda atrás, puesto que masculino y femenino ya no son polos opuestos simétricos: uno de ellos (femenino) contiene su propia negación y desborda los márgenes de la oposición –la no-mujer no es hombre, sino el abismo de no-mujer *dentro* de lo femenino, como el resto no-muerto dentro del dominio de lo muerto (como los muertos vivientes).

François Wahl hizo una vez un comentario crítico, dirigido a Badiou, sobre el hecho de que «el argumento que nos insta a deducir la existencia de la no-pertenencia a partir de la negación de la pertenencia meramente reitera el argumento ontológico»; puede ser, pero ¿no es esta la única versión del argumento ontológico que podría defender un materialista? [88] . La situación es estrictamente homóloga a la de la relación: si no hay relación sexual, debe haber un objeto imposible que da cuerpo a una no-relación (el asexual *objet a*); si no hay relación de clase, debe haber un agente social que encarne a esta no-relación, a la lucha de clases como tal (la «parte sin parte» en el cuerpo social, su «órgano sin cuerpo»). Esta conversión de «no hay relación» en «hay una no-relación», este concepto de un objeto paradójico en el que la negatividad misma adquiere existencia positiva, es crucial: sin él nos quedamos en el nivel abstracto de la «lucha eterna de dos principios opuestos».

El paso del *«il n'y a pas de rapport sexuel»* a *«il y a du non-rapport (sexuel)»* es también similar al paso en Hegel de la reflexión determinada a la determinación reflexiva; o al paso en el marxismo de la dialéctica materialista al materialismo dialéctico. El cambio que estamos considerando es el giro dialéctico clave –el más difícil de entender para una «dialéctica negativa» enamorada de los estallidos de negatividad con todas sus formas imaginables de «resistencia» y «subversión», pero incapaz de superar su propio parasitismo del orden positivo precedente–; desde la salvaje danza de liberación del (opresivo) Sistema a (lo que los idealistas alemanes llamaban) el Sistema de la libertad. Dos ejemplos extraídos de la política revolucionaria podrían servirnos de ayuda aquí: es fácil caer rendido ante la pléyade de librepensadores que floreció en la Francia prerrevolucionaria de finales del siglo XVIII , desde los libertinos que debatían en los salones, disfrutando de las paradojas de sus propias

incoherencias, a los patéticos artistas que divertían a los poderosos con sus protestas contra el poder; es mucho más difícil defender plenamente la conversión de este descontento en el riguroso orden instaurado por el Terror revolucionario. De un modo similar, es fácil disfrutar de la agitación creativa de los años que siguieron inmediatamente a la Revolución de Octubre, con los suprematistas, los futuristas, los constructivistas, etc., compitiendo por ser los primeros en fervor revolucionario; es mucho más difícil reconocer en los horrores de la colectivización forzada de finales de la década de 1920 un intento de traducir este fervor revolucionario en un nuevo orden social positivo.

Tampoco deberíamos confundir la serie de *«il n'y a pas…» (de l'Autre)* de Lacan con la serie de *«n'existe pas»: «n'existe pas»* niega la plena existencia simbólica del objeto negado (para Hegel la existencia no es ser, sino ser como el aparecer de una esencia simbólico-conceptual subyacente), mientras que *«il n'y a pas»* es más radical, niega el ser nomádico preesencial de espectros y otras entidades preontológicas. En resumen, *la Femme n'existe pas, mais il y a des femmes.* Lo mismo vale para Dios y el inconsciente: Dios no existe pero «hay dioses» que nos acechan; el inconsciente no existe como una entidad ontológica plena (Jung sí pensó que existía), sino que insiste en perseguirnos; por eso mismo Lacan dijo que la auténtica fórmula del ateísmo es «Dios es el inconsciente» [89] .

La razón por la que Lacan, en su última etapa, se dedicó a los nudos y sus topologías fue precisamente para poder pensar la no-relación en cuanto encarnada en un elemento paradójico (que encajaría vagamente en el singular universal, la «parte sin parte») [90] . Aquí entra el nudo borromeo, que consiste en tres círculos entrelazados de tal modo que no hay dos que estén directamente conectados, sino que se mantienen juntos solo a través del tercero, de modo que si cortamos el tercer nudo, los otros dos también se desconectarán –en resumen, no hay relación entre ningún par de círculos–. ¿Qué es este tercer círculo? ¿El *objet a* ? ¿El *sinthome* ? ¿El orden simbólico? Aquí Lacan, casi al final de su vida, llegó a un callejón sin salida respecto al cual, de un modo auténticamente trágico, confesaba:

> La metáfora del nudo borromeo, en su estado más simple, es impropia. Constituye un mal uso de la metáfora, porque en realidad no hay cosa que soporte lo imaginario, lo simbólico y lo real. Lo que es esencial en lo que estoy diciéndoles es que no hay relación sexual. Que no hay relación sexual porque hay un imaginario, un simbólico y un real, esto es lo que no me atreví a decir. Pero no obstante lo dije. Es evidente que estaba equivocado, pero sencillamente me dejé

llevar. Esto es perturbador, es incluso más que molesto. Es más molesto, incluso, que injustificado. Estas son las cosas tal como me parecen hoy, y esto es lo que les confieso. ¡Muy bien! [91] .

Aquí habría que subrayar dos cuestiones. En primer lugar, retroactivamente se puede comprobar dónde estaba el error obvio: el nudo borromeo funciona como una metáfora solo si pensamos los tres círculos como simultáneos, entrelazados en la misma superficie. (La única manera de salvar este modelo sería añadiendo un cuarto elemento que mantuviera juntos los tres, algo que Lacan ya hizo con su concepto de *sinthome*, que mantiene junta la tríada de ISR.) En segundo lugar, ¿por qué se equivocaba Lacan, según confesaba, al decir que no había relación sexual porque hay un imaginario, un simbólico y un Real? Porque los tres no están dados simultáneamente como una tríada; funcionan más bien como la tríada kierkegaardiana de Estético-Ético-Religioso, donde la elección es siempre entre dos términos, un y/o; en otras palabras, los tres términos no operan en el mismo nivel ontológico, de modo que encontramos una cierta temporalidad mínima: primero, el antagonismo entre lo Estético y lo Ético; después, con el paso a lo Ético, el antagonismo *se repite* en la forma (nueva) del salto de lo Ético a lo Religioso. Se puede decir incluso que, en una extraña «negación de la negación», lo Religioso es el retorno de lo Estético dentro del dominio de lo Ético: lo Religioso es no-no-Estético [92] . De manera similar, en la tríada lacaniana de imaginario-simbólico-Real, o en la tríada freudiana ego-superego-ello, cuando nos centramos en un término los otros dos se condensan en uno (bajo la hegemonía de uno de ellos). Si nos centramos en lo imaginario, lo Real y lo simbólico se contraen, bajo el dominio de lo simbólico, en lo opuesto de lo imaginario; si nos centramos en R, I y S se contraen bajo el dominio de S [93] .

Lo que intenta Lacan aquí es averiguar cómo formular o formalizar un objeto imposible/Real que mantenga los dos sexos separados y simultáneamente sea una tercera cosa, única, que indirectamente conecte los dos sexos. En la medida en que este objeto es un obstáculo a la identidad de cada sexo, esto significa que cada sexo está fundamentado por su posibilidad inmanente. La inadecuación de la metáfora borromeana es que hace que parezca como si, cuando el tercer círculo se elimina, los dos otros círculos (los dos sexos) sencillamente flotaran a la deriva, cada uno por su propio camino; como si los dos sexos tuvieran alguna suerte de consistencia

al margen de su diferencia constitutiva. ¿Cómo podemos pensar esta dependencia de los dos sexos al margen de la diferencialidad?

> En resumen, la no-relación –que tuvo la ambición de afirmar la ausencia de relación– pierde su apoyo. No hay «cosa» para sustentar tal… concepto… Para concluir, la no-relación no encontró su objeto, y sigue siendo una afirmación que solo puede vincularse a su enunciación [94] .

¿Es entonces un fetiche todo objeto que da cuerpo a una no-relación? ¿No tenemos aquí algo análogo a la estructura del antisemitismo, en el que los dos círculos no-relacionados son las dos clases, capitalistas y proletarios, y su no-relación existe en la figura del judío? Esta fórmula (falsamente) radical nos lleva a una posición «dinámica» que presupone una no-relación como la inasible e insondable «diferencia absoluta» traicionada ya por cualquier objeto que intente positivar el «no hay relación» en «hay (encarnada en este objeto) una no-relación», como el *objet a* que se postula como obstáculo a la relación directa entre los sexos. Podemos ver lo que está mal aquí si extendemos ulteriormente esta homología de diferencia sexual y antagonismo de clase. La base axiomática de la política comunista no es sencillamente la «lucha de clases» dualista, sino más exactamente el Tercer momento como sustracción al Dos de la política hegemónica. Es decir, el campo ideológico hegemónico nos impone un plano de visibilidad (ideológica) con su propia «contradicción principal» (hoy, la oposición entre democracia-mercado-libertad y fundamentalismo-terrorismo-totalitarismo-«islamofascismo», etc.), y lo primero que debemos hacer es rechazar (sustraernos de) esta oposición, y reconocerla como una oposición falsa destinada a ocultar la auténtica línea de separación. La fórmula de Lacan para este redoblamiento es 1 + 1 + *a:* el antagonismo «oficial» (el Dos) siempre está suplementado por un «resto indivisible» que indica su dimensión clausurada. En otras palabras, el *auténtico* antagonismo es siempre reflexivo, es el antagonismo entre el antagonismo «oficial» y lo que es clausurado/obstruido por él (por esta razón en la matemática de Lacan 1 + 1 = 3). Hoy, de nuevo, el auténtico antagonismo no es entre multiculturalismo liberal y fundamentalismo, sino entre el espacio mismo de su oposición y el Tercero excluido (la política emancipatoria radical).

Por esto la fórmula de Lacan, «1 + 1 + *a* », tiene su mejor ejemplo en la lucha de clases: las dos clases más el exceso del «judío», el *objet a,* el suplemento a la pareja antagonista. La función de este elemento

suplementario es doble: es una denegación fetichista del antagonismo de clase, pero precisamente como tal representa este antagonismo, evitando para siempre la «paz de clases». En otras palabras, si solo tuviéramos las dos clases, solo 1 + 1 sin el suplemento, no tendríamos un antagonismo «puro» de clase, sino por el contrario, paz de clases: dos clases que se complementan en un Todo armonioso. La paradoja es que el mismo elemento que difumina o desplaza la «pureza» de la lucha de clases es el que sirve como su «primer motor». Los críticos del marxismo, que señalan que nunca hay dos clases opuestas en la vida social, se equivocan: hay lucha de clases precisamente porque nunca hay solo dos clases opuestas. Nunca tenemos un enfrentamiento puro de las dos clases antagonistas, siempre hay terceros elementos que desplazan la lucha, y estos elementos no son solo una «complicación» de la lucha de clases, ellos *son* la lucha de clases. Sin ellos, no tendríamos lucha de clases como tal, sino una simple relación diferencial de dos clases opuestas: la lucha de clases es precisamente la lucha por la hegemonía, por la apropiación de estos terceros elementos.

Esta es la frase final de la descripción de la película *Super 8* en Wikipedia: «La película acaba con la nave espacial despegando hacia el planeta natal de la criatura, mientras Joe y Alice se dan la mano». La pareja se crea cuando desaparece la Cosa que servía de ambiguo obstáculo; ambiguo porque en primer lugar antes se necesitó reunir la pareja. Esto es lo que *il n'y a pas de rapport sexuel* significa «en la práctica»: la relación directa es imposible; se necesita un tercer objeto, que sirva como obstáculo, para establecer un vínculo. *Melancolía,* de Lars von Trier, plasma una inversión interesante de esta clásica fórmula de un objeto-Cosa (un asteroide, alienígenas) que sirve de obstáculo facilitador para la producción de la pareja: al final de la película, la Cosa (un planeta en trayectoria de colisión con la Tierra) no se retira; golpea a la Tierra, destruyendo toda la vida, y la película trata los diferentes modos en los que los personajes principales lidian con la catástrofe inminente (desde el suicidio hasta la aceptación cínica).

Esto nos permite aproximarnos de un modo nuevo al concepto de Badiou del «punto» como punto de decisión, como el momento en el que la complejidad de una situación se «filtra» a través de una disposición binaria y se ve reducida así a una simple elección: dicho todo esto, ¿estamos *en contra* o *a favor* ? (¿Deberíamos atacar o retirarnos? ¿Apoyar esa

proclamación u oponernos a ella?) Con respecto al Tercer momento como sustracción al Dos de la política hegemónica, deberíamos tener en cuenta siempre que una operación básica de la ideología hegemónica es *reforzar un punto falso,* imponernos una falsa elección; como en la «guerra contra el terror» actual, cuando cualquiera que intenta llamar la atención sobre la complejidad y ambigüedad de la situación, antes o después se ve interrumpido por una voz impaciente que dice: «Muy bien, ya basta de tanto embrollo; estamos inmersos en una lucha difícil en la que el destino del mundo libre está en juego, así que por favor, aclárelo, ¿dónde se sitúa realmente: apoya la libertad y la democracia, o no?» [95] . El anverso de esta imposición de una falsa elección es, por supuesto, la difuminación de la auténtica línea de división –en esto el nazismo, con su designación del enemigo judío como un agente del «complot plutocrático-bolchevique», sigue sin ser superado–. En esta designación, el mecanismo casi se queda desnudo: la auténtica oposición («plutócratas» *versus* «bolcheviques», es decir, capitalistas *versus* proletarios) se ve literalmente eliminada, desenfocada hasta ser Una, y ahí está la función del nombre «judío»; servir de operador de este desenfoque. La primera tarea de la política emancipatoria es por lo tanto la de distinguir entre puntos «falsos» y «verdaderos», elecciones «falsas» y «verdaderas», traer de vuelta ese tercer elemento cuya eliminación sostiene la falsa elección; del mismo modo que, hoy, la falsa elección entre «democracia liberal o islamofascismo» está sostenida por la eliminación de la política emancipatoria radical y secular.

Deberíamos ser claros, entonces, en nuestro rechazo del peligroso lema «el enemigo de mi enemigo es mi amigo», que podría llevarnos a ver un potencial «progresista» y antiimperialista en los movimientos islamistas fundamentalistas. El universo ideológico de organizaciones como Hezbolá está basado en una difuminación de las diferencias entre el neoimperialismo capitalista y la emancipación progresista secular: dentro del espacio ideológico de Hezbolá, la emancipación de la mujer, los derechos de los homosexuales, etc., *no son nada* más que el aspecto moral «decadente» del imperialismo occidental. Podemos ver claramente aquí cómo la burguesía funciona de modo masculino, y el proletariado de modo femenino: para la burguesía, el campo político es una relación dual cerrada donde el enemigo de mi enemigo es mi amigo, y eso es por lo que ahora pagamos un alto precio; los enemigos de hoy, los fundamentalistas musulmanes, eran ayer enemigos del (común) enemigo (el comunismo soviético). Para el

proletariado como no-Todo, en cambio, el campo no está cerrado de esta manera binaria; el enemigo de mi enemigo no es mi amigo (ninguna alianza con los fundamentalismos religiosos), pero, por otro lado, ser no-no-burgués no es ser de nuevo burgués, sino potencial aliado nuestro (del proletariado).

[1] Lacan tiene muchos nombres para esta discordancia, algunos freudianos, otros de su propia cosecha: castración simbólica, «no hay relación sexual», la diferencia entre la meta y el objetivo de una pulsión, etcétera.

[2] Véase Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*, Cambridge (MA), MIT Press, 1994; y Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative*, Durham, Duke University Press, 1993.

[3] La oposición a este concepto de (in)completitud ontológica define al idealismo de Hegel: su núcleo depende de la afirmación de que la realidad finita (determinada, positivo-sustancial) es en sí misma vacía, inconsistente, autoasumida. Sin embargo, no se sigue de esto que la realidad finita sea solo una sombra, una reflexión secundaria, etc., de alguna realidad superior: *no hay nada* más que esta realidad, y lo «suprasensible es apariencia en cuanto apariencia», esto es, el movimiento mismo de autoasunción de esta realidad. De modo que pasamos realmente «de la nada a través de nada hacia la nada»: el punto de partida, la realidad inmediata, despliega su nada, se cancela a sí misma, se niega a sí misma, pero no hay nada más allá de ella. Esta es la razón de que Hegel no pueda situarse respecto a la oposición entre trascendencia e inmanencia: su posición es la de la *inmanencia absoluta de la trascendencia*. En otras palabras, su posición solo puede captarse en un desplazamiento temporal: en primer lugar, se afirma la trascendencia (de un modo apofático) –la realidad inmanente e inmediata y positiva no es todo; debe ser negada y superada, apunta más allá de sí misma– y, después, esta superación se postula como completamente inmanente: lo que está más allá de la realidad inmediata no es otra realidad superior, sino el movimiento de su negación como tal.

[4] Véase Alain Badiou, *Being and Event*, Londres, Continuum, 2005 [ed. cast.: *El ser y el acontecimiento*, trad. Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, Buenos Aires, Manantial, 1999].

[5] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. J. M. D. Meiklejohn, Londres, Henry G. Bohn, 1855, p. 271.

[6] *Ibid.*, pp. 271-273 [ed. cast. cit.: p. 400, B 452].

[7] Quizá la incompatibilidad entre Derrida y Deleuze también puede explicarse en los términos de las «fórmulas de sexuación» de Lacan. Lo que hace a Derrida «masculino» es la persistencia, a lo largo de su obra, de la totalización-con-excepción: la búsqueda de un modo posmetafísico de pensamiento, la huida del cierre metafísico, presupone el gesto violento de universalización, de una nivelación-igualación-unificación de todo campo de luchas intrametafísicas («todos los intentos de escapar de la metafísica, desde Kierkegaard hasta Marx, desde Nietzsche hasta Heidegger, desde Levinas hasta Lévi-Strauss, finalmente quedan dentro del horizonte de la metafísica de la presencia»). Este mismo gesto puede discernirse claramente en Heidegger (para el que todas las inversiones de la metafísica, desde Marx hasta Nietzsche, desde Husserl hasta Sartre, se quedan dentro del horizonte del olvido del Ser, atrapadas en el nihilismo tecnológico de la realización de la metafísica), así como en Adorno y Horkheimer (para los que todo el pensamiento occidental, y no solo occidental, está totalizado-igualado como el despliegue gradual de la dialéctica de la Ilustración que culmina en el «mundo administrado» de hoy… *from Plato to NATO*, como solía decirse).

En Derrida, esta lógica de la excepción totalizadora encuentra su más alta expresión en la fórmula de la justicia como la «condición indeconstruible de la deconstrucción»: todo puede ser deconstruible –a excepción de la condición indeconstruible de la deconstrucción–. Quizá este mismo gesto de una igualación violenta de todo el campo teórico, frente a la que la posición propia se sitúa como Excepción, sea el gesto metafísico más elemental. En claro contraste con Derrida, este gesto de igualación violenta está ausente de la obra de Deleuze; su mirada sobre la tradición filosófica es algo así como la mirada de Dios sobre la Creación en la respuesta de Dios a Job (tal como la describe Chesterton): no hay ninguna norma que nos permita nivelar el terreno, los milagros ocurren en todas partes, todo fenómeno, percibido correctamente (desde una posición que lo «extraña» de su contexto habitual), es una excepción. (Esta es la razón de que aquello que tanto Deleuze como Badiou llaman la «diferencia mínima» no sea como el gesto de «totalizar el enemigo» realizado por los críticos de la metafísica desde Heidegger hasta Adorno y Derrida, sino lo contrario; una destotalización del enemigo.)

[8] Véase Nicholas Fearn, *Philosophy: The Latest Answers to the Oldest Questions*, Londres, Atlantic Books, 2005, p. 77 [ed. cast.: *El filósofo en zapatillas: las respuestas más recientes a las grandes preguntas*, trad. Enric Ibarz, Barcelona, Destino, 2008].

[9] *Ibid.*, pp. 77-78.

[10] Alenka Zupančič, «Sexuality and Ontology», *Filozofski Vestnik* 29, 1 (2008), p. 63. Me apoyo extensamente sobre este texto.

[11] Martin Heidegger, «Hegel und der Staat», seminario inédito de 1933/1934; le doy las gracias a Gregory Fried, que me proporcionó su traducción.

[12] Como demostró Joan Copjec en *Read My Desire*, aquí está el límite del tema butleriano de la diferencia sexual como siempre incompleta, como un proceso performativo que nunca llega a su final (por ejemplo, en identidades fijas). Aquí solo hace falta dar un (hegeliano) paso más hacia la autorrelación: la diferencia sexual no siempre es incompleta, etc., *es esta misma incompletitud la que hace sexual a una diferencia.*

[13] En este sentido, el amor es la «interpretación del deseo del otro»: ofreciéndome al otro, interpreto su deseo como un deseo de mí mismo, y oculto con ello el enigma del deseo del otro. Dicho de otro modo: cuando una mujer ofrece su presencia en lugar del mensaje simbólico, con ello postula su cuerpo como el envoltorio de un secreto, mediante el cual su presencia deviene un «misterio».

[14] A diferencia de una carta que, aparentemente, *no* llega a su destino, hay (al menos) dos tipos de cartas que *sí* llegan a sus destinatarios. Una es la carta de «Querido John» –o *Dear John letter* –, en la que la mujer no le expone al marido o novio su amor, sino el final del amor, el hecho de que le abandona. La otra es la carta suicida, destinada a llegar a su destinatario cuando la mujer ya está muerta, como en la *Carta de una desconocida* de Zweig.

[15] Véase Darian Leader, *Why Do Women Write More Letters Than They Post?*, Londres, Faber & Faber, 1996.

[16] Además, la princesa de Clèves subvierte la lógica del adulterio como una transgresión inherente, dándole la vuelta al procedimiento adúltero habitual de «hacerlo» (tener sexo con otro hombre) y no contárselo al marido: por el contrario, ella se lo confiesa al marido, pero «no lo hace».

[17] Aunque aquí también vale lo contrario: ¿no es el famoso *an die ferne Geliebte* (a la amada lejana), el lema de toda la poesía amorosa? ¿No es la poesía amorosa por lo tanto un caso paradigmático de la sexuación de la fractura que separa al poeta de la persona amada, de modo que, cuando desaparece la barrera y la amada se acerca demasiado, las consecuencias pueden ser catastróficas? Lo que habría que hacer sería, una vez más, construir dos parejas de contrarios cuasi-simétricamente opuestos: los hombres prefieren que la amada esté lejos, a diferencia de las mujeres, que quieren a su hombre cerca; pero, simultáneamente, los hombres quieren gozar directamente del

cuerpo de la pareja, mientras que las mujeres pueden gozar el abismo que las separa del cuerpo de la pareja. ¿Qué está mal en la versión masculina? Una de las composiciones más importantes de Schubert, *Der Wanderer* (D 493, letra de Georg Philipp Schmidt von Lübeck), describe la búsqueda de la tierra natal amada, donde «caminan mis amigos, donde mis muertos resucitan», acaba con: «soy errante, silente y triste, / mis suspiros siempre preguntan: ¿Dónde? / Un susurro espectral me responde: / Ahí donde no estás tú, está la felicidad». El final *«Dort, wo du nicht bist, dort ist das Glück!»* es la formulación más concisa de lo que hay de equivocado en el amor romántico, de por qué es falso este amor.

[18] *The Complete Poems of Emily Dickinson*, Boston, Little & Brown, 1960, p. 359 [trad. cast. de Álvaro Torres Ruiz].

[19] Alain Badiou, *Theoretical Writings*, Londres, Continuum, 2004, p. 129.

[20] Véase Elisabeth Badinter, *XY: On Masculine Identity*, Nueva York, Columbia University Press, 1996 [ed. cast.: *XY. La identidad masculina*, trad. Montserrat Casals, Madrid, Alianza, 1993].

[21] En un nivel biológico más elemental (y también más convincente científicamente), algunos científicos afirman que las formas complejas de vida orgánica resultan de la malignidad desarrollada en las formas de vida simples (monocelulares) que, llegadas a cierto punto, «se desbocaron» y comenzaron a multiplicarse de un modo patológico; la vida compleja por tanto, inherentemente y en su concepto, es una formación patológica.

[22] En Yu-Gi-Oh, un juego de cartas tremendamente popular de temática mítica neogótica, las reglas son interminables: constantemente se le añaden nuevas cartas, y cada una contiene su propia regla precisa de aplicación. Todas las cartas juntas nunca pueden ser subsumidas bajo un conjunto general de reglas; forman una especie de multiplicidad «no-Toda» lacaniana, en claro contraste con los juegos clásicos, con un limitado número de cartas y reglas claras y finitas.

[23] La famosa afirmación de Nietzsche, a saber, que Cristo fue el único cristiano auténtico, también se basa en una inversión del rol de la figura fundadora, que consiste en ser la excepción constitutiva: Marx no fue marxista, puesto que él mismo era Marx y no podía dirigir hacia sí mismo la relación reflexiva implicada por el término «marxista». Cristo, por el contrario, no solo era cristiano, sino –por esa misma razón, siguiendo una necesidad inexorable– debe ser el único (auténtico) cristiano. ¿Cómo es esto posible? Solo si introducimos una brecha radical entre el propio Cristo y el cristianismo, y afirmamos que el cristianismo se fundamenta en un radical reconocimiento erróneo, o incluso denegación activa, del acto de Cristo. El cristianismo es por lo tanto una especie de formación de defensa contra la naturaleza escandalosa del acto de Cristo.

[24] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. R. Hurley, M. Seem y H. R. Lane, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 1 [ed. cast.: *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1998].

[25] Sin embargo, ¿cómo podemos leer esta tesis junto al axioma ontológico de Badiou sobre la multiplicidad primordial que no es la multiplicidad de Unos? La identidad de esta multiplicidad y el Vacío claramente *no señala* la falta en el Uno, sino un hecho ontológico primordial.

[26] Una indicación ulterior de esta confusión la encontramos en el idioma alemán, donde la palabra *Geschlecht* significa especie (como *Menschengeschlecht*, especie humana) o incluso tribu, *y también* sexo (*Geschlechtdifferenz* significa diferencia sexual).

[27] Guy Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan: consistance logique, conséquences cliniques*, París, EPEL, 2006, p. 11.

[28] El papel estructural del seminario de Lacan sobre los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis es comparable al de las últimas piezas de Shakespeare, *La flauta mágica* de Mozart, o el *Parsifal* de Wagner: tras el punto más bajo de desesperación (las tragedias maduras de Shakespeare, el *Così fan tutte* de Mozart, *El ocaso de los dioses* de Wagner), cambia el tono, y entramos en un espacio de cuento de hadas donde los problemas se resuelven mágicamente, donde el problema

trágico se disuelve en el aire. Este cambio es similar a aquel que acaece a mitad del sueño de Freud sobre la inyección de Irma: en el momento más oscuro de la pesadilla, cuando Freud mira en la garganta de Irma –que representa al abismo de lo Real primordial–, repentinamente todo se trueca en comedia, la conversación alegre entre los tres doctores que intentan culparse entre ellos del fracaso del tratamiento. ¿No es similar al paso del *Seminario X* (sobre la ansiedad) al *Seminario XI* ? El *Seminario X* marca el punto más bajo de la pesadilla, la confrontación con lo Real de la ansiedad, mientras que en el *Seminario XI* cambia el tono, también estilístico, desde la conceptualización trágica-patética que caracteriza a los seminarios «maduros» de Lacan a finales de la década de 1950 y comienzos de la década de 1960, hacia el «juego» hermético de los seminarios que siguieron al undécimo.

[29] Hay incluso dos enfoques de la lógica interna de las cuatro fórmulas: o comenzamos por el lado masculino, donde todo comienza con el juicio particular (existencial) maximal, y surge entonces el lado femenino como consecuencia, o comenzamos con el no-Todo femenino, que es después totalizado a través de la excepción.

[30] Durante una de las visitas al extranjero de Boris Yeltsin, a mediados de los noventa, un dignatario extranjero le preguntó: «¿Puede describir, muy brevemente, en una palabra, la situación en Rusia?» Yeltsin respondió: «Buena». Sorprendido, el dignatario extranjero continuó: «¿Y un poco más en detalle, en dos palabras?» «Nada buena». La respuesta de Yeltsin demostraba una sorprendente *finesse* dialéctica: sus dos respuestas eran verdaderas; es decir, para pasar del juicio positivo a la negatividad («nada buena»), todo lo que tiene que hacerse es extender el juicio al particular, puesto que la particularidad es como tal «negativa», la negación de su dimensión universal.

[31] Jacques Lacan, seminario del 17 de enero de 1962, en *Le séminaire, Livre XI: L'identification* (no publicado).

[32] La excepción lacaniana se encuentra bien resumida en esa máxima ordinaria, común entre los soldados: «Por mucho que la sacudas, siempre caerá una gota en el pantalón».

[33] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo,* trad. R. J. Hollingdale, Londres, Penguin, 1992, p. 98.

[34] Christophe Jaffrelot, *Dr Ambedkar and Untouchability: Analysing and Fighting Caste,* Nueva Delhi, Permanent Black, 2005, pp. 68-69.

[35] Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude,* Nueva York, Penguin, 2004, p. 358 [ed. cast.: *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio,* trad. J. A. Bravo, Barcelona, Debate, 2004].

[36] *Ibid.*, p. 357.

[37] Le debo esta referencia a Alenka Zupančič.

[38] De manera similar, los europeos del Este querían en 1990 no solo democracia-sin-comunismo, sino también democracia-sin-capitalismo.

[39] Esta es la razón de que, para Lacan, la castración sea simbólica: en lo Real nada falta en el cuerpo de una mujer; esta ausencia se experimenta como tal solo para la mirada que esperaba ver un pene.

[40] Alenka Zupančič, «Med dvema ne», *Problemi* 8-9 (2010).

[41] El problema del falo lo expresa fantásticamente Lacan con su afirmación irónica «el falo es el objetor de conciencia del servicio que le debemos al otro sexo» (citado en François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité,* Ramonville Saint-Agne, Érès, 2007, p. 129): la *jouissance* fálica es masturbatoria, obvia al Otro (sexo), reduciéndolo al *objet a.*

[42] Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XX: Encore,* París, Seuil, 1975, p. 97.

[43] Véase G. Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan,* cit.

[44] Jacques Lacan, seminario del 10 de mayo de 1972, en *Le séminaire, Livre XIX:…ou pire,* París, Seuil, 2011.

[45] G. Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan,* cit., p. 41.

[46] *Ibid.*, pp. 142-143.

[47] Si el sujeto está inextricablemente vinculado a la no-existencia, si «el sujeto introduce la nada como tal» (el sujeto está barrado, es un vacío, la «*néantisation*» o nadificación del ser, etc.), entonces, ¿no apunta el lema «La Mujer no existe» de Lacan al vínculo privilegiado entre mujer y subjetividad?

[48] La dualidad en Laclau de diferencia y equivalencia, sin embargo, queda atascada en la lógica de la oposición externa. Lo que no desarrolla Laclau es la mediación conceptual de los dos opuestos, de cómo la propia lógica de la diferencia (diferencialidad: la identidad de cada elemento reside solo en su diferencia respecto a todos los otros) *inmanentemente* lleva al antagonismo. La diferencialidad, para seguir siendo pura (es decir, para evitar la referencia a cualquier tipo de soporte externo bajo la forma de algún elemento que no está fundamentado en diferencias sino que se sostiene en su identidad), debe incluir un marcador de la diferencia entre el campo (de diferencias) y su afuera, una diferencia «pura». Esta diferencia «pura», no obstante, ya tiene que funcionar como antagonismo, es lo que limita o impide la identidad de cada uno de los elementos. Por esta razón, como dijo Laclau, la diferencia externa siempre es también diferencia interna: no se trata solo de que la diferencia entre el campo mismo y su afuera deba reflejarse en el campo mismo, impidiendo su cierre, bloqueando su plenitud; también se trata de que la identidad diferencial de cada elemento a la vez es constituida y bloqueada por la red diferencial.

[49] Lyndall Gordon, *T. S. Eliot: An Imperfect Life*, Nueva York, W. W. Norton, 2000, p. 394.

[50] *Ibid.*, p. 395.

[51] *Ibid.*

[52] Véase F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, cit., p. 161.

[53] Jacques Lacan, seminario del 18 de diciembre de 1973, en *Le séminaire, Livre XXI: Les non-dupes errent* (no publicado).

[54] En la hermenéutica de la sospecha amorosa, Lacan va mucho más lejos de lo que sería una denuncia común de la ganancia secreta en el amor altruista; incluso si mi sacrificio por el Otro es puro, es un sacrificio realizado para evitar o esconder la castración del Otro, la falta en el Otro. El ejemplo más sorprendente aquí son los juicios públicos estalinistas, en los que el acusado es llamado a confesar su culpa para salvar la pureza del Partido.

[55] Jacques Lacan, *Lacan in Italia, 1953-1978*, Milán, La Salamandra, 1978, p. 98.

[56] F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, cit., pp. 186-187.

[57] El gran Otro es ambiguo: está el Otro como Otro radical, el receptor definitivo, el Sujeto otro «más allá del muro del lenguaje», *y* el Intermedio o Entre-medias mismo, el *medium* de la interacción entre el sujeto y su otro.

[58] F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, cit., p. 101.

[59] A. Zupančič, «Med dvema ne», cit.

[60] F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, cit., p. 102.

[61] Tertullian, «A Treatise on the Soul», trad. Peter Holmes, en *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1918, p. 208 [ed. cast.: Tertuliano, *Acerca del alma*, trad. J. Javier Ramos Pasalodos, Madrid, Akal, 2001, p. 107].

[62] F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, cit., p. 105. ¿Cuál es la relación exacta entre amor y el exceso de innombrable *jouissance* ? ¿Es suficiente con decir que el amor como encuentro del Dos transustancia la sexualidad del placer masturbatorio, llevándola al Acontecimiento? ¿No sigue esto la lógica del Todo y su excepción? ¿Y qué hay del abismo del no-Todo del *goce* ? ¿No es esta oposición la misma que entre las antinomias matemáticas y dinámicas en Kant? La antinomia dinámica es estructuralmente secundaria, resuelve el bloqueo de la antinomia matemática; de modo que, ¿es el caso que, de un modo similar, el amor resuelve el bloqueo del *goce* ?

[63] Por esta razón, como dijo Lacan, la Mujer es uno de los Nombres-del-Padre (uno de los nombres de lo Divino): si *la* Mujer existiera, sería el Otro del Otro, el Sujeto que personifica, domina y regula el impersonal Intermedio, el gran Otro como el Orden simbólico anónimo.

[64] F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité,* cit., p. 118.

[65] Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant,* París, Seuil, 2006, p. 28. Mi agradecimiento para Alenka Zupančič, que llamó mi atención sobre este pasaje.

[66] Fredric Jameson, *A Singular Modernity,* Londres, Verso, 2002, p. 12 [ed. cast.: *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente,* trad. Horacio Pons, Barcelona, Gedisa, 2004].

[67] No deberíamos olvidar que la primera mitad del siglo XX estuvo marcada por dos grandes proyectos que encajan perfectamente con este concepto de «modernidad alternativa»: fascismo y comunismo. ¿No fue la idea básica del fascismo producir una modernidad que ofreciera una alternativa a la modernidad liberal-capitalista anglosajona, una alternativa que salvara el núcleo de la modernidad capitalista librándose de su distorsión «contingente» lucrativa-judía-individualista? ¿Y no fue la rápida industrialización de la URSS a finales de 1920 y 1930 otro intento de modernización, diferente a la versión capitalista occidental?

[68] J. Lacan, *Le séminaire, Livre XX: Encore,* cit., p. 97.

[69] J. Lacan, seminario del 17 de enero de 1962, en *Le séminaire, Livre XI: L'identification.*

[70] Véase F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité,* cit.

[71] Como señalaba Bruce Fink, encontramos en Lacan dos tipos de juicios negativos: la negación de la existencia *(«la Femme n'existe pas»)* y la negación más directa *(«il n'y a pas de l'Autre de l'Autre»).* Estas dos negaciones no deben confundirse: mientras que la Mujer no existe, indudablemente sí hay mujeres. Lo que la negación de existencia niega es el estatuto óntico pleno de una entidad (la existencia de una entidad particular garantizada o constituida por su límite), mientras que «no hay tal cosa como…» es una negación directa. La pareja de Uno y Otro debería entenderse en esta línea: no hay gran Otro, sino *«Y a d'l'Un»,* hay algo de Uno.

[72] Lo que Freud llamó «objeto parcial» también es más que nada y menos que Uno: el Uno es un Cuerpo, y un objeto parcial es su falta o exceso; es decir, no es solo una parte separada de un Todo (cuerpo), es *parcial respecto a sí mismo.* Esto es lo que Demócrito no vio cuando imaginó los átomos como Unos que pueden ser contados, y el vacío como externo a ellos, como el espacio vacío que los circunda: como dijo Hegel, habría que internalizar el vacío, concebirlo como el núcleo mismo de la identidad del Uno; solo de este modo el movimiento deviene inmanente a los átomos.

[73] Este Real de la doble negación no es sin embargo lo mismo que el sublime kantiano, donde se roza lo Real mediante el fracaso de la representación fenoménica: lo real no-muerto no es sublime, sino obsceno.

[74] Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing,* Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 57 [ed. cast.: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política,* trad. Antonio Lastra, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996].

[75] *Ibid.,* pp. 60-61.

[76] *Ibid.,* pp. 178-179.

[77] Alain Badiou, *Handbook of Inaesthetics,* Palo Alto, Stanford University Press, 2005, p. xii [ed. cast.: *Pequeño manual de inestética,* trad. Guadalupe Molina, Buenos Aires, Manantial, 2009].

[78] G. Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan,* cit., p. 145.

[79] *Ibid.,* p. 122.

[80] *Ibid.,* p. 121.

[81] Otro paralelismo con el marxismo, que es también una teoría de la práctica revolucionaria y una explicación de los intentos revolucionarios fallidos.

[82] N. Katherine Hayles, *How We Became Post-Human,* Chicago, Chicago University Press, 1999, p. 8.

[83] Dicho de paso, con toda la atención dirigida a las nuevas experiencias de placer que nos aguardan con el desarrollo de la Realidad Virtual, los implantes neuronales, etc., ¿qué hay de las nuevas posibilidades que se abren para la *tortura* «mejorada»? ¿No abren la biogenética y la Realidad Virtual, combinadas, nuevos e inéditos horizontes para aumentar nuestra capacidad de soportar el dolor (ampliando nuestra capacidad sensorial para soportar el dolor, inventando nuevas formas de infligirlo)? ¿Se hará tal vez realidad la definitiva figura sadeana del torturado «no-muerto», que puede soportar un dolor infinito sin recurrir al único escape, la muerte? Quizá, en una década o dos, los casos más terribles de tortura (por ejemplo, lo que se le hizo al jefe de Estado Mayor del ejército dominicano después del golpe de Estado fracasado en el que fue asesinado el dictador Trujillo: le cosieron los ojos para que no pudiera ver a sus torturadores, y después, durante cuatro meses, le fueron amputando lentamente partes de su cuerpo de la manera más dolorosa posible, usando por ejemplo tijeras melladas para arrancarle los genitales) nos parecerán ingenuos juegos infantiles.

[84] Y, en la medida en que respecto al sublime kantiano la posición masculina es dinámica y la posición femenina es matemática, las fórmulas de sexuación también nos permiten formalizar los dos modos de lo sublime: lo sublime dinámico se centra en el Significante-Amo como la intensidad de la fuerza excesiva que domina la serie, mientras que lo sublime femenino se expone a la serie interminable que no puede ser totalizada.

[85] La posición histérica típica es la del poeta frente al teórico: el primero se queja de que el teórico reduce su arte a mera ilustración de la teoría abstracta, pero al mismo tiempo reta al teórico a que se atreva a producir una teoría que se mantenga en pie.

[86] G. Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan,* cit., p. 151. Hay también una no-relación entre el objeto parcial y el cuerpo/organismo al que pertenece: el objeto parcial no está insertado armoniosamente en la Totalidad de un cuerpo, se rebela contra «su» cuerpo y actúa por sí mismo. Sin embargo, esta no-relación no es homóloga a la no-relación entre los dos sexos –se puede decir incluso que el exceso del objeto parcial respecto al cuerpo llega primero, es decir, que es lo que causa la no-relación entre los dos cuerpos (sexuados).

[87] Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques,* París, Seuil, 1973, p. 163.

[88] Según la paráfrasis que aparece en Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction,* Londres, Palgrave Macmillan, 2007, p. 104, citando a François Wahl: «Présentation, Représentation, Apparaître», en *Alain Badiou: Penser le multiple,* ed. Charles Ramond, París, L'Harmattan, 2002, pp. 169-187.

[89] Por cierto, esta no-existencia de Dios no tiene nada que ver con el «Dios más allá del ser» de Levinas y Marion.

[90] Como ya hemos visto, *den,* el nombre democríteo para el átomo, posiblemente sea el nombre más apropiado para una no-relación.

[91] Jacques Lacan, seminario del 9 de enero de 1979, en *Le séminaire, Livre XXVI: La topologie et le temps* (no publicado).

[92] Se podría incluso sexuar este giro: el eje estético-ético (la superación de la actitud estética mediante la implicación ética) es masculino, mientras que el eje ético-religioso (la suspensión religiosa de lo ético) es femenino.

[93] En eso reside el cambio en la obra de Lacan, anunciado en su *Seminario VII* sobre la ética del psicoanálisis: del desplazamiento del eje I-S al eje S-R.

[94] G. Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan,* cit., pp. 166, 168.

[95] Podríamos imaginar también la versión humanitaria de un chantaje pseudoético similar: «Muy bien, basta con todo este follón del neocolonialismo, la responsabilidad de Occidente, etcétera;

¿quieres hacer algo para ayudar realmente a los millones de personas que sufren en África, o solo quieres usarlos para ganar puntos en tu lucha ideológico-política?».

PARTE CUARTA
El cigarrillo de después

XII. Un cuarteto: terror, ansiedad, valentía… y entusiasmo

Mi debate continuo con Badiou podría interpretarse como una serie de variaciones sobre el motivo de cómo redimir a Hegel, cómo reivindicarle hoy para el campo de la contingencia radical. En términos de las coordenadas ontológicas más elementales, mi diferencia con Badiou es triple, con respecto a la tríada Ser/Mundo/Acontecimiento. En el nivel del ser, la multiplicidad de múltiples debe suplementarse con el «Uno barrado», el Vacío como imposibilidad del Uno que deviene Uno. En el nivel de la apariencia, el mundo debe concebirse como un vínculo-de-lenguaje: cada mundo está sostenido por un Significante-Amo (la auténtica referencia de lo que Badiou llama «punto»). En el nivel del Acontecimiento, la «negatividad» de la ansiedad y la pulsión (de muerte) debe postularse como previa al entusiasmo afirmativo por el Acontecimiento, como su condición de posibilidad.

Lo que falta en Badiou es una ontología del Acontecimiento. Es decir, cuando Badiou postula el Acontecimiento-Verdad como la excepción al orden del Ser (todo lo que hay son cuerpos y lenguajes, con la excepción de las Verdades), añade que, como materialista, desde luego presume que un Acontecimiento solo es una «torsión del ser», que existe solo en la suma de sus consecuencias, sus inscripciones en el orden del Ser. Para conceptualizar el modo de existencia del Acontecimiento, necesitamos por lo tanto una ontología del (no-)ser virtual, una ontología de la X virtual que solo se encuentra en sus efectos, o que incluso es retroactivamente generada por sus propios efectos.

Ser/Mundo/Acontecimiento

Es fácil imaginar la réplica de Badiou a mi primera tesis: el concepto de multiplicidad de «mundos» (estructuras trascendentales) dirigida contra el trasfondo del Uno barrado, ¿no es otro caso de metafísica posfilosófica? Metafísica porque no deja espacio para la (matemática en cuanto) ontología general que, para Badiou, garantiza que sigamos dentro del materialismo. Y

esta falta de una ontología general que defina el tejido común del ser, ¿no hace imposible explicar las Verdades universales, Verdades que atraviesan los mundos individuales (como en el mundo del arte, donde las obras de Esquilo y Sófocles, pese a estar inmersas en el mundo que les es propio, la Grecia clásica, siguen diciéndonos algo)? La clave está en cómo podemos imaginar la multiplicidad de mundos.

Comenzaré defendiendo a Badiou de la crítica, formulada por Peter Hallward, que tiene que ver con los fundamentos ontológicos del edificio filosófico de Badiou, la relación entre Ser y entes:

> Badiou da por supuesta, pero no explica, la condición del término medio y mediador: la condición de los *seres [étants]*. Ni la ontología de Badiou ni su lógica parecen proporcionar un lugar claro a la realidad óntica ordinaria. Los que aparecen en nuestros diversos mundos parisinos no son, claramente, ejemplos de ser puro o multiplicidad, sino personas. Dependiendo de la configuración trascendental de su mundo, estas personas pueden después aparecer o existir a modo de trabajadores tranquilos, héroes patrióticos o insurgentes rebeldes, pero en cada caso lo trascendental parece dar por sentado la condición óntica elemental de sus habitantes. Entre el ser de una multiplicidad pura y un aparecer dócil o insurgente hay un abismo sin mediación. El espacio que en otras filosofías podría llenarse mediante una explicación de la realización material o la autorrealización emergente (o cualquier número de alternativas) es un espacio que Badiou, por el momento, prefiere consignar a la contingencia. Si el trascendental de un mundo determina de qué modos pueden aparecer sus objetos, Badiou parece presumir un registro metatrascendental que simplemente *da* a un mundo la materia prima óntica de sus objetos [1] .

El punto esencial del argumento de Hallward está claro: la estructura ontológica de una multiplicidad matemática puramente formal no es suficiente para proporcionar (una explicación de) el «material crudo», la densidad óntica de los seres, de los entes positivos (objetos materiales) atrapados en un mundo y organizados a través de su marco trascendental. Por convincente que pueda parecer, este argumento no obstante le imputa un estatuto perspectivista al concepto de Badiou de lo «trascendental»: solo funciona si, de un modo kantiano tradicional, imaginamos lo trascendental como la red que estructura nuestra perspectiva de la realidad nouménica. Si seguimos a Badiou e imaginamos el Mundo –el principio estructurador trascendental– como estrictamente inmanente a la realidad óntica, entonces debemos concluir que los entes, en su densidad material y con su riqueza de propiedades, existen *solo* y *siempre* como parte de un Mundo y de su situación determinada. Los entes no son «materia cruda» neutral atrapada en primero una y después otra red trascendental; la única «materia» neutral fuera de toda situación es la multiplicidad matemática. Hay otra

consecuencia importante que debe extraerse de esta inmanencia absoluta de lo trascendental: deberíamos rechazar totalmente cualquier concepto del punto sintomático de una situación como un efecto de la resistencia que ofrece la multiplicidad inconsistente de la realidad óntica a ser atrapada en la red de la consistencia trascendental. El punto de inconsistencia, de «torsión sintomal» de una situación, lo genera su estructura trascendental inmanente.

Aquí podemos discernir la lección clave del idealismo hegeliano para el materialismo de hoy: la premisa básica del materialismo no es la existencia de cierta densidad material oscura e impenetrable o «materia» densa que indique que «algo no es solo pensamiento» ni solo determinaciones conceptuales, que hay algo «realmente ahí fuera» irreductible a las determinaciones conceptuales. Para un materialismo que ha aprendido la lección de Hegel, «la realidad ahí fuera» (lo real-en-sí) realmente *está* «desmaterializada», es un juego mutuo «abstracto» de interrelaciones puramente formales en el que la «materia (en su densidad) desaparece». Lejos de indicar una externalidad radical que resiste al sujeto, la densidad de la objetividad que se resiste a la aprehensión del sujeto es precisamente el momento *subjetivo*, la ilusión «reificante» más elemental de la subjetividad, lo que el sujeto *añade* a lo real-en-sí. Esto nos lleva a otra lección clave de Hegel: cada vez que estamos considerando la tensión entre nuestras determinaciones conceptuales (subjetivas) y la materia «ahí fuera» que se nos resiste, dicha tensión es por definición secundaria, un efecto o percepción (errónea) que reifica lo que es originalmente un desequilibrio interior o antagonismo en el tejido de conceptos. Ahí está la apuesta «idealista» de Hegel: toda tensión entre las determinaciones conceptuales y la realidad puede reducirse a una tensión inmanente de las determinaciones conceptuales. Así que, ¿dónde está el «materialismo» aquí? En el hecho de que estas tensiones o antagonismos son constitutivos e irreductibles, que nunca podremos llegar a una estructura conceptual «pura» y plenamente real(izada).

Hay no obstante un problema en Badiou con la elevación de la matemática a modelo de las ciencias: ninguna ciencia moderna puede reducirse al formalismo matemático, puesto que siempre incluye también un mínimo de comprobación empírica y de medición, que introduce el aspecto de la contingencia de lo Real; nadie sabe por adelantado qué mostrarán las mediciones. Este elemento falta en la matemática, donde la

contingencia se limita a la selección o postulación de los axiomas con los que comienza el teórico, mientras que todo lo que se sigue son las consecuencias racionales de los axiomas. Incluso una ciencia «abstracta» como la física cuántica, en la que la densa materialidad positiva se disuelve en la pura virtualidad de las ondas cuánticas, debe exponerse a la medición.

¿Es la conclusión entonces que, por esta misma razón, la matemática no es una ciencia, sino una disciplina filosófica, la única ontología universal? ¿O por el contrario, para pasar de las matemáticas a la ontología en sí, se necesita un mínimo de contingencia capaz de interrumpir o sorprender a la necesidad implicada en generar fórmulas a partir de axiomas? En la medida en que la matemática es la ontología pura del ser, nos aproximamos aquí a la parte más sensible y oscura del «sistema» filosófico de Badiou, la transición del ser al aparecer. Aunque la tarea explícita en *Lógicas de los mundos* de Badiou es responder a la pregunta sobre cómo un mundo (del aparecer) surge de la pura multiplicidad del ser, no responde realmente a esta pregunta (ni lo intenta siquiera); meramente postula esta transición –el emerger de un mundo– como un hecho, y después continúa describiendo la estructura trascendental de un mundo. De vez en cuando, sin embargo, se arriesga a proporcionar una fórmula que limita con la *Schwärmerei* gnóstica, como en el siguiente pasaje:

> Una suerte de empuje de esencia topológica hace que el múltiple no se contente con ser lo que es, ya que, como apareciente, es *ahí* donde tiene que ser lo que es. Pero ¿qué quiere decir ese «ser-ahí», ese ser que llega para ser en tanto que aparece? No tenemos la posibilidad de separar una extensión de lo que la puebla, o un mundo de los objetos que lo componen [2] .

Nótese cómo Badiou afirma aquí lo opuesto exacto de Heidegger: todo el quid de la «diferencia ontológica» de Heidegger como diferencia entre las entidades que aparecen y el horizonte-mundo del aparecer, es que uno puede y debe separar un mundo de los objetos que lo componen; la diferencia ontológica *es* esta separación. El problema aquí es *el* problema por excelencia, es decir, no se trata de cómo pasamos de las apariencias al auténtico ser, sino lo opuesto, lo realmente difícil: cómo pasamos del ser al aparecer, cómo y por qué el ser se aparece ante sí mismo. En otras palabras, el problema es de localidad, de un punto focal que en un «mundo» está siempre presupuesto.

En *The Human Touch,* Michael Frayn señalaba la relatividad radical de nuestro concepto del universo: cuando hablamos acerca de las micro-

dimensiones de la física cuántica, tan pequeñas que son inimaginables, o sobre la vastedad del universo, tan grande que somos una mota imperceptible dentro de él, siempre presuponemos nuestra mirada, nuestra medida «normal» del tamaño: las ondas cuánticas son pequeñas y el universo, grande, con respecto a nuestros estándares. La moraleja es que *todo* concepto de «realidad objetiva» está ligado a un punto subjetivo. ¿Cómo pasamos entonces de lo Real totalmente «plano» e inconmensurable o des-focalizado, a un Mundo focalizado, un campo constituido a través de una medida trascendental? Heidegger niega este problema precisamente por ser metafísico: para él, el horizonte de aparecer es el horizonte último, no hay nada más allá de él, solo el juego abismal de la *Ereignis*, y si intentamos llegar más allá, nos vemos inmersos en la absurda empresa de deducir el horizonte ontológico a partir de la realidad óntica de esta misma realidad.

Ray Brassier está en lo cierto al insistir en el «fracaso a la hora de clarificar la conexión entre la inconsistencia ontológica y la consistencia óntica» en Badiou, es decir, el paso del Ser a un Mundo [3] . Deberíamos añadir (pero no solo) una aclaración terminológica: la consistencia de un mundo no es meramente óntica, es trascendental-ontológica, pues un mundo es la unidad de lo óntico y el horizonte lógico-trascendental, es la multiplicidad óntica dada dentro de cierto horizonte ontológico, mientras que el ser-en-sí es puramente óntico, carece de un horizonte ontológico, es dado sin *la condición de lo dado.* (Esta es la razón de que su ciencia sea la matemática, mientras que los mundos dependen de una lógica, una onto-lógica.)

En la historia de la filosofía, la respuesta más coherente a esta pregunta (en cierto sentido podría decirse que es la *única* respuesta auténtica) la proporcionaron los idealistas alemanes, especialmente Schelling y Hegel. En los manuscritos de las *Weltalter,* Schelling describió el nacimiento del *logos* (el Mundo articulado) a partir del antagonismo preontológico de las pulsiones, mientras que Hegel intenta demostrar en su *Lógica* cómo el «aparecer» (correlativo a la Esencia) surge a partir de las inconsistencias inmanentes («contradicciones») del Ser. A pesar de las diferencias insuperables entre Schelling y Hegel, los dos comparten una característica clave: intentan explicar la emergencia del aparecer con referencia a alguna suerte de tensión o antagonismo o contradicción en el orden precedente del ser. Esta vía, sin embargo, es excluida a priori por Badiou, puesto que su

axioma es que el «ser como ser es absolutamente homogéneo: una multiplicidad pura matemáticamente pensable» [4] . Esta es la razón de que todo lo que puede ofrecer Badiou sean pistas oscuras acerca de «una especie de empujón» del ser hacia el aparecer, que pertenece más a la noción gnóstica schopenhaueriana de cómo el Fundamento abismal del Ser alberga una oscura e inexplicable voluntad de aparecer [5] . Badiou llega al mismo problema cuando explica el «principio fundamental del materialismo»:

> «Todo átomo de aparecer es real.» Este principio indica que, a nivel atómico (lo cual quiere decir: cuando lo que está en juego es un solo elemento del múltiple que aparece), se pueden identificar el átomo de aparecer y un elemento real del múltiple considerado (en el sentido ontológico: ese elemento le «pertenece»). Estamos aquí en las más profundas consideraciones sobre la conexión entre ontología y lógica, entre ser y aparecer. Adoptar el principio del materialismo es admitir que, en el punto mínimo del aparecer, hay una suerte de «fusión» con el ser que aparece. Un átomo de aparecer es en cierto modo «prescrito» por un elemento real del múltiple [6] .

Pero, ¿no es esta idea de una «fusión» entre Aparecer y Ser una pseudosolución, como la glándula pineal de Descartes? ¿No ocurre que, una vez que estamos dentro de un mundo, no hay externalidad con respecto a él, puesto que todo está centrado con respecto a su estructura trascendental? ¿Cómo, entonces, podemos escapar de la casa-prisión de un mundo? Esto nos lleva a nuestro segundo comentario crítico: Badiou no explica realmente cómo las Verdades pueden llegar a diferentes mundos. ¿Cómo podemos combinar este carácter transmundial de la Verdad con su afirmación enfática de que toda Verdad está localizada y es la Verdad *de* cierta situación dentro de un Mundo? El axioma clave de la «lógica de mundos» de Badiou tiene que ver con el concepto de lo «inexistente» de un mundo: *«Si una multiplicidad aparece en un mundo, un elemento de esta multiplicidad, y solo uno, es un inexistente de este mundo»* [7] . Un «no-existente» es un elemento que es parte de un mundo pero participa en él con un grado mínimo de intensidad; es decir, la estructura trascendental de este mundo lo hace «invisible»: «La cosa está en el mundo, pero su aparecer en el mundo es la destrucción de su identidad» [8] . El ejemplo clásico es, desde luego, el concepto de Marx de proletariado, que pertenece a la sociedad existente, pero dentro de su horizonte es invisible en su función específica. Tal inexistente es, por supuesto, el «sitio acontecimental» de un

mundo: cuando acaece el Acontecimiento, el inexistente pasa de la existencia mínima a la máxima, o por citar la conocida línea de *La Internacional:* «No somos nada, seamos todo». Como aclara Badiou, esta inexistencia no es ontológica (en el nivel del ser, los trabajadores están masivamente presentes en la sociedad capitalista), sino fenomenológica: están aquí, pero son invisibles en su modo específico de existencia. La pregunta filosófica a este respecto es: ¿exactamente por qué todo mundo contiene un «no-existente»? Su necesidad

> depende del axioma del materialismo, a saber, que todo átomo es real. Tal vez haya que ver en esta dependencia un enunciado dialéctico: si el mundo es reglado a nivel de lo Uno, o nivel atómico, por una prescripción materialista del tipo aparecer = ser, entonces la *negación es [existe], en la forma de un elemento puntuado por la inexistencia* [9] .

En resumen, precisamente porque la brecha entre el ser (multiplicidad irreductible) y aparecer (el dominio de átomos-Unos), la unidad (superposición) del ser y el aparecer (existencia) solo puede aparecer dentro del espacio (trascendental) de la apariencia de un modo negativo, bajo la forma de un inexistente, un Uno que es (desde dentro del marco trascendental que regula el aparecer) no-Uno, un átomo que, si bien es parte del mundo del aparecer, no está adecuadamente cubierto por él, participa mínimamente en él. Este inexistente es el punto de torsión sintomática de un mundo: funciona como un «singular universal», un elemento singular que directamente participa en el universal (pertenece a su mundo), pero carece de un lugar determinado en él. En el nivel formal de la lógica del significante, este inexistente es el vacío «significante sin significado», el significante-cero que, privado de todo significado determinado, representa solo la presencia de significado como tal, en contraste con su ausencia, el no-significado: su significado es tautológico, significa solo que las cosas tienen significado, sin decir cuál es. Lévi-Strauss, que teorizó por primera vez este significante vacío, también fundamentó su necesidad en la brecha entre la multiplicidad irreductible de lo Real y la siempre limitada red de significantes (Unos) que intentan capturar este exceso de lo Real [10] . O, por parafrasear el análisis de la forma-mercancía en Marx, es como si, por encima de leones, tigres, gusanos, peces y otras especies particulares de animales, exista el animal como tal, una encarnación directa del género. Lo que oculta el campo trascendental de un mundo es que este «inexistente», que no tiene lugar dentro de su mundo, simultáneamente representa la

universalidad de ese mundo: dentro del horizonte de un mundo, el «inexistente» aparece simplemente como una multiplicidad dispersa de elementos marginales y oscuros.

¿Cómo, cambia entonces un Acontecimiento el mundo, cuya Verdad hace efectiva? Aquí entra el concepto de sustracción: el concepto de sustracción es el que resuelve la pregunta abierta de *El ser y el acontecimiento* de Badiou, que es la del vínculo o intersección entre Ser y Acontecimiento. ¿Cómo evitamos la crítica de que un Acontecimiento es un milagro protorreligioso que interviene desde algún Más Allá trascendente en el orden del ser? En esencia la sustracción es precisamente el modo en que un Acontecimiento se inscribe en el ser, es el movimiento sustractivo que abre el espacio para el Acontecimiento dentro del orden del ser. Deberíamos señalar también cómo, a diferencia de la insistencia «afirmacionista» de Badiou en la positividad de un Acontecimiento, la sustracción designa un movimiento negativo, un retiro, la reducción a un mínimo (a la «diferencia mínima»). Lo que Badiou llama «sustracción» es por lo tanto otro nombre, *su* nombre, para *la negatividad en su dimensión afirmativa*, para una negatividad que no es solo un gesto destructivo, sino que da, abre una nueva dimensión. No debe sorprender, entonces, que la «sustracción» de Badiou funcione como la *Aufhebung* de Hegel, y contenga tres capas diferentes de significación: (1) retirarse, desconectar; (2) reducir la complejidad de una situación a su diferencia mínima; (3) destruir el orden existente. Como en Hegel, la solución no consiste en diferenciar los tres significados (proponiendo finalmente un término específico para cada uno de ellos), sino en entender la sustracción como la unidad de sus tres dimensiones: debemos retirarnos de nuestra inmersión en una situación, de tal modo que este retiro haga visible la «diferencia mínima» que sostiene su multiplicidad y así causa su desintegración, del mismo modo que quitar un naipe de un castillo de naipes causa el colapso de toda la estructura.

Badiou fundamenta esta solución en tres premisas: (1) Lo múltiple que localiza la mutación acontecimental debería estar ya en el mundo, debería aparecer en él; es decir, la mutación no debe ocurrir como el efecto de una intervención trascendental de algún Afuera milagroso. (2) Lo trascendental del mundo en cuestión no debería modificarse en sus reglas internas, ya que permanecemos en el mismo mundo. (3) El «inexistente» múltiple de algún modo suplementa el funcionamiento de las reglas trascendentales, de modo que la mutación tendrá que ver con la relación entre lo múltiple y el

trascendental de su mundo. Su solución es por lo tanto que *«hay una mutación local en el aparecer cuando un múltiple cae bajo la medida de las identidades, que autoriza la comparación entre sus elementos. O cuando el apoyo-del-ser del aparecer aparece localmente»* [11] . Lo que ocurre aquí es que un múltiple «es contabilizado bajo su propia ley de aparición»: «Llamamos "lugar" a un múltiple que aparece de un nuevo modo, en la medida en que cae bajo la medición general de los grados de identidad que prescriben su propio aparecer, elemento por elemento. Digamos que *un lugar se hace (a sí mismo) aparecerse* » [12] . Esto puede ocurrir precisamente porque el lugar es un «singular universal»: puesto que el inexistente no tiene un contenido particular (su contenido se reduce a un mínimo), no puede simplemente otorgársele una mayor intensidad de aparecer (como los fascistas que quieren que se reconozca el lugar auténtico del trabajo en el organismo social); en este punto sintomático, una mutación local solo es posible si el propio universal del «apoyo-del-ser del aparecer aparece localmente». Cuando los proletarios ya no aparecen como entidades oscuras del fondo, sino como una encarnación directa del universal, acaece una mutación acontecimental: en su ser singular, la universalidad (de su mundo) como tal es momentáneamente visible [13] .

La cuestión que debe plantearse aquí es esta: ¿por qué un Acontecimiento no debería designar una modificación de las mismas reglas internas del trascendental de un mundo? ¿Por qué no pasamos realmente de uno a otro mundo? Para que un no-existente pase a ser con la máxima intensidad de existencia, ¿no deben cambiar las reglas que miden la intensidad del ser? Si los proletarios deben contabilizarse como «seres-humanos como tales», ¿no es la propia medida de lo que cuenta como «ser-humano» la que debe modificarse? En otras palabras, ¿no ocurre que un inexistente que es el punto de torsión sintomática de un mundo solo puede devenir plenamente existente si pasamos a otro mundo?

Esto nos lleva a la relación muy compleja y ambigua entre la inconsistencia y la verdad en el pensamiento de Badiou. Como ha señalado Hallward, para Badiou «la inconsistencia es una categoría de la verdad, no el conocimiento o la experiencia»: la realidad es, en su nivel ontológico más elemental, una multiplicidad inconsistente que ningún Uno puede totalizar en una unidad consistente [14] . Desde luego, la realidad siempre se nos aparece dentro de una situación determinada, como un mundo particular

cuya consistencia está regulada por sus características trascendentales. Pero como dice Badiou:

> Una verdad es esta consistencia mínima (una parte, una inmanencia sin concepto) que indica en la situación la inconsistencia que hace su ser… Puesto que el fundamento sin fundamento de lo que se presenta *es inconsistencia*, una verdad será aquella que, desde lo presentado y como *parte* de lo presentado, ostenta la inconsistencia de la que, en última instancia, depende la consistencia de la presentación [15] .

Así es como Hallward despliega las consecuencias de este concepto de Verdad como inconsistencia:

> Quizá los conceptos generales más importantes que subyacen a esta filosofía de la verdad sean la fidelidad y la inconsistencia. Por variadas que sean las circunstancias de su producción, una verdad siempre implica una fidelidad a la inconsistencia. La tensión semántica entre estos términos solo es aparente. Fidelidad: un compromiso de principios, sostenido de diversas formas, con las repercusiones infinitas y universalizables de un acontecimiento disruptivo [16] . Inconsistencia: la suposición, ocasionada por diversas razones, de que dicha disrupción toca al propio ser del ser. La inconsistencia es la base ontológica, por así decirlo, de una apuesta determinada por la orientación y por el destino infinitamente revolucionarios del pensamiento. La fidelidad es la disciplina subjetiva necesaria para sostener este destino y así afirmar una «inmortalidad» que Badiou asocia sin reparos con el legado de san Pablo y Pascal. La inconsistencia es lo que hay, y la fidelidad es una respuesta a lo que ocurre, pero solo siendo fiel a las consecuencias de lo que ocurre podemos pensar la verdad de lo que hay. En todos los casos, «la verdad de la situación es su inconsistencia» y «una verdad no recibe su respaldo de la consistencia sino de la inconsistencia» [17] .

El término «inconsistencia» es utilizado aquí en dos sentidos que no se distinguen claramente. En primer lugar, hay una inconsistencia como «auténtica base ontológica de cualquier ser-múltiple», es decir «un despliegue-múltiple que ninguna unidad puede reunir» –la inconsistencia es aquí el punto de partida, el grado cero de la presencia pura, aquello que es ulteriormente contado-como-uno, organizado en un mundo, aquello que aparece dentro de un horizonte trascendental dado–. En segundo lugar, hay una inconsistencia como el nudo sintomático de un mundo, el exceso que no puede ser explicado en sus propios términos. (Exactamente la misma ambigüedad caracteriza a lo Real lacaniano.)

Añadamos un razonamiento torpe y elemental que puede ser útil: si inconsistencia es «lo que hay» y fidelidad es fidelidad a la inconsistencia, ¿no significa esto entonces que la fidelidad badiouiana a un Acontecimiento-Verdad es en última instancia fidelidad a lo que hay? ¿No es entonces el Acontecimiento-Verdad la intervención de la multiplicidad

inconsistente en una situación consistente, el índice de cómo cada representación que totaliza la multiplicidad inconsistente fracasa a la hora de captarla plenamente? Si este es el caso, entonces hemos vuelto al universo poshegeliano de la productividad de un proceso-de-vida que está siempre en exceso sobre sus re-presentaciones, de modo que las re-presentaciones (situaciones, Mundos, totalizaciones) son como envoltorios temporales que pueden descartarse cuando la fuerza productiva de la presencia los desborda. En este nivel, la inconsistencia como punto sintomático de una situación es simplemente un índice del fracaso de esta situación, una señal de que es necesario abandonarla. Podemos incluso acomodar en este nivel el concepto de Badiou del punto sintomático como la «nada (el elemento sin lugar) que se convierte en todo»: el punto sintomático es el elemento dentro de una situación que cuenta como nada dentro de sus coordenadas (trascendentales); a través de la revolución acontecimental, esta nada (la «parte sin parte») se convierte en Todo, el principio estructurador básico de una nueva situación (como el proletariado antes y después de la revolución). Sin embargo, considerado de este modo, el Acontecimiento es solo un paso de un Mundo a otro, la fundación de un nuevo Mundo, un «Mundo en devenir»; todo el proceso puede captarse en los términos de una oposición entre la multiplicidad inconsistente del Ser y la consistencia de un Mundo como una forma de aparición de la multiplicidad.

Esta pareja, sin embargo, claramente «no es lo suficientemente fuerte» como para proporcionar las coordenadas para el concepto de Badiou de un Acontecimiento-Verdad: un Acontecimiento-Verdad no es solo la «venganza» de la inconsistencia sobre una situación consistente; la fidelidad a un Acontecimiento-Verdad es una tarea de imponer un nuevo orden sobre la multiplicidad del Ser, pues la Verdad es un «proyecto» que se fuerza sobre lo innombrable de una situación. En cierto modo, la Verdad se impone en sí misma incluso con más fuerza que un Mundo: no hay armonía preestablecida entre Ser y Acontecimiento, pues forzar una Verdad en la realidad múltiple de ningún modo «expresa» la «verdad interior» de la realidad misma.

Verdad, inconsistencia y el punto sintomático

Hay por tanto una tensión potencial entre verdad como fidelidad a la inconsistencia y Verdad como imponer un proyecto sobre el ser; es decir, el dilema clave es si es suficiente con definir un Acontecimiento como la intrusión de la inconsistencia en una situación consistente, como el retorno de su reprimido bajo la forma de una torsión sintomática o de un elemento excesivo que formalmente pertenece a una situación pero carece de un lugar propio en ella (la «parte sin parte» de Rancière). ¿No ocurre que tales puntos de torsión sintomática no son todavía Acontecimientos, sino solo lo que Badiou llama «lugares acontecimentales», lugares posibles donde puede ocurrir un Acontecimiento?

Si la Verdad es un Orden forzado o impuesto sobre la multiplicidad del ser, entonces surge la pregunta: ¿cómo difiere la Verdad de un Mundo? ¿Puede la Verdad convertirse en un Mundo? [18] . Dicho abruptamente: ¿un Acontecimiento tiene (o más bien, genera) también, como en toda situación (o Mundo), su punto de torsión sintomática, de modo que un Acontecimiento-Verdad es meramente el paso entre uno y otro Mundo? La respuesta, desde luego, es no. La Verdad forzada sobre una situación es de una naturaleza radicalmente diferente a un Mundo. De nuevo, por decirlo toscamente: un Mundo es histórico, una organización histórico-trascendental de una esfera del Ser, mientras que –como subraya repetidamente Badiou a su modo, abiertamente platónico– la Verdad es eterna, al forzarla uno impone sobre la realidad una Idea eterna. Estamos tratando, entonces, con dos niveles radicalmente diferentes: un Mundo es una formación de finitud humana «hermenéutica» (un horizonte de sentido); la Verdad «acontecimental» es eterna, es la persistencia transhistórica de una Idea eterna que continúa persiguiéndonos «en todos los mundos posibles».

Como la Idea «solo existe en su poder de hacer que un objeto llegue “en verdad”, y por lo tanto sostener un universal, no es en sí misma presentable, pues ella *es* la presentación-para-lo-verdadero. En una frase: no hay Idea de la Idea. Por cierto, uno puede nombrar a esta ausencia “Verdad”» [19] . La verdad siempre se apoya en un «no hay metalenguaje»: acaece cuando no podemos dar un paso atrás y adoptar una distancia reflexiva, cuando el único paso atrás (imposible) habría sido al propio horizonte. El signo de una Idea es que «no podemos ir más atrás»: hemos alcanzado el límite, la única cosa detrás de un objeto es el vacío de su presentación. Por ejemplo, una

obra de arte es un Acontecimiento-Verdad cuando no puede disolverse ulteriormente en sus condiciones históricas positivas (sociales, ideológico-políticas, estéticas), cuando hay más en su puro aparecer que en las complejas condiciones que lo sostienen, de modo que solo podemos admirar su aparición como tal.

Tanto Mundo como Acontecimiento-Verdad son modos de aparecer: un Mundo consiste en las coordenadas trascendentales del aparecer, mientras que un Acontecimiento-Verdad (o una Idea inmortal) es algo que, más que aparecer, «brilla a través», transpira en la realidad. El estatuto del Mundo es hermenéutico, proporciona el horizonte de sentido que determina nuestra experiencia de la realidad, mientras que el estatuto de la Idea es Real, es una X virtual-inamovible cuyas huellas son discernibles en la realidad. En otras palabras, la universalidad de un Mundo es siempre «falsa» en el sentido crítico-ideológico marxista: todo Mundo se basa en una exclusión o «represión» que puede ser detectada a través de sus puntos de torsión sintomática, mientras que la universalidad de la Verdad es incondicional, pues no se basa en una excepción constitutiva, no genera su punto de torsión sintomática.

Badiou toma esta afirmación literalmente: al comienzo de las *Lógicas de los mundos,* plantea el ejemplo de un caballo como objeto de arte visual y los intentos de demostrar cómo dos extremos históricos –las famosas pinturas rupestres de Lascaux y los caballos de Picasso– expresan ambos la misma «Idea eterna» de un caballo. Ejemplos mucho más importantes en este contexto son los grandes Acontecimientos de la política emancipatoria moderna: la Revolución francesa, la Revolución de Octubre, la Revolución Cultural china. En todos estos casos, Badiou se opone radicalmente a (lo que percibe como) la lectura «hegeliana», que interpreta el fracaso final de estos Acontecimientos como el resultado de sus limitaciones inmanentes, de modo que el fracaso del Acontecimiento es su «verdad»: debido a las limitaciones inmanentes de su proyecto igualitario, la Revolución francesa tenía que acabar en el triunfo del mercado burgués, como la «verdad» de los sueños entusiastas que habían inspirado a los revolucionarios. Del mismo modo, la Revolución de Octubre tenía que acabar en estalinismo; la Revolución Cultural debía acabar en el reciente triunfo del capitalismo en China. En cada caso, el método interpretativo es el mismo, el de la «lectura sintomática» que ve la materialización de la verdad de un proyecto en lo que a los participantes directos les pareció un fracaso o traición al proyecto.

Los revolucionarios decepcionados son desechados entonces como «almas bellas» histéricas que se niegan a reconocer en la catástrofe que deploran el resultado y «verdad» de sus propios actos. Es fácil discernir en esto el motivo de la astucia de la Razón: los revolucionarios eran los instrumentos de la Necesidad histórica, meras herramientas empleadas en la realización de algo que ellos mismos despreciaron.

Para Badiou, por el contrario, el fracaso de una revolución simplemente indica el agotamiento de una secuencia: de ningún modo revela su verdad, sus limitaciones. Tomemos la Revolución Cultural, que puede leerse en dos niveles diferentes. Si la leemos como una parte de la realidad histórica (ser), podemos someterla fácilmente a un análisis «dialéctico» en el que se subraya el resultado final de un proceso histórico para que revele su «verdad»: el fracaso final de la Revolución Cultural atestigua la inconsistencia inherente al proyecto (o «concepto»), es la explicación-despliegue-actualización de esa inconsistencia (del mismo modo que, para Marx, la realidad vulgar de la búsqueda capitalista de beneficios era la «verdad» del noble heroísmo revolucionario jacobino). Si la analizamos como un Acontecimiento, como una representación de la Idea eterna de Justicia igualitaria, entonces el resultado final de la Revolución Cultural, su fracaso catastrófico y su giro hacia la expansión capitalista salvaje, no agota lo Real de la Revolución Cultural: su Idea eterna sobrevive a su derrota en la realidad socio-histórica, y continúa llevando la vida espectral de una utopía fracasada que perseguirá a las generaciones futuras, esperando pacientemente su siguiente resurrección.

Hay un dilema filosófico básico que subyace a esta alternativa: podría parecer que el único punto de vista hegeliano coherente es el que mide el concepto por el éxito o fracaso de su realización efectiva, de modo que desde la perspectiva de la mediación total de la esencia por su apariencia, cualquier trascendencia de la Idea sobre su realización efectiva se ve desacreditada. La consecuencia es que, si insistimos en la Idea eterna que sobrevive a su derrota histórica, entonces esto necesariamente implica –en hegeliano– una regresión; del nivel del Concepto como la unidad plenamente realizada de esencia y apariencia, al nivel de la Esencia que se supone que trasciende a su aparecer. ¿Pero es este realmente el caso? Podría afirmarse también que el exceso de la Idea utópica no contradice la mediación total de la Idea y su aparecer: sigue siendo válida la idea hegeliana según la cual el fracaso de la realidad a la hora de realizar

plenamente una Idea es simultáneamente el fracaso (limitación) de esta misma idea. La brecha que separa a la Idea de su realización efectiva señala una fractura dentro de esta misma Idea; ¿pero en qué consiste precisamente esta brecha?

La ambigüedad del tema lacaniano de «Kant avec Sade» puede ser de alguna ayuda aquí, pero solo si invertimos la típica interpretación según la cual la perversión sadeana es la «verdad» de Kant, más «radical» que Kant: extrae las consecuencias que el propio Kant no tuvo la valentía de afrontar. Sade es la verdad de Kant, pero no en este sentido; al contrario, la perversión sadeana surge como un resultado del compromiso kantiano, surge con la elusión de las consecuencias que se derivaban de la ruptura que anunciaba el giro kantiano. Sade es el *síntoma* de Kant: aunque es verdad que Kant no quiso extraer todas las consecuencias de su revolución ética, el espacio para la figura de Sade se abre por este compromiso, por la negativa de Kant a llegar hasta el final, a mantener una plena fidelidad a su ruptura filosófica. Lejos de ser simple y directamente «la verdad de Kant», Sade es el síntoma de cómo traicionó Kant la verdad de su propio descubrimiento; el obsceno *jouisseur* sadeano es un estigma que atestigua el compromiso ético de Kant; la aparente «radicalidad» de esta figura (la voluntad del héroe sadeano de llegar hasta el final en su Voluntad-de-Gozar) es una máscara de su opuesto. En otras palabras, el auténtico horror no es la orgía sadeana, sino el núcleo real de la ética kantiana misma; por parafrasear a Brecht una vez más, ¿qué es el miserable Mal de una orgía sadeana en comparación con el «Mal diabólico» propio de un acto ético puro? *Mutatis mutandis,* lo mismo vale para la relación entre la Revolución Cultural y el capitalismo contemporáneo chino como su «verdad»: este resultado también es un signo de que Mao se retiró antes de extraer todas las consecuencias de la Revolución, pues el espacio para el triunfo del capitalismo lo abrió este compromiso, la incapacidad de Mao para llegar hasta el final y mantener su fidelidad a la Idea.

El «síntoma» funciona aquí de un modo diferente al «punto sintomático» de una situación: mientras que en el segundo caso el «síntoma» indica el fracaso o falsedad de la situación, y es por ello su «verdad», en el primer caso, el «síntoma» no indica el fracaso de la Idea como tal, sino más bien el fracaso de la fidelidad del sujeto a la Idea. En el segundo caso, el síntoma es «la verdad de…», mientras que en el primer caso atestigua el hecho de que el sujeto «comprometió (abandonó con respecto a) su deseo».

Consideremos otro «síntoma»: el antisemitismo de Richard Wagner. Los *Cultural Studies* en boga interpretan el antisemitismo de Wagner como la «verdad» de su proyecto, como la clave que nos permite identificar lo que es falso incluso en las visiones y logros musicales más sublimes de Wagner. Pero también puede entenderse como una indicación de la inconsistencia de Wagner, de la infidelidad a su propio proyecto, y puede mostrarse cómo el propio tejido narrativo y musical de su obra lo socava [20] .

La cuestión no es cuál de estas dos lógicas del síntoma es el correcto –depende de qué tipo de universalidad o totalidad estemos considerando–. En el caso del capitalismo, la concepción marxista de que las crisis, guerras, y otros fenómenos «desviados» son su «verdad», está plenamente en vigor. La democracia es un caso más ambiguo; es paradigmático el legendario estudio sobre la «personalidad autoritaria» en el que participó Adeorno. Las características de la «personalidad autoritaria» se oponen claramente a la figura típica de la personalidad democrática «abierta», y el dilema subyacente es si estos dos tipos de personalidad se oponen en una lucha, de modo que debemos luchar por uno contra el otro, o si la personalidad «autoritaria» es de hecho la «verdad» sintomática de la personalidad «democrática». En esta línea, el giro de Adorno a Habermas respecto a la modernidad puede formularse en estos términos: en el corazón de la «dialéctica de la Ilustración» de Adorno y Horkheimer está la idea de que fenómenos como el fascismo son «síntomas» de la modernidad, su consecuencia necesaria (y por eso, como Horkheimer expresó memorablemente, aquellos que no quieren hablar críticamente del capitalismo deberían callar también sobre el fascismo). Para Habermas, por contraste, son «síntomas» o indicadores del hecho de que la modernidad sigue siendo un «proyecto inacabado», que todavía no ha desplegado todo su potencial.

¿No nos compromete esta lógica de la Idea como un «proyecto inacabado» con el concepto de Derrida de una brecha entre la Idea espectral que continúa acechando a la realidad histórica y la Idea en su forma positiva, como un programa determinado que debe realizarse? Toda forma determinada de la Idea, toda traducción de la Idea en un programa positivo, traiciona la Promesa mesiánica en su núcleo espectral. Estamos por lo tanto de vuelta al pseudokantiano territorio levinasiano, donde la Verdad eterna se concibe como una Idea reguladora que siempre está «por venir», que nunca llega en su forma plena y real. ¿Pero es esta la única solución?

No hay animal humano

Hay un modo diferente de interpretar la «eternalidad» de la Idea. Recordemos que, para Hegel, la «resolución» de una contradicción no implica la abolición de la diferencia sino su admisión completa. Incluso a Lacan le llevó bastante tiempo alcanzar esta idea. A lo largo de su desarrollo, Lacan estuvo buscando un «punto de acolchado», un vínculo que mantuviera juntos o al menos mediara entre S (la apariencia simbólica) y J (lo Real de la *jouissance*). La solución principal es elevar el falo a significante de la falta de significante que, como significante de la castración, ocupa el lugar de la *jouissance* dentro del orden simbólico; entonces está el *objet a* como el plus-de-goce generado por la pérdida de *jouissance,* que es el anverso de la entrada al orden simbólico, como *jouissance* localizada no del lado de la *jouissance* real, sino paradójicamente del lado de lo simbólico. En «Lituraterre», finalmente abandona su búsqueda de la glándula pineal simbólica (que para Descartes marcaba el punto corporal en el que cuerpo y alma interactúan) y asumió la solución hegeliana: *la brecha misma es la que separa para siempre S y J, y los mantiene juntos,* puesto que esta brecha es constitutiva de ambos: lo simbólico surge a través de la brecha que lo separa de la *jouissance* plena, y esta misma *jouissance* es un espectro producido por las brechas y agujeros en lo simbólico. Para designar esta interdependencia, Lacan introduce el término *littorale,* que representa a la letra en su dimensión «costera» y así «da forma a ese dominio [que] en su totalidad hace del otro una frontera, a causa de su mutuo ser extranjeros, hasta el punto de no caer en una relación recíproca. El borde del agujero en el saber, ¿no es eso lo que ella dibuja?» [21] . De modo que cuando Lacan dice que «entre conocimiento y jouissance hay un *littoral* », deberíamos escuchar aquí la evocación del *jouis-sense* (goce-sentido), una letra reducida a un *sinthome,* a una fórmula significante de goce [22] . Ahí reside la idea final «hegeliana» del último Lacan: la convergencia de las dos dimensiones incompatibles (la Real y la simbólica) está sostenida por su propia divergencia, pues la diferencia es constitutiva de lo que diferencia. O por expresarlo en términos más formales: es la propia intersección entre los dos campos la que los constituye.

En esta línea Badiou, en su lectura de san Pablo, ofrece una interpretación perspicaz del paso subjetivo de la Ley al amor. En ambos casos se trata de

una división, de un «sujeto dividido»; no obstante, la modalidad de la división es completamente diferente. El sujeto de la Ley está «descentrado» en el sentido de que está inmerso en el ciclo autodestructivo y vicioso del pecado y la Ley, en el que un polo engendra su opuesto. Pablo dio una insuperable descripción de este entrelazamiento en Romanos, 7:

> Sabemos, en efecto, que la ley es espiritual. Pero yo soy meramente humano, y estoy vendido como esclavo al pecado. No entiendo lo que me pasa, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco. Ahora bien, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo en que la ley es buena; pero, en ese caso, ya no soy yo quien lo lleva a cabo sino el pecado que habita en mí. Yo sé que en mí, es decir, en mi naturaleza pecaminosa, nada bueno habita. Aunque deseo hacer lo bueno, no soy capaz de hacerlo. De hecho, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Y si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace sino el pecado que habita en mí. Así que descubro esta ley: que cuando quiero hacer el bien, me acompaña el mal. Porque en lo íntimo de mi ser me deleito en la ley de Dios; pero me doy cuenta de que en los miembros de mi cuerpo hay otra ley, que es la ley del pecado. Esta ley lucha contra la ley de mi mente, y me tiene cautivo. ¡Soy un pobre miserable!

Por lo tanto no es que yo me vea tironeado entre dos opuestos, la Ley y el pecado; el problema es que ni siquiera puedo distinguirlos claramente: quiero seguir la Ley, pero acabo en el pecado. Este círculo vicioso no se supera exactamente, sino que se *quiebra* en la experiencia del amor, o mejor dicho: en la experiencia de la brecha radical que separa al amor de la Ley. Ahí reside la diferencia radical entre la pareja Ley/pecado y la pareja Ley/amor. La brecha que separa a la Ley del pecado no es una diferencia real: la verdad es su implicación o confusión mutua; la Ley genera pecado y se nutre de él, no se puede ni siquiera trazar una clara línea de separación entre los dos. Solo con la pareja Ley/amor podemos alcanzar la diferencia real: estos dos momentos están radicalmente separados, no están «mediados», uno no es la forma de la apariencia de su opuesto. En otras palabras, la diferencia entre las dos parejas no es sustancial, sino puramente formal: estamos tratando con el mismo contenido en sus dos modalidades. En su indistinción o mediación, la pareja es la de Ley/pecado; en la distinción radical de los dos, es Ley/amor. Es erróneo por lo tanto plantear la pregunta «¿Estamos condenados para siempre a la división entre Ley y amor? ¿Qué hay de la síntesis entre Ley y amor?». La división entre Ley y pecado es de una naturaleza radicalmente diferente respecto a la división entre Ley y amor: en vez de un ciclo vicioso de refuerzo mutuo, tenemos una clara distinción de dos dominios diferentes. Una vez que somos plenamente conscientes de la dimensión del amor en su diferencia radical

de la Ley, en cierto modo el amor ya ha ganado, puesto que esta diferencia es visible solo cuando uno mora ya en el amor, desde el punto de vista del amor. En este sentido, no hay necesidad de una «síntesis» entre Ley y amor: paradójicamente, su «síntesis» ya es la experiencia misma de su división radical. Del mismo modo que para Chesterton el Libro de Job «salvó [a los judíos] de un enorme colapso y decadencia»:

> En este libro la cuestión que realmente se plantea es si Dios castiga invariablemente el vicio con castigos terrestres y recompensa la virtud con prosperidad terrestre. Si los judíos hubieran respondido erróneamente a esa pregunta, habrían perdido toda su influencia posterior en la historia humana. Podrían haberse hundido hasta el nivel de la sociedad bien educada moderna. Porque cuando un pueblo ha comenzado a creer que la prosperidad es la retribución de la virtud, su calamidad es obvia. Si se considera que la prosperidad es la recompensa de la virtud, se podrá considerar como el síntoma de la virtud. Los hombres abandonarían la pesada tarea de hacer exitosos a los hombres buenos. Adoptarían la tarea más fácil de hacer buenos a los hombres exitosos [23] .

No se necesita ninguna síntesis aquí: la experiencia de la brecha radical entre prosperidad y virtud ya es la victoria de la virtud. Deberíamos seguir esta línea y oponer la «Idea eterna» como Meta inaccesible a la «Idea eterna» como un *principio de división;* o como lo expresó Badiou: «La idea es lo que permite una división» [24] . En relación con una confusa y «compleja» situación, una Idea aclara sus márgenes, permitiéndonos trazar una línea divisoria respecto al antagonismo que subyace a la situación. La «eternidad» de la Idea no se apoya en la «infinitud espuria» de una interminable aproximación a una meta imposible; la «eternidad» de una Idea es la eternidad de la división. Es esta característica la que hace no-Toda a la Idea («femenina» en los términos de las fórmulas lacanianas de sexuación): la Idea nos obliga a dividir sin ninguna unidad incluyente preexistente; más precisamente (y paradójicamente), toda unidad es aquí una forma de división.

La «Idea reguladora» kantiana está del lado del deseo, con su objeto-causa siempre esquivo: con cada objeto el sujeto deseante experimenta un *«ce n’est pas ça»* (esto no es *eso;* no es lo que realmente quiero), todo objeto positivo determinado se queda a medias respecto a la huidiza «X» espectral a la que persigue el deseo. Con la Idea como principio de división, sin embargo, estamos en el lado de la pulsión: la «eternidad» de la Idea no es otra cosa que la insistencia repetitiva de la pulsión. No obstante, en los términos de la tríada de Ser/Mundo/Acontecimiento, esta solución solo

funciona si le añadimos otro término, un nombre para el aterrador vacío llamado por algunos místicos la «noche del mundo», el reino de la pura pulsión de muerte. Si un individuo pertenece al orden del ser, si un (ser) humano se encuentra en un mundo, y si un sujeto tiene su lugar dentro del orden de un Acontecimiento, un prójimo siempre evoca el abismo de la «noche del mundo». Nuestra hipótesis es que solo con referencia a este abismo puede uno responder a la pregunta «¿Cómo puede estallar un Acontecimiento en medio del Ser? ¿Cómo debe estar estructurado el dominio del Ser para que sea posible un Acontecimiento dentro de él?». Badiou –como buen materialista– es consciente del peligro idealista que acecha en la afirmación de su heterogeneidad radical, de la irreductibilidad del Acontecimiento al orden del Ser:

> Debemos señalar que en lo que concierne a su material, el acontecimiento no es un milagro. Lo que digo es que lo que compone un acontecimiento está siempre extraído de una situación, siempre relacionado con una multiplicidad singular, con su estado, con el lenguaje con el que está conectado, etc. De hecho, para no sucumbir a una teoría oscurantista de la creación *ex nihilo*, debemos aceptar que un acontecimiento no es sino una parte de una situación dada, nada salvo *un fragmento de ser* [25] .

Sin embargo, aquí deberíamos ir más lejos de lo que está dispuesto a ir Badiou: no hay Más Allá del Ser que se inscriba en el orden del Ser; no hay nada más que el orden del Ser. Recordemos de nuevo la paradoja de la teoría general de la relatividad de Einstein, en el que la materia no curva el espacio sino que es un efecto de la curvatura del espacio: un Acontecimiento no curva el espacio del Ser a través de su inscripción en él; por el contrario, un Acontecimiento no *es nada más que* esta curvatura misma del espacio del Ser. «Todo lo que hay» es el intersticio, la no-autocoincidencia del Ser, el no-cierre ontológico del orden del Ser [26] . La diferencia entre el Acontecimiento y el Ser es la diferencia en virtud de la cual la «misma» serie de ocurrencias reales que, a ojos de un observador neutral, simplemente son parte de la realidad ordinaria, para un participante de la situación son inscripciones de la fidelidad a un Acontecimiento. Las «mismas» peripecias (por ejemplo, las batallas en las calles de San Petersburgo) que para un historiador neutral son solo violentas idas y venidas de la historia Rusa, para un revolucionario comprometido son aspectos del Acontecimiento epocal de la Revolución de Octubre.

De nuevo, ¿cómo podemos entender la tesis de que «un acontecimiento no es más que una parte de una situación dada, no es nada más que un

fragmento del ser »? ¿Por qué, si es parte de la situación, es irreductible a esta situación? ¿Por qué no puede «deducirse» causalmente de ella? Se nos presenta una vez más la opción filosófica que está detrás de esto: Kant o Hegel, la finitud trascendental kantiana o la infinitud especulativa hegeliana. Desde el punto de vista kantiano, un Acontecimiento se muestra irreductible a su situación (al orden del Ser) en virtud de la finitud radical del sujeto que es «tocado por la gracia» de un Acontecimiento y se implica en él. Aquí es pertinente la distinción de Badiou entre la multiplicidad del Ser y un Mundo particular (una situación, un modo de Aparición del Ser), una distinción que básicamente se corresponde a la distinción de Kant entre En-sí y Para-nosotros. Como ha demostrado Meillassoux, el único En-sí admisible dentro de nuestro universo científico moderno es el En-sí de una multiplicidad matematizada radicalmente contingente, y no hay Acontecimientos en el nivel de la multiplicidad del Ser; cualquier discusión sobre los Acontecimientos en el nivel del Ser nos llevaría de vuelta al concepto premoderno del Sentido inmanente a la realidad. Pero entonces, de nuevo, la diferencia misma de Acontecimiento y Ser depende de la finitud de nuestra subjetividad: en última instancia se trata simplemente de que en virtud de nuestra finitud, no podemos adoptar una visión neutral de la infinitud del Ser, una visión que nos permitiría situar el Acontecimiento como un «fragmento del ser» en la totalidad del ser [27] . La única alternativa a esta perspectiva kantiana es la hegeliana: se puede y se debe afirmar plenamente la creación *ex nihilo* de un modo materialista (no-oscurantista) si se afirma el no-Todo (la incompletitud ontológica) de la realidad. Desde este punto de vista, un Acontecimiento es irreductible al orden del Ser (o a una situación con respecto a la cual es Acontecimiento); es también En-sí y *no* solo un «fragmento del ser», no porque esté fundamentado en alguna realidad espiritual «superior», sino porque surge a partir del vacío en el orden del ser. Es a este vacío al que se refiere la sutura.

La única solución es admitir que la pareja Ser/Acontecimiento no es exhaustiva, que debe haber un tercer nivel. En la medida en que un Acontecimiento es una distorsión o pliegue del Ser, ¿no es posible pensar esta distorsión *independientemente de* (o como previa a) el Acontecimiento, de modo que el «Acontecimiento» en última instancia nombra una «fetichización» mínima de la distorsión inmanente al tejido del Ser en su objeto-causa virtual? ¿Y no es el nombre freudo-lacaniano para esta distorsión el de *pulsión,* la pulsión de muerte? Badiou distingue al hombre

como «animal humano» mortal, del sujeto «inhumano» como agente de un procedimiento-verdad: como un animal investido de inteligencia y capaz de desarrollar instrumentos para alcanzar sus metas, el hombre persigue la felicidad y el placer, se preocupa de la muerte, y así sucesivamente; pero solo como sujeto fiel al Acontecimiento-Verdad el hombre se alza realmente sobre la animalidad. ¿Cómo encaja entonces el inconsciente freudiano en esta dualidad de animal humano y sujeto (definido por su relación con el Acontecimiento-Verdad)? El propio Badiou propuso una clara solución:

> Las operaciones formales de incorporación en el lugar del Otro y en el lugar de la división del sujeto constituyen, bajo el nombre del inconsciente, la subestructura del animal humano, y no la ocurrencia –no importa cuán rara– del proceso de una verdad que un cuerpo subjetivado afronta punto por punto [28] .

Pero esta solución debería rechazarse: no hay modo de explicar el Inconsciente freudiano en términos de lo que Badiou llama el «animal humano», un ser viviente inclinado a la supervivencia, un ser cuya vida sigue intereses «patológicos» (en el sentido kantiano): el «animal humano» lleva una vida regulada por el principio de placer, una vida no perturbada por la chocante intrusión de un Real que introduce un punto de fijación que persiste «más allá del principio de placer». Lo que distingue a los humanos de los animales («animal humano» incluido) no es la consciencia –puede concederse fácilmente que los animales tienen algún tipo de autoconciencia–, sino el in-consciente: los animales no tienen el Inconsciente. Habría que decir entonces que el Inconsciente, o más bien el dominio de la «pulsión de muerte», esta distorsión o desestabilización de la vida instintiva animal, es lo que hace a una vida capaz de transformarse en un sujeto de la Verdad: solo un ser viviente con un Inconsciente puede devenir receptáculo de un Acontecimiento-Verdad.

El problema con el dualismo de Badiou es por lo tanto que ignora la enseñanza básica de Freud: no hay «animal humano», un ser humano es desde su nacimiento (e incluso antes) arrancado de sus límites animales, sus instintos son «desnaturalizados», inmersos en la circularidad de la pulsión (de muerte), funcionando «más allá del principio de placer» y marcados por el estigma de lo que Eric Santner llamaba «carácter no-muerto» o exceso de vida. Esta es la razón de que no haya lugar para la «pulsión de muerte» en la teoría de Badiou, para esa «distorsión» de la animalidad humana que

precede a la fidelidad a un Acontecimiento. No es solo el «milagro» de un encuentro traumático con un Acontecimiento lo que desliga a un sujeto humano de su animalidad: su libido ya está en sí misma desligada [29] . No sorprende entonces que Badiou tenga tales problemas con el concepto de pulsión (de muerte), que desecha a menudo como una mórbida obsesión, etcétera [30] .

La crítica más habitual a Badiou tiene que ver con la emergencia milagrosa y divina del Acontecimiento, que, como surgiendo de la nada, interviene en el complaciente orden del Ser: ¿no es un concepto como el de Acontecimiento un resto de pensamiento religioso, patente cada vez que el propio Badiou habla de «gracia» y del «milagro» del Acontecimiento? Tales críticas aceptan como dado el orden del Ser con su «vida animal», y después siguen avanzando, para situar la diferencia entre materialismo e idealismo en la pregunta «¿Podemos generar de modo materialista el Acontecimiento a partir del orden del Ser, o procedemos como "idealistas" y lo concebimos como una intervención externa en el orden del Ser?». En ambos casos el «finito» orden del Ser se acepta como un hecho positivo; la cuestión es solo si este orden puede generar el Acontecimiento «infinito» a partir de sí mismo. En otras palabras, la crítica hegeliana de todos los intentos de probar la existencia de Dios a partir de la estructura del mundo finito natural (no podemos explicar su teleología sin una entidad racional superior, etc.) es que aceptan «dogmáticamente» nuestra realidad finita cotidiana como un hecho no problemático, y después siguen adelante y demuestran la existencia de Dios a partir de esta premisa; de este modo, su propio procedimiento socava su tesis (afirmar el orden de la realidad finita en Dios): Dios llega después, se hace dependiente de lo que debería depender de Él. A diferencia de este apoyo, de sentido común, en el hecho de la realidad finita, el pensamiento realmente dialéctico comienza problematizando la plena realidad efectiva de la realidad finita: ¿existe plenamente *esta* realidad, o es solo una quimera autoasumida? [31] .

De modo que, volviendo a la crítica del concepto de Badiou del Acontecimiento por su carácter «religioso», como un milagro que perturba la vida finita del animal humano, deberíamos responder con una pregunta: ¿existe realmente este «animal humano», o es solo un mito; un mito *idealista*, para más señas? En otras palabras, la estrategia idealista básica consiste en reducir la naturaleza (la realidad corpórea) a un nivel primitivo

que obviamente excluya las capacidades «superiores» y, así, cree algún espacio para la intervención externa de una dimensión espiritual «superior». Kant sirve de buen ejemplo a este respecto: según él, si uno naufraga y hay otro superviviente, y si entre los pecios del naufragio solamente uno soportara el peso de una persona, entonces las consideraciones morales ya no son válidas; no hay ley moral que evite que luche a muerte con el otro superviviente para defender la balsa; puedo hacerlo con impunidad moral. Es aquí cuando, quizá, uno se encuentra con el límite de la ética kantiana: ¿qué ocurre con alguien que voluntariamente se sacrifica para dar a otra persona la oportunidad de sobrevivir –y si, además, no hay razón patológica alguna que le disponga a hacerlo–? Puesto que no hay ley moral que le obligue a hacerlo, ¿significa esto que tal acto no tiene estatuto ético? ¿No demuestra esta extraña excepción que el egoísmo despiadado, un compromiso con la supervivencia y el beneficio personal, es la presuposición «patológica» silenciosa de la ética kantiana –es decir, que el edificio ético kantiano solo puede sostenerse presuponiendo silenciosamente una imagen «patológica» del hombre como un despiadado egoísta utilitario–? (Exactamente del mismo modo, el edificio político kantiano, construido sobre el concepto de poder legal ideal, solo puede mantenerse presuponiendo silenciosamente una imagen «patológica» de los sujetos de este poder como «una raza de demonios».)

¿No es Badiou demasiado kantiano con la oposición que propone entre la «mera vida animal» y el milagro del Acontecimiento? La solución auténticamente materialista-dialéctica no es, desde luego, la espiritualización directa de la naturaleza al modo de la *Naturphilosophie* romántica, sino una des-naturalización inmanente de la naturaleza. Deberíamos, por lo tanto, y por razones puramente conceptuales, expandir la oposición de animal humano y sujeto [32] en cuatro posiciones existenciales básicas: el *individuo* (lo que Badiou llama el «animal humano», el humano corriente que se orienta por motivos utilitaristas y se dedica a «prestar servicio»); el *humano* (el individuo consciente de la precariedad y mortalidad de su posición); el *sujeto* (un ser humano que supera su subordinación al «principio de placer» por medio de una fidelidad heroica a un Acontecimiento-Verdad); el *prójimo* (no la versión levinasiana, que está más cercana de la segunda posición, sino la vesión freudo-lacaniana, la *Ding* inhumana y abismal cuya proximidad causa ansiedad). Aquí se impone utilizar un cuadrado semiótico greimasiano, con los dos

ejes de humano *versus* inhumano y positividad *versus* negatividad: *el individuo* es un humano positivamente «sintonizado» (vive una vida corriente), en contraste con el *humano* negativamente sintonizado (consciente de la precariedad y mortalidad de su condición); el *sujeto* es un agente positivamente sintonizado inmerso en un proceso-de-verdad sobre-humano, en contraste con el *prójimo* sintonizado con la posición negativa de la ansiedad. Pueden extraerse diferentes figuras a partir de estas mismas líneas; por ejemplo, Cristo es un «sujeto humano», que combina la mortalidad precaria con una fidelidad a la Verdad.

Badiou contra Levinas

Leszek Kolakowski escribió una vez que el hombre puede ser un ser moral únicamente en la medida en que es débil, limitado, frágil y con el «corazón roto»; este es el núcleo liberal del pensamiento de Levinas, un núcleo que suscribe también Butler cuando se centra en el frágil estatuto simbólico del sujeto humano, inmerso en el abismo de la representación simbólica descentrada, y cuya propia identidad depende de una red externa, inconsistente. Es este estatuto precario de la subjetividad el que funciona como grado cero de toda ética: la llamada absoluta, el mandato que emana del vulnerable rostro del prójimo. Ser un sujeto ético significa vivirse, en la singularidad de uno mismo, como el destinatario de ese llamado incondicional, como alguien responsable y que responde ante él incluso cuando elige ignorarlo [33] .

Lo primero que hay que destacar es la asimetría básica de la situación: el rostro del otro nos lanza una demanda incondicional; no la hemos pedido, y no se nos permite rechazarla. (Y, desde luego, lo que Levinas entiende por «el rostro» no es directamente el rostro físico: un rostro puede ser también una máscara para el rostro, no hay representación directa del rostro.) Esta demanda es lo Real que no puede capturarse por palabra alguna; marca el límite del lenguaje, toda traducción de ella al lenguaje siempre la distorsiona. No es simplemente externa al discurso, es su límite interior, como el encuentro con el otro que abre el espacio para el discurso, puesto que no puede haber discurso sin el otro. Es lo *real* de un encuentro violento que (como habría dicho Badiou) me arroja fuera de mi existencia como animal humano [34] . Y con razón subraya Butler que este mandato ético,

en su nivel más básico, es una respuesta a la reacción cuasiautomática de librarse del otro-prójimo: matarle (este impulso puede explicarse fácilmente en términos freudo-lacanianos como la reacción básica al encuentro con la Cosa-Prójimo intrusa):

> Si el primer impulso ante la vulnerabilidad del otro es el deseo de matar, el imperativo ético consiste precisamente en luchar contra este primer impulso. En términos psicoanalíticos implica poner el deseo de matar al servicio del deseo interno de aniquilar la agresión interna y el sentido de prioridad que nos adjudicamos. El resultado probablemente sea la neurosis, pero puede que el psicoanálisis encuentre aquí su límite. Para Levinas lo ético es lo que nos permite salir del bucle de la mala conciencia, la lógica por la cual la prohibición de la agresión se vuelve el cauce interno de la propia agresión.
>
> La agresión entonces se vuelve contra nosotros bajo la forma de una crueldad superyoica. Si la ética nos empuja más allá de la mala conciencia, es porque después de todo la mala conciencia no es más que una versión negativa del narcisismo, y por lo tanto una forma de narcisismo. El rostro del Otro viene a mí desde afuera e interrumpe el bucle narcisista. El rostro del Otro me llama más allá del narcisismo, hacia algo que es más importante [35] .

Hay algo aquí terriblemente erróneo: el psicoanálisis se limita primero a la economía de la agresión narcisista-egoísta y su inversión superegoica, y de eso, por supuesto, se sigue la conclusión inevitable; que la dimensión auténtica de lo ético está más allá del alcance del psicoanálisis, que el «psicoanálisis aquí encuentra un límite», que puede interpretar lo ético solamente como la inversión neurótico-masoquista de la agresión narcisista. Pero para Freud y Lacan (como argumentó convincentemente Jean Laplanche), el encuentro traumático con el Otro como un deseante que «interrumpe el circuito narcisista» es precisamente la experiencia constitutiva de la subjetividad deseante –y por ello, para Lacan, el deseo es un «deseo del Otro»–. Por lo tanto la «ética del psicoanálisis» de Lacan representa su intento de demostrar que hay una dimensión ética descubierta en la experiencia psicoanalítica, una dimensión que no tiene nada que ver con ningún tipo de reducción de la esfera ética «superior» a las vicisitudes neuróticas y libidinales «inferiores». La opción de Lacan no implica ni el impulso agresivo de aniquilar al Otro-Prójimo-Cosa, ni el paso a su anverso: aceptar el Otro como la fuente de un mandato ético incondicional. ¿Pero por qué no?

Deberíamos señalar que, en la explicación de Levinas, no soy yo quien me experimento como precario, sino el Otro que se dirige a mí. Por esto mismo, en mi subordinación asimétrica al llamado del Otro, en mi responsabilidad incondicional, en el momento en que soy tomado como

rehén por el Otro, asumo la supremacía sobre el Otro. ¿No encontramos este Otro herido-precario casi a diario, en los anuncios de organizaciones benéficas que nos bombardean con imágenes de niños hambrientos o desfigurados que sollozan angustiados? Lejos de socavar la ideología hegemónica, semejante propaganda constituye una de sus manifestaciones más ejemplares. Butler muestra cómo el rostro mismo puede funcionar como un instrumento de deshumanización, como los rostros de los fundamentalistas malvados o déspotas (Bin Laden, Sadam Husein), y cómo el régimen de poder también decide qué rostros se nos permite ver como dignos de afligirnos y llorar por ellos, y cuáles no; fueron las imágenes de niños ardiendo por culpa del napalm las que despertaron la indignación del público norteamericano respecto a Vietnam. Hoy, la fragilidad misma del Otro sufriente es parte de la ofensiva ideológica humanitaria.

Lo que debe añadirse a la precariedad y vulnerabilidad del sujeto ético es el concepto de fidelidad absoluta, la referencia a un punto absoluto de infinidad, de acuerdo con el pensamiento bien conocido de Pascal, según el cual el hombre es una pequeña mota de polvo en el universo, pero al mismo tiempo un espíritu infinito. La fragilidad por sí misma no da cuenta de la ética; la mirada de un animal torturado o herido no produce por sí misma un sujeto ético. Los dos componentes mínimos del sujeto ético son su precaria vulnerabilidad *y* su fidelidad a una «Verdad inmortal» (un principio por el cual, en un claro y a veces ridículo contraste con su vulnerabilidad y sus limitaciones, el sujeto está dispuesto a arriesgarlo todo) –solo esta presencia de una «Verdad inmortal» hace diferente a la vulnerabilidad humana de la de un animal herido–. Además, a estos dos deberíamos añadir también la inmortalidad «demoníaca» cuyo nombre freudiano es la pulsión (de muerte), el núcleo mismo de la Cosa-Prójimo [36] .

Pero de nuevo, ¿no podría esta fidelidad entenderse precisamente como una fidelidad al llamado del Otro, vulnerable en toda su precariedad? La respuesta no es que el agente ético deba experimentar su propia fragilidad; la tentación que debe resistirse es la *domesticación* ética del prójimo, o lo que Levinas acabó haciendo con su concepto del prójimo como el punto abismal desde el que emana el mandato de responsabilidad ética. Levinas despliega el concepto del sujeto como constituido por su reconocimiento de un Llamado ético incondicional engendrado por la experiencia de injusticias y perjuicios: el sujeto emerge como una reacción al encuentro traumático con el Otro sufriente e indefenso (el Prójimo). Esta es la razón de que esté

constitutivamente descentrado, no autónomo, sino dividido por el Llamado ético; se trata de un sujeto definido por la experiencia de una demanda internalizada que nunca puede cumplir, en la medida en que esta le excede. La paradoja constitutiva del sujeto es, por tanto, que lo que hace al sujeto es la demanda que el propio sujeto no puede satisfacer, de modo que el sujeto está constitutivamente dividido, su autonomía es «siempre usurpada por la experiencia heterónoma de la demanda del otro»: «mi relación con el otro no es cierta benigna benevolencia, cuidado compasivo o respeto por la autonomía del otro, sino que es la experiencia obsesiva de una responsabilidad que me persigue con todo su peso. Yo soy el rehén del otro» [37] . Mi situación elemental es una lucha eterna contra mí mismo: estoy dividido para siempre entre el enraizamiento egoísta en un mundo familiar particular, alrededor del cual gravita mi vida, y el llamado incondicional de responsabilidad hacia el Otro: «El Yo que surge en el goce como un ser separado que tiene fuera de sí el centro alrededor del cual gravita su existencia, se confirma en su singularidad purgándose de esta gravitación, y se purga interminablemente» [38] . En este punto a Levinas le gusta citar a Dostoievski: «Todos somos responsables por todo y culpables frente a todos, pero yo lo soy más que todos los demás». La crueldad que acecha detrás de esto es la del superego, desde luego.

¿Qué es el superego? En un Motel One cerca de la berlinesa Alexanderplatz, las señales de no molestar rezan: «Estoy disfrutando de mi habitación de Motel One… ¡por favor, no molestes!». No solo este mensaje es obsceno en la medida en que obliga al huésped del hotel que quiere paz y tranquilidad a declarar que está disfrutando de su habitación, la ulterior obscenidad reside en el hecho de que su deseo de no ser molestado es caracterizado implícitamente como un deseo de disfrutar en paz (y no, por ejemplo, dormir o trabajar).

Recordemos el extraño hecho, evocado a menudo por Primo Levi y otros supervivientes del Holocausto, de que su reacción íntima ante su propia supervivencia estaba marcada por una profunda división: eran plenamente conscientes de que no eran de ningún modo culpables por haber sobrevivido y que los únicos perpetradores culpables eran sus torturadores nazis. Al mismo tiempo, se vieron perseguidos por un sentimiento «irracional» de culpa, como si hubieran sobrevivido a expensas de los otros, y de algún modo fueran responsables de sus muertes; como es bien sabido, este

insoportable sentimiento de culpa llevó a muchos al suicidio. Esto despliega la agencia del superego en su forma más pura: como la agencia obscena que nos empuja a una espiral de autodestrucción. La función del superego es precisamente la de ocultar la causa del terror, constitutiva de nuestro ser-humanos; el núcleo inhumano de ser-humano, la dimensión de aquello que los idealistas alemanes llamaron negatividad y Freud llamó la pulsión de muerte. Lejos de ser el traumático núcleo duro de lo Real del que nos protegen las sublimaciones, el superego es en sí mismo una máscara que protege lo Real. Para Levinas, la intrusión traumática de la Cosa Real radicalmente heterogénea que descentra al sujeto *es idéntica al* Llamado ético del Bien, mientras que para Lacan es la «Cosa maligna» primordial, algo que siempre es un corte perturbador. Ahí está la venganza del Mal por nuestra domesticación del Prójimo como origen de la llamada ética: el «Mal reprimido» retorna bajo la forma de la distorsión superegoica de la propia llamada ética.

Pero hay una pregunta ulterior que debe plantearse: ¿es la oposición entre el semejante y el Prójimo el horizonte final de nuestra experiencia de los otros? Está claro que, para Levinas, el «rostro» no es el nombre para el semejante con el que puedo empatizar, que es «como yo», mi *semblant*, sino el nombre de una radical carencia de rostro, el nombre de lo Real abismal de una Alteridad cuya intrusión desestabiliza todo intercambio homeostático con los otros. Sin embargo, el hecho de que Levinas pueda usar el término «rostro» para designar a su opuesto, el abismo del otro, ¿no apunta al vínculo entre los dos, al hecho de que pertenecen al mismo campo? ¿No es el abismo sin rostro del Prójimo un Más Allá sin rostro, engendrado por el rostro mismo, la inherente superación del rostro como imagen aterradora (vórtice, *maelstrom*, la cabeza de Medusa, la garganta de Irma…) que es demasiado fuerte para nuestros ojos, que clausura la dimensión misma de lo que puede ser visto? En la medida en que para Lacan el rostro funciona como un señuelo imaginario, lo Real del Prójimo sin rostro es el Real imaginario; la pregunta es por lo tanto si hay otro Real simbólico. ¿Qué surge si, en una vaga homología, empujamos lo simbólico tan lejos como la misma autocancelación a la que es empujado el rostro para dar surgimiento al abismo sin rostro del Prójimo? ¿Cuál sería el estatuto del individuo humano como un Real simbólico? Lo que emerge en este punto es el sujeto, el *cogito* cartesiano que, según Lacan, no es otro que el sujeto del inconsciente. No sorprende que Lacan se refiera a este sujeto

como una «respuesta de lo real»: surge cuando lo simbólico se ve empujado al límite de su imposibilidad, de su Real inmanente. Este sujeto se ve totalmente des-sustancializado; coincide con su propio fracaso-en-ser, es un mero corte, una brecha en el orden del ser.

Si el eje semejante/Prójimo sigue siendo nuestro horizonte final, debemos abandonar la dimensión de la universalidad: el Prójimo es un abismo singular que se resiste a la universalidad. ¿Pero se da entonces el caso de que el Prójimo no-universalizable es el horizonte final de nuestra actividad ético-política? ¿El mandato de respetar la Alteridad del prójimo es la norma más alta? No sorprende que Levinas sea tan popular entre los liberales izquierdistas-multiculturalistas, que improvisan continuamente sobre el motivo de la universalidad imposible; toda universalidad es exclusiva, impone un estándar particular como universal. La pregunta que debe plantearse es si toda universalidad ética se basa realmente en la exclusión del abismo del Prójimo, o si hay una universalidad que *no* excluya al Prójimo. La respuesta es: sí, la universalidad que se fundamenta en la «parte sin parte», la universalidad singular ejemplificada en aquellos que carecen de un lugar determinado en la totalidad social, que están «fuera de lugar» en ella y representan directamente *per se* la dimensión universal.

Del terror al entusiasmo

Mientras que el Prójimo es no-universalizable, el Sujeto *es* universal(izable). Esta universalidad ya no es una universalidad basada en una excepción, es la universalidad de una brecha, de un corte: no es la característica universal compartida por todos los particulares, sino el corte de una imposibilidad que los atraviesa a todos. Leyendo a Badiou retroactivamente desde este punto de vista, podemos ver que ya ofrece una respuesta implícita a esta pregunta (a cómo una distorsión en el nivel del Ser, en la vida animal, abre el espacio para un Acontecimiento) en su temprana obra maestra *Teoría del sujeto* (1982), donde despliega sus cuatro conceptos fundamentales, las cuatro actitudes subjetivo-afectivas fundamentales hacia lo Real. Opone dos parejas: la pareja sofóclea de terror y ansiedad (el terror de Creonte, la ansiedad de Antígona), y la pareja esquílea de coraje y justicia (el coraje de Orestes, la justicia de Atenea). En

aras de la coherencia interna, he propuesto reemplazar justicia por entusiasmo, por las razones que ahora señalaré.

Se cita a menudo al coro de *Antígona:* el hombre es el ser más «demoníaco» de todas las criaturas, un ser de exceso, un ser que viola toda medida. Sin embargo, es crucial tener en cuenta el lugar exacto de estas frases: el coro interviene inmediatamente después de que se sepa que alguien (no se conoce aún quién) ha desafiado la orden de Creonte y ha realizado el ritual fúnebre con el cuerpo de Polinices. Este es el acto que es percibido como un acto excesivo y «demoníaco», y no la prohibición de Creonte –Antígona está lejos de ser la representante de la moderación, del respeto por la autolimitación, frente a la *hybris* sacrílega de Creonte–. Esto es lo que vuelve problemática la lectura que hace Badiou de Creonte como la figura que representa «el exceso interno de la ley sobre sí misma, desnuda en su furia superegoica»:

> «Creonte» es el nombre del superego: la ley desregulada –destruida y, por su propia esencia, retornada como un exceso sobre el lugar que prescribe–. «Antígona» es el nombre de la ansiedad, es decir, el principio de la infinitud de lo real que es ilocalizable en la finitud regulada del lugar. Desde este punto de vista, Antígona y Creonte, aunque sean antagonistas en la obra, llevan a cumplimiento el mismo proceso, la formación del sujeto trágico sofócleo [39] .

Bosteels, que recientemente adoptó esta interpretación, especifica esta dimensión de la Ley como la violencia registrada por la tautología «la ley es la ley»:

> Este elemento de exceso y destrucción es lo que Badiou llama la no-ley de la ley, que como tal aparece en la ferocidad del imperativo del superego, reducida a un puro *Tú debes,* o a redundancias del tipo *La ley es la ley:* «La no-ley es lo que se manifiesta como lo afirmativo de la ley; por esta razón el superego puede ser a la vez el índice de la ley y de su destrucción». A través del concepto de superego, la ley misma paradójicamente revela su potencial para la subversión desde su interior [40] .

No obstante, ¿no es el caso que, en la confrontación central entre Antígona y Creonte, es la primera la que representa la tautología «la ley es la ley», mientras que Creonte es un *Realpolitiker* pragmático que justifica su prohibición del funeral de Polinices (los intereses de la polis son superiores a las cuitas individuales, dar sepultura a Polinices desataría una nueva guerra civil que podría llevar a la destrucción de Tebas)? La única respuesta de Antígona a todo esto es una serie de variaciones sobre el tema «¡Yo insisto! ¡Me aferro a mi regla!».

Como hemos dicho, Badiou suplementa a la pareja «sofóclea» de ansiedad y superego (Antígona-Creonte) con la pareja «esquílea» de coraje y justicia (Orestes-Atenea): mientras que el universo sofócleo queda atrapado en el ciclo de violencia y venganza, Esquilo abre la posibilidad de una *nueva ley* que rompa el ciclo. Sin embargo, Badiou insiste en que los cuatro son constituyentes necesarios de un Acontecimiento-Verdad: «El coraje de escindirse de la ley, la ansiedad de una persecución opaca, el superego de las Erinias sedientas de sangre y, finalmente, la justicia según la coherencia de lo nuevo; cuatro conceptos para articular al sujeto» [41] . La actualidad de Esquilo resulta patente en *Las suplicantes*, una obra que afronta el problema de cómo lidiar con aquellos que buscan refugio de una tiranía. Las «suplicantes» son las cincuentas hijas de Dánao; llegan a Argos huyendo de los cincuenta hijos del rey Egipto, que desean desposarlas. El rey de Argos es reacio a aceptarlas, temiendo la ira de Egipto y la guerra con su pueblo; no obstante, la asamblea popular de la ciudad le desautoriza y las suplicantes reciben refugio. Lo que el pueblo muestra aquí es coraje (arriesgándose a la guerra con Egipto) y un sentido de justicia (protegiendo a las «suplicantes» de su destino brutal).

Badiou propone la tétrada de los «cuatro conceptos fundamentales del Acontecimiento-Verdad», su propia versión de «los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis» de Lacan. Bosteels señala también que, en *Lógicas de los mundos*, Badiou vuelve a esta tétrada, con un pequeño pero significativo cambio: el «superego» es reemplazado por el «terror» como un constituyente necesario de todo Acontecimiento-Verdad. En política, así como en otros dominios, ninguna verdad acaece sin alguna forma de terror: «Nada de lo que supera la finitud en el animal humano, subordinándolo a la eternidad de lo Verdadero por su incorporación a un sujeto en devenir, ha sido jamás capaz de acaecer sin ansiedad, coraje y justicia. Pero tampoco, por lo general, sin terror» [42] . Hay muchas ideas profundamente relevantes en esta tétrada, desde la afirmación del papel inevitable del terror en la política emancipatoria, a la distinción crucial entre heroísmo y justicia:

> Si el heroísmo es la figura subjetiva que se enfrenta a lo imposible, la valentía es la virtud de resistencia en lo imposible. La valentía no es un punto, sino mantener ese punto. Lo que requiere valentía es mantenerse en una duración diferente de la impuesta por la ley del mundo. La materia prima de la valentía es el tiempo [43] .

El heroísmo sin valentía o coraje se limita a un patético gesto suicida momentáneo, seguido por la «sobriedad» conformista de volver al sentido común de la Vida cotidiana: lo realmente difícil es persistir valientemente en la fidelidad al Acontecimiento. Además, la tétrada de Badiou permite un diagnóstico muy pertinente de nuestra situación contemporánea: «Creo que esta figura subjetiva, cuya dialéctica se construye sobre la ansiedad y el superego, siempre prevalece en tiempos de decadencia y desorden, tanto en la historia como en la vida» [44] . O, por citar la perspicaz paráfrasis de Bosteels:

> La sofóclea tónica dominante de nuestro tiempo puede verse como un síntoma del hecho de que, cuando la valentía y la justicia se desechan como meras ilusiones del voluntarismo dogmático, lo que nos queda es precisamente las disposiciones gemelas de ansiedad y el terror, es decir, una dimensión excesiva de lo real como *demasiado*, que a la vez desvela la fragilidad y precariedad de la ley en cuanto no-ley [45] .

El problema que persiste aquí es doble. En primer lugar, ¿es «justicia» realmente un término que pertenezca a la misma serie de respuestas «emocionales» ante el encuentro con una Verdad? ¿Situarlo en esta serie no es «subjetivarlo» demasiado? Un posible candidato alternativo habría sido el *entusiasmo* (que, ya en Kant, designa una elevación subjetiva que atestigua el encuentro con un Real nouménico). En otras palabras, en la medida en que ansiedad y coraje forman una pareja de opuestos, ¿no forman el terror y el entusiasmo otra pareja simétrica? Del mismo modo que el coraje solo puede emerger en el contexto de la ansiedad (el coraje de llevar a cabo un acto que no está cubierto por el «gran Otro»), el entusiasmo solo puede surgir en el contexto del terror, como su inversión inmanente [46] . Como es bien sabido, Freud afirmaba que la ansiedad es el único afecto que no engaña; así que, ¿qué ocurre con el entusiasmo? Por lo general, ¿no engaña el entusiasmo? ¿No encontramos a nuestro alrededor falsos entusiasmos? Aquí deberíamos recordar que el entusiasmo únicamente puede surgir del terror: es ese trasfondo el que por así decir garantiza su autenticidad, lo sitúa en relación con lo Real, y lo distingue del falso entusiasmo.

En segundo lugar, ¿puede realmente el «terror» concebirse como un reemplazo del «superego»? Es verdad que, según la vaga noción de «terror totalitario», el Estado no funciona como un poder legal controlado, sino como el ejercicio descontrolado de una agencia superegoica que te hace

más culpable cuanto más inocente eres. Sin embargo, por expresarlo de manera algo más simple, no solo el terror es para Badiou un aspecto inevitable de la relación subjetiva con una Verdad; también va hasta el final (político) e insiste en que el terror está presente en toda política emancipatoria radical, refiriéndose irónicamente a su propia propuesta política como la «búsqueda de un terror bueno». De modo que no se trata solo de que la experiencia del terror sea siempre parte de la actitud del sujeto fascinado por la intrusión de una Verdad que hace descarrilar su vida cotidiana; recordemos el famoso lema de Heiner Müller: *«la primera aparición de lo nuevo es el espanto»* . De manera mucho más radical, el terror es una parte legítima de toda política democrática radical: su ejercicio despiadado de la justicia popular no puede sino mostrarse como terror. Y es absolutamente crucial distinguir este terror emancipatorio en sus dos aspectos –la experiencia subjetiva y el ejercicio del poder–, de los excesos superegoicos del poder legal, el exceso de no-ley en el corazón mismo de la ley. Sea cual fuere aquello que defiende Creonte, ya sea *Realpolitik* oportunista o el exceso superegoico del poder legal, definitivamente no defiende el terror emancipatorio.

Corrigiendo a Badiou, deberíamos proponer entonces una nueva –tercera– serie de «cuatro conceptos fundamentales de la política emancipatoria»: ansiedad, coraje, terror, entusiasmo. Heidegger ya desarrolló en detalle este punto respecto a la ansiedad: cuando la base misma de nuestra existencia se ve sacudida por el terror, cuando un simple miedo óntico se transforma en ansiedad, cuando nos vemos confrontados con el Vacío ontológico de nuestro ser, nos vemos violentamente desgarrados de lo que Badiou llama nuestra «vida animal» utilitaria y hedonista (y lo que Heidegger llama nuestro comprometido *ser-en-el-mundo*). Aunque tal experiencia «fuera-de-quicio» de dislocación radical no sea todavía un Acontecimiento, es su precondición necesaria: solo un sujeto dislocado, un sujeto arrancado de su mundo de la vida, puede reconocerse como el destinatario de un Acontecimiento y comprometerse valientemente con la fidelidad a su Verdad.

Hay una diferencia con Badiou que merece la pena reseñar: mientras que para él la experiencia de la ansiedad, el estar-fuera-de-quicio, o experimentar la negatividad en general, es una precondición para el Acontecimiento –su sombra negativa retroactiva, por decirlo así–, nosotros debemos conferirle un papel «más fuerte», más autónomo. La negatividad

(cuyo nombre freudiano es «pulsión de muerte») es el hecho ontológico primordial: para un ser humano no hay «vida animal» previa, pues un ser humano está constitutivamente «fuera-de-quicio». Toda «normalidad» es una *normalización* secundaria de la dislocación primordial que es la «pulsión de muerte», y solo a través de la experiencia aterradora de la total vacuidad de todo orden positivo de «normalidad» descubrimos que se abre espacio para un Acontecimiento.

Esta, entonces, es la diferencia definitiva entre Badiou y Lacan: el punto de partida de Badiou es un proyecto afirmativo y la fidelidad a él; mientras que, para Lacan, el hecho primordial es el de la negatividad (ontológicamente, de la imposibilidad del Uno que es Uno), y la fidelidad a un Acontecimiento-Verdad es secundaria, una posibilidad cuyo espacio abre la negatividad.

Este concepto intermediario clave de ansiedad también nos permite resolver una incoherencia en el concepto de Acontecimiento en Badiou: si un Acontecimiento es autorreferencial en el sentido de que incluye su propia nominación (hay Acontecimiento solamente para los sujetos inmersos en él, que «creen en él», no hay Acontecimiento para un observador neutral), ¿cómo es que Badiou puede distinguir diferentes modos de subjetividad que son simultáneamente modalidades de cómo se relaciona el sujeto con el Acontecimiento (haciéndose eco de la tesis kantiana de que las condiciones de nuestra experiencia del objeto son simultáneamente las condiciones del objeto mismo)? Deberíamos abandonar entonces el concepto de que la verdad, como opuesta al conocimiento, es algo que solo una mirada comprometida puede ver, la mirada de un sujeto que «cree en ello». En *Lógicas de los mundos*, el propio Badiou corrigió su tesis de que hay un Acontecimiento-Verdad solo para aquellos que se reconocen en él: aunque una Verdad es siempre la verdad de una situación histórica particular, afecta a *toda* la situación. Badiou elabora cuatro posibles respuestas a un Acontecimiento: el sujeto fiel; el sujeto reactivo; el sujeto oscuro; y la resurrección. Quizá esta lista deba complicarse un poco de modo que haya seis respuestas en total, por ejemplo:

Las respuestas al Acontecimiento-Freud son: (1) fidelidad (Lacan); (2) normalización reactiva, reintegración en el campo predominante (psicología del ego, «psicoterapia dinámica»); (3) negación total (cognitivismo); (4) mistificación oscurantista en un pseudo-Acontecimiento (Jung); (5)

aplicación total (Reich, freudo-marxismo); (6) resurrección del «eterno» mensaje de Freud en los diversos «retornos a Freud».

Las respuestas a un Acontecimiento-Amor son: (1) fidelidad; (2) normalización, reintegración (matrimonio); (3) rechazo total de la condición de Acontecimiento (libertinaje, la transformación del Acontecimiento en aventura sexual); (4) el rechazo completo del amor sexual (abstinencia); (5) pasión suicida oscurantista *à la* Tristán; (6) el amor resucitado (reencuentro).

Las respuestas al Acontecimiento-marxismo son: (1) fidelidad (comunismo, leninismo); (2) reintegración reactiva (socialdemocracia); (3) negación pura y simple de la condición de Acontecimiento (liberalismo, Furet); (4) catastrófico contraataque total bajo la apariencia de un pseudo-Acontecimiento (fascismo); (5) aplicación total del Acontecimiento, que termina en un «desastre oscuro» (estalinismo, Jemeres Rojos); (6) renovación del marxismo (Lenin, Trotski, Mao…).

Así que, ¿cómo pueden coexistir (1) y (6) (en figuras como Lenin o Lacan)? Esto nos lleva a una hipótesis ulterior: un Acontecimiento no se comprende necesariamente la primera vez; la auténtica fidelidad solo es posible en forma de resurrección, como una defensa contra el «revisionismo»: Freud no vio toda la significación de su descubrimiento, fue solo el «retorno a Freud» de Lacan el que nos permitió llegar a su núcleo; o como afirmó Stanley Cavell respecto a las comedias hollywoodienses de re-matrimonio, el único matrimonio auténtico es el segundo (con la misma persona) [47] .

Cuando Badiou describe la interacción de los diferentes tipos subjetivos que definen una secuencia histórica (fiel, reactivo, oscuro), subraya que *«a diferencia de lo que afirman la dialéctica hegeliana y el marxismo dogmatizado, el presente histórico no coincide con el presente del cuerpo de la verdad»* [48] . En todo presente histórico el «cuerpo de la verdad» coexiste e interactúa con aquellos que reaccionan al Acontecimiento-Verdad intentando reinscribirlo en el campo de los procesos preacontecimentales, y aquellos que luchan por destruir el cuerpo de la verdad (en la política: los comunistas, demócratas liberales, fascistas), mientras que para los hegelianos y marxistas vulgares, cada época histórica está bajo el signo de un único concepto (hegemónico). Sin embargo, el concepto marxista de la

«no-sincronicidad de lo sincrónico» (Ernst Bloch), de la coexistencia dentro de la misma época de segmentos que pertenecen a diferentes etapas, ¿no indica la misma interacción? Esta es precisamente la intención del concepto marxista de «articulación»: cómo, con el auge de lo nuevo, lo viejo se refuncionaliza y asume un papel diferente en la nueva totalidad (recordemos cómo la Iglesia católica se reinventó en cada nueva fase de la modernidad). Además, contrariamente a las apariencias, ¿no apunta también el concepto de «totalidad» de Hegel a la misma articulación compleja?

Pero de vuelta a Badiou: si un Acontecimiento solo existe para aquellos implicados en él, ¿cómo podemos sostener el concepto de una subjetividad que niega (o ignora) el Acontecimiento? ¿Acaso negarlo implica que el Acontecimiento ya existe en cierto sentido para el sujeto que lo niega? Mi hipótesis es que la ansiedad desempeña aquí el papel crucial. Un Acontecimiento siempre ocurre dentro de un mundo, dentro de sus coordenadas trascendentales, y su emergencia afecta a la *totalidad* de ese mundo: nadie puede ignorarlo realmente; por ejemplo, el liberal que, posterior al Acontecimiento, intenta probar que no lo hubo, que la Revolución de Octubre fue solo una rareza de la historia rusa, no es lo mismo que el liberal preacontecimental, puesto que el primero ya está mediado por el Acontecimiento, reacciona a él. Una cosa es no conocer algo, y otra actuar como si no se supiera. El Acontecimiento en su primera emergencia causa ansiedad, puesto que por definición destruye las coordenadas trascendentales de un mundo. Es esta ansiedad la que afecta a todos los sujetos de un mundo, y negar o ignorar el Acontecimiento intentando reintegrarlo en las coordenadas del (viejo) mundo, etc., son reacciones desencadenadas por esta ansiedad, modos reactivos de lidiar con el impacto traumático del Acontecimiento. (Socialdemocracia, ignorancia liberal y fascismo son reacciones a la ansiedad causada por un acontecimiento comunista.) Pero solo una auténtica fidelidad subjetiva al Acontecimiento tiene éxito en «convertir» la ansiedad en entusiasmo (casi en el sentido freudiano de los afectos conversores): despliega el coraje de enfrentarse o aceptar el Acontecimiento en todo su impacto traumático, y transformar esta ansiedad en el entusiasmo de la lucha emancipadora. En este sentido, la ansiedad es el trasfondo necesario del entusiasmo: no hay entusiasmo sin ansiedad, el entusiasmo no comienza en sí mismo, es formalmente el resultado de la conversión de la ansiedad. Esta es también la razón de que Badiou esté justificado en designar las reacciones regresivas al

Acontecimiento como modos de subjetividad: la emergencia de la subjetividad no está limitada al apoyo entusiasta al Acontecimiento, sino a la ansiedad, y como primera reacción al Acontecimiento, la ansiedad es universal; esta afecta a todo el campo sacudido por un Acontecimiento.

La referencia a la ansiedad también nos permite formular el límite interno a cada uno de los procedimientos-verdad postacontecimentales que siguen a la tríada de Verdadero-Bello-Bueno: la Ciencia tiene que ver con lo Verdadero, el Arte con lo Bello, y la Política con lo Bueno. El cuarto procedimiento, el Amor, no opera en el mismo nivel: es más «fundamental» y «universal» que los otros [49] . La estructura por lo tanto no es la de los cuatro, sino de 3 + 1; una característica quizá no lo suficientemente subrayada por Badiou (aunque, respecto a la diferencia sexual, señala que las mujeres tienden a aproximarse a todos los [otros] procedimientos-verdad a través del amor). No solo el psicoanálisis, también la filosofía y la religión pertenecen al amor (el término «filosofía» significa *amor* por la sabiduría): ¿es el amor, entonces, el «modo asiático de producción» de Badiou, la categoría en la que arroja todos los procedimientos-verdad que no encajan con los otros tres modos (desde el psicoanálisis a la teología), así como el principio estructurante subyacente de todo el campo? [50] .

En cada dominio-de-verdad, la ansiedad señala el encuentro con una *diferencia mínima* que pone trabas a la reducción absoluta o purificación, es decir, que es simultáneamente la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad (el límite inmanente) del dominio en cuestión: en la ciencia, la *diferencia ontológica*, que evita la reducción cientificista del objeto de conocimiento a una entidad positiva (como en las neurociencias cognitivas); en política, la *diferencia de clase*, que impide al proyecto político que se realice plenamente en una nueva «sociedad armoniosa» y no-antagonista; en el amor, la *diferencia sexual*, que representa la imposibilidad de la relación sexual; y en el arte, la brecha mínima entre arte y vida cotidiana que condena al fracaso todos los intentos modernistas de unir a los dos. En cada ejemplo, la diferencia persiste; sin embargo, en ningún caso la clave radica en «respetar el límite», sino en empujarlo hasta el final para encontrar la diferencia mínima: empujar la reducción cognitivista del hombre a una máquina cerebral para descubrir la «negatividad» de la pulsión de muerte; empujar la unificación modernista de arte y vida hasta descubrir la «diferencia mínima» entre las dos dimensiones (Malevich,

Duchamp); empujar el amor hasta enfrentarlo con el límite de la diferencia sexual; del mismo modo, uno debe impulsar un proceso revolucionario hasta el final, para afrontar el antagonismo insuperable.

Badiou escribió recientemente sobre «lo real como tal, lo real de "no hay", lo real como la imposibilidad de una relación, o, arriesguémonos al filosofema, el ser puro como multiplicidad desligada. O el vacío» [51] . Plantea aquí un problemático signo de igualdad entre su real y lo Real lacaniano, ignorando la diferencia clave: lo Real lacaniano no es simplemente un vacío de multiplicidad desatada, lo que falta es precisamente el «no hay» que, para Lacan, no es solo un «no hay relación» entre elementos desligados de una multiplicidad, sino el extremo de un antagonismo que une inextricablemente los dos aspectos del antagonismo. «No hay relación sexual» no significa que haya una multiplicidad de posiciones sexuales desatadas o no relacionadas, esto es, que no haya ninguna medida común entre las posiciones masculina y femenina; la diferencia sexual es más bien «imposible» porque es, en cierto sentido, previa a ambas posiciones: masculino y femenino son dos modos de simbolizar el punto ciego de la diferencia sexual. Esta interpretación errónea tiene consecuencias cruciales respecto a cómo formula Badiou el núcleo de la antifilosofía de Lacan, su reproche básico a la filosofía, resumida por Badiou en los siguientes términos:

> La filosofía es una subversión del tres por el dos. La filosofía se niega a aceptar que el tres sea irreductiblemente originario, que no pueda reducirse al dos. Esta es la razón, creo, de la continua y compleja controversia entre Lacan y Hegel, puesto que Hegel propone una posición del tres que es necesariamente engendrado por el dos. ¿Qué dos? El dos de la contradicción. Respecto a esta posición Hegel es para Lacan el más filosófico de los filósofos [52] .

Es tentador invertir este reproche: es la filosofía la que pasa demasiado rápidamente del Uno al Tres, negándose a pensar el Dos como la imposibilidad inherente del Uno. La forma primordial (prefilosófica, mítica) del Dos es la polaridad cósmica sexualizada (luz y oscuridad, *yin* y *yang*, etc.). Con la filosofía, esta polaridad se ve reducida al Uno (*logos*, el principio más alto), que genera la totalidad del ser a partir de sí mismo; esta es la razón de que la filosofía emprenda la tarea de contener al elemento inferior, reducirlo a un momento del autodesarrollo del elemento superior [53] . ¿Estará entonces la respuesta en una inversión «materialista» que genere el elemento superior a partir de lo inferior (el *logos* a partir de la

interacción de los cuerpos, el Uno a partir de lo múltiple; como en el antiguo atomismo griego, que lo concibe todo como el resultado de la interacción de átomos en el vacío)?

Aquí es donde encontramos la originalidad sin precedentes de Hegel. En una primera aproximación (según la *doxa* oficial), el pensamiento de Hegel es el ejemplo definitivo del Uno que supera su autodivisión a través del Tres (la «síntesis» por medio de la cual el Uno se re-apropia de su Alteridad alienada). Es por lo tanto cierto que «Hegel propone una posición del tres que es necesariamente engendrada por el dos»; sin embargo, precisamente a través de este engendramiento es como Hegel puede afirmar un Dos que ya no es el mítico Dos prefilosófico, el Dos de una polaridad simétrica, sino el Dos de la no-coincidencia del Uno consigo mismo. Esta es la razón de que, cuando Badiou afirma (contra el fantasma de las «lecturas eslovenas» de un Lacan kantiano) el antikantismo de Lacan, identifique erróneamente la naturaleza hegeliana de la distancia de Lacan con respecto a Kant. Así es como Badiou responde a la pregunta clave «¿Cómo escapa Lacan del kantismo?»:

> Si lo real es sustraído del saber, entramos en el discurso crítico que nos dice que lo real (lo en-sí) es incognoscible y que el conocimiento posible se limita a los fenómenos. Finalmente, la realidad sería el darse fenoménico de las cosas, y lo real sería su punto de inaccesibilidad, con el que uno se relaciona a través del acto, es decir, con el que se mantiene una relación práctica. Hay una relación prescriptiva, y no cognitiva, respecto a lo real. Lo real se da en la razón práctica, en el imperativo categórico, y no en la razón teórica que estructura los fenómenos. Hay lecturas de Lacan y de Kant, interpretaciones eslovenas (Žižek, Zupančič, Riha, Sumic…) que van en esta dirección, y que son muy convincentes. Por mi parte, creo que Lacan sortea la trampa, y que no es de ningún modo kantiano. Su gesto no consiste en proponer que lo real es incognoscible, o que es cognoscible. La tesis de Lacan reafirma la exterioridad de lo real respecto a la antinomia del conocer y el ignorar. Lo real como tal no depende de la dicotomía de categorías conocer/ignorar. Depende de lo que Lacan intenta inventar bajo el nombre de «demostrar» [54] .

Para Lacan, lo Real solo puede demostrarse a través de la lógica formal, no de un modo directo, sino negativamente, a través de un callejón sin salida de formalización lógica: lo Real solo puede discernirse bajo la forma de una brecha, un antagonismo. El estatuto primordial de lo Real es el de un obstáculo, la causa ausente de un fracaso, una causa que no tiene consistencia ontológica positiva en sí misma, sino que está presente solo a través de y en sus efectos. Por expresarlo de manera resumida: uno intenta formalizar lo Real, fracasa, y lo Real *es* este fracaso. Por esto mismo, en lo

Real lacaniano coinciden los opuestos: lo Real es simultáneamente lo que no puede ser simbolizado *y* el obstáculo mismo que impide esta simbolización. Y esta coincidencia, la coincidencia de una Cosa con el obstáculo que impide nuestro acceso a ella, o la superposición de fracaso epistemológico e imposibilidad ontológica, es profundamente hegeliana.

Badiou y la antifilosofía

¿Cómo afecta esta diferencia entre Badiou y Lacan a la definición que realiza Badiou de la antifilosofía? El punto esencial de la antifilosofía es la afirmación de una presencia pura (la Vida Real de la sociedad para Marx, la Existencia para Kierkegaard, la Voluntad para Schopenhauer y Nietzsche, etc.) irreductible a –y excesiva para– la red de conceptos filosóficos o representaciones. La sorpresa es que Badiou, que acuñó este término crítico, conserve una extraña solidaridad con los antifilósofos en virtud de su no-problemática confianza en la pareja «presencia y representación». El gran tema de la antifilosofía poshegeliana es el exceso de la productividad preconceptual de la Presencia sobre su representación: la representación se reduce a ser «espejo de la representación», el cual refleja de un modo distorsionado su fundamento productivo:

> La filosofía poshegeliana (o, si se prefiere, la antifilosofía) comenzó con esta afirmación fundamental: las representaciones simbólicas que tradicionalmente eran consideradas un acceso a la verdad y a lo real del Ser, de hecho nos alienan del Ser y lo deforman (o distorsionan nuestra percepción de él). Y la filosofía clásica (o «metafísica») fue pronto considerada la máxima exponente de este tipo de representación errónea.
>
> Desde luego, si tuviera que nombrarse una cuestión central que caracterice el auge del pensamiento moderno, quizá esta no sea otra que la cuestión de la representación (y la cuestión del Uno y/o Múltiple es parte de esta cuestión), seguida por su cuestionamiento y todo el giro subsiguiente contra (la lógica de la) representación. Esto quizá sea más perceptible en el arte (moderno) que atacó frontalmente la idea del arte como representación… En política, esto también fue una cuestión central: ¿quién representa al pueblo y cómo puede ser adecuadamente representado? ¿Por qué algunos son representados y otros no? ¿Y qué pasa si la idea misma de representación es el origen de los males de la sociedad y su alienación? El ámbito de la política es especialmente interesante a este respecto, en la medida en que la introducción de un sistema «representativo» coincidió con el cuestionamiento mismo de su pertinencia. Algo similar ocurrió respecto al estatuto procedimental del amor: la simultánea exigencia de que el amor sea representado adecuadamente por la institución del matrimonio (el nuevo imperativo de que uno debe casarse por amor), y una abundante cantidad de «observaciones» que atestiguan que eso es, de hecho, imposible. Es decir, que el matrimonio nunca puede representar realmente lo Real del amor [55] .

En el llamado «postestructuralismo», la relación entre los dos términos se invierte: la presencia se denuncia como el resultado ilusorio de un proceso productivo disperso definido como antipresencia, como un proceso de autodiferir, etc.; sin embargo, el marco de trabajo general sigue siendo el de producción *versus* representación, donde un proceso productivo es bloqueado por/en la falsa transparencia de su representación. Con respecto a Badiou, el problema es cómo relacionar la pareja de presencia y representación con la tríada de Ser/Mundo/Acontecimiento (más concretamente, en la medida en que «Ser» nombra la presencia de la multiplicidad inconsistente y «Mundo» su representación, su organización en una situación consistente regulada por sus trascendentales inmanentes); cómo concebir el Acontecimiento respecto a la pareja de presencia y representación.

¿Dónde, entonces, reside el fallo en su explicación? Badiou reaccionó al «desastre oscuro» de la caída de los regímenes socialistas –y más en general al agotamiento del acontecimiento revolucionario del siglo XX – dando un paso de la historia a la ontología: es importante señalar que solo después de este «desastre oscuro» comenzó Badiou a jugar con el doble sentido del término «estado» *(état)* –«estado de cosas» y Estado como el aparato de poder social–. El peligro de este movimiento es que, al establecer un vínculo directo, un cortocircuito por decirlo así, entre una forma histórica de organización social y una característica ontológica básica del universo, (implícitamente, al menos) ontologiza o eternaliza el estado como una forma de organización política: el estado (político) se convierte en algo a lo que debemos resistirnos, del que nos debemos sustraer, actuar a distancia de él, pero a la vez algo que nunca puede ser abolido (salvo en los sueños utópicos). ¿No es este paso de la historia a la ontología, del Estado como aparato político al estado como estado de cosas, este cortocircuito en el que Estado = estado, una operación ideológica elemental? Este concepto inflacionado de Estado, que efectivamente tiende a superponerse al estado (de cosas) en el sentido más amplio, es de hecho el síntoma de Badiou; siguiendo esta línea, en un congreso sobre comunismo celebrado en Londres, en marzo de 2009, Judith Balso afirmó que incluso las opiniones son parte del Estado. El concepto de Estado debe sobre-expandirse de este modo precisamente porque se ignora la autonomía de la «sociedad civil» respecto al Estado, de modo que el «Estado» debe cubrir toda la esfera económica, así como la esfera de las opiniones «privadas».

Como consecuencia de este cortocircuito, Badiou queda atrapado en la típica ambigüedad kantiana respecto a la cuestión de si abandonar la forma Partido-Estado, sustrayéndose uno mismo del Estado y actuando en sus intersticios, es una necesidad a priori de la política radical emancipadora como tal, o solo la expresión de un cierto momento histórico (nuestro), el de la derrota global de la política radical. En otras palabras, cuando Badiou interpreta el fracaso de la Revolución Cultural como el agotamiento del paradigma de Partido-Estado revolucionario «leninista», ¿quiere decir que este paradigma era apropiado para su periodo (el siglo XX) y ya no es adecuado para nuestro periodo, o quiere decir que nuestro momento histórico tiene el privilegio de otorgarnos una comprensión de la característica universal de la política radical emancipatoria, que fue ocultada en épocas previas (razón de que el paradigma «leninista» acabara en un funesto fracaso, en un «desastre oscuro»)? Badiou es ambiguo sobre este punto: a veces sugiere que estamos tratando una sucesión de épocas históricas (por ejemplo, cuando habla del fin de la historia, de la política global, incluso concibiéndola como la consecuencia última de la «muerte de Dios», y subraya que la política debería ser una intervención local en una situación local), y a veces afirma que estamos lidiando con lo que es una necesidad a priori.

Por decirlo de otro modo, el problema con la representación estatal no es que contamine o mistifique la presencia de lo Real productivo, sino más bien lo opuesto: constituye dicha presencia (o más bien, su ilusión). El (aparato de) Estado no contamina (ni actúa como un parásito respecto a) las esferas «apolíticas» de la economía, de la vida privada, de la sexualidad, etc., más bien las constituye como apolíticas o prepolíticas –la tarea propia de los aparatos estatales es despolitizar estas esferas, regular su condición apolítica por medio de los aparatos coercitivos e ideológicos–. Por esto mismo, dentro de una perspectiva realmente marxista, el mal afamado «marchitamiento del Estado» no apunta a una despolitización de la sociedad, sino (en su primer paso, al menos) a su radical y completa «politización»: no se «abole el estado» librándose de su exceso en una autoorganización transparente y armoniosa, sino que se consigue mediante la «abolición» del espectro de las esferas apolíticas, demostrando cómo «no hay nada que no sea político», incluyendo los sueños más íntimos de la gente. No debe extrañar entonces que, en concordancia con su sustento en la pareja de presencia y representación, Badiou exima (de manera

maliciosa, es tentador decir «sustrae») a la economía (la esfera de «prestación de servicios y bienes», de la producción-intercambio-distribución) del dominio de la Verdad. ¿No implica también esta exención que la economía es una esfera de presencia productiva previa a su representación (política)? Badiou acepta por ello efectivamente la despolitización de la economía como un hecho, no como un efecto de censura ideológica; es decir, ignora la idea marxista fundamental de que la economía es siempre economía *política.*

«idealismo» y «metafísica» nombran la ilusión de que el círculo de representación puede cerrarse sobre sí mismo, erradicando todo rastro de su proceso de producción des-centrado. La antifilosofía desarrolla aquí su propia versión de la lógica de la «sutura», concibiéndola como el modo en el que el exterior se inscribe en el interior, «suturando» así el campo, produciendo un efecto de cierre sobre sí mismo sin necesidad de un exterior, borrando las huellas de su propia producción. Las huellas del proceso de producción, sus brechas, sus mecanismos, se eliminan, de modo que el producto puede mostrarse como un todo orgánico naturalizado (ocurre igual con la identificación, que no es simplemente una plena inmersión emocional en la cuasirrealidad de un relato, sino un proceso de división mucho más complejo). La sutura es por lo tanto algo así como la matriz básica de los *thrillers* de aventuras de Alistair Maclean en las décadas de 1950 y 1960 *(Los cañones de Navarone, Estación Polar Zebra, El desafío de las águilas):* un grupo de agentes en una peligrosa misión repentinamente descubren que debe haber un agente enemigo entre ellos, es decir, que su Alteridad (el Enemigo) está inscrito *dentro* de su conjunto.

En todo caso el aspecto contrario es mucho más crucial: no solo «ningún interior sin exterior», sino también «ningún exterior sin interior». En ello consiste la lección del idealismo trascendental de Kant: para mostrarse como un Todo consistente, la realidad externa debe ser «suturada» por un elemento subjetivo, un suplemento artificial que debe añadirse para generar el efecto de realidad, como el paisaje pintado que da a una escena el efecto ilusorio de «realidad». Esto, para Lacan, es el *objet petit a:* el elemento subjetivo constitutivo de la realidad objetiva-externa.

La matriz de un lugar externo de producción que se inscribe en el dominio de ilusiones que genera, debe ser suplementada: por sí misma simplemente no puede explicar la emergencia del *sujeto.* Según la teoría estándar de la sutura (cinemática), el «sujeto» es el sustituto ilusorio, *dentro*

del dominio de lo constituido o generado, de su causa ausente, de su proceso de producción: el «sujeto» es el agente imaginario que, mientras habita dentro del espacio de los fenómenos constituidos, es percibido (erróneamente) como su generador. Esto, no obstante, no es lo que expresa el «sujeto barrado» lacaniano: este último puede conceptualizarse solo si tomamos en cuenta que la externalidad del proceso generativo existe solo en la medida en que el dominio constituido está presente en él.

Cuando, en el ballet de Prokofiev *Romeo y Julieta,* Romeo descubre que Julieta ha muerto, su danza expresa un desesperado intento de resucitarla; aquí la acción en cierto sentido tiene lugar en dos planos, no solo en el nivel de lo que evoca la danza, sino también en el nivel de la danza misma. El hecho de que Romeo, al danzar, arrastre y tire del cadáver de Julieta, que pende como un pulpo inánime, puede interpretarse también como un intento desesperado por devolver su cuerpo inmóvil al estado de *danza,* restaurar su capacidad de negar mágicamente la inercia de la gravedad y flotar libremente en el aire; su danza es en cierto modo una danza reflexiva, una danza que apunta a la (in)capacidad misma de su compañera para bailar. El contenido externo designado (el lamento de Romeo por Julieta) está sostenido por la autorreferencia a la forma misma.

El concepto de reflexividad podría sernos de utilidad [56] . Por expresarlo sucintamente, «sutura» significa que la diferencia externa siempre es también interna, que la limitación externa de un campo de fenómenos siempre se refleja dentro de este campo, como la imposibilidad inherente de devenir plenamente él mismo. Por tomar el ejemplo elemental de la diferencia sexual: en una sociedad patriarcal, el límite u oposición externa que divide a las mujeres de los hombres funciona también como el obstáculo inherente que impide que las mujeres realicen plenamente su potencial. Podemos ver que, en este preciso sentido, la sutura es exactamente lo opuesto a la totalidad ilusoria cerrada sobre sí misma que borra con éxito las huellas des-centradas de su proceso de producción: sutura significa precisamente que este cierre sobre sí mismo es imposible a priori, que la externalidad excluida siempre deja dentro sus huellas; o por decirlo en los habituales términos freudianos, que no hay represión (de la escena de la autoexperiencia fenoménica) sin retorno de lo reprimido.

Esto es aquello a lo que apunta Lacan con sus persistentes referencias al *toro* y a otras variaciones de estructuras similares a la banda de Möbius, en las que la relación entre dentro y fuera se invierte: si queremos entender la

estructura mínima de la subjetividad, la oposición netamente clara entre experiencia subjetiva interior y realidad objetiva exterior no es suficiente; hay un exceso en ambos lados. Por un lado debemos aceptar la enseñanza del idealismo trascendental de Kant: a partir de la confusa multitud de impresiones, la «realidad objetiva» surge de la intervención del acto trascendental del sujeto. En otras palabras, Kant no niega la distinción entre la multitud de impresiones subjetivas y la realidad objetiva; su intención es precisamente señalar que esta misma distinción resulta de la intervención de un gesto subjetivo de constitución trascendental. De un modo similar, el «Significante-Amo» de Lacan es la característica significante «subjetiva» que sostiene la estructura simbólica «objetiva»: si abstraemos este exceso subjetivo del orden simbólico objetivo, se desintegra la objetividad misma de este orden. La sutura no es un cortocircuito secundario de los dos niveles; llega antes, *precede* lógicamente a los dos niveles que se superponen, es un gesto subjetivo de suturar que constituye (aquello que se nos aparece como) la realidad objetiva.

La afirmación de Lacan de que el número «imaginario» (la raíz cuadrada de -1) es el «sentido del falo», su significado, a menudo se invoca como un ejemplo destacado de su impostura intelectual; ¿qué quiere decir con eso de todas formas? La paradoja de la raíz cuadrada de -1 es que es un número «imposible» cuyo valor nunca puede ser positivado, pero no obstante «funciona». ¿Qué tiene esto que ver con el falo? Precisamente en la medida en que es el significante de la plenitud imposible del significado, el falo es un «significante sin un significado»; el «menos 1», la característica suplementaria que destaca por encima de la serie de significantes «normales», el elemento en el que coinciden exceso y falta. La imposible plenitud en el nivel del sentido (del significado) está sostenida por el vacío (la dimensión castradora) en el nivel del significante –encontramos el «significado del falo» cuando, respecto a alguna noción, sentimos entusiásticamente que «eso es, *esto* es la cosa auténtica, el significado verdadero», aunque nunca somos capaces de explicar *cuál,* precisamente, *es* este significado–. Por ejemplo, en un discurso político, el Significante-Amo «nuestra nación» funciona como esta especie de significante vacío que representa la plenitud imposible del significado; su significado es «imaginario» en el sentido de que su contenido es imposible de positivar; si le pides a un miembro de la nación que defina aquello en lo que consiste su

identidad nacional, su respuesta final será: «No puedo explicarlo, tienes que sentirlo, es *eso*, de *eso* tratan realmente nuestras vidas».

Podemos ver ahora que la definición de Lacan del significante como aquello que «representa al sujeto para otro significante» en su alambicada forma autorreferencial (el *explanandum* resurge en el *explanans*), se apoya en una muy precisa rehabilitación de la centralidad de la representación; no la representación en cuanto espejo secundario de un proceso productivo primordial, sino la representación como algo inscrito reflexivamente en la dimensión representada del proceso productivo. Esto significa que la brecha, el enrevesado giro autorreferencial, está operativo ya en la propia «presencia productiva». Por expresarlo en términos marxistas clásicos, no es suficiente con demostrar que las luchas ideológico-políticas son un teatro de sombras que refleja la «realidad auténtica» del proceso económico; debería suplementarse esto con una demostración de cómo la lucha ideológico-política está inscrita en el corazón mismo del proceso económico. Esto es lo que Marx llamaba «lucha de clases» y es la razón de que hablara de «economía *política* ». (Uno de los nombres de esta extraña «ideología» situada en el corazón mismo del proceso económico, de esa «ilusión» que sostiene la realidad misma, es el «fetichismo de la mercancía».)

Además, esto significa que debemos dejar de lado el concepto estándar del Uno (en todas sus diferentes formas, hasta la del Significante-Amo) como una «totalización» secundaria de un campo primordialmente disperso e inconsistente de productividad. Por expresar la paradoja en su forma más radical: es el propio Uno el que introduce la inconsistencia –sin el Uno, habría habido solo multiplicidad plana e indiferente–. El «Uno» es originalmente *el* significante de la (auto)división, el suplemento o exceso final: al re-marcar lo real preexistente, el Uno lo divide de sí mismo, introduce su no-coincidencia consigo mismo. Por consiguiente, para radicalizar las cosas aún más, el Uno lacaniano como Significante-Amo es *stricto sensu el significante de su propia imposibilidad.* Lacan deja claro esto cuando subraya que cada Uno, cada Significante-Amo, es simultáneamente S(A): un significante de la falta de/en el Otro, un significante de su inconsistencia. De modo que no se trata solo de que haya un Otro porque el Uno no puede nunca coincidir plenamente consigo mismo; hay Uno (el *Y a d'l'Un* de Lacan) porque el Otro es «barrado», carente, inconsistente:

> El S_1 de Lacan, el famoso «Significante-Amo» o «significante fálico» es, paradójicamente, el único modo de escribir que «el Uno no es» y que si algo «es», será el vacío que constituye la disyunción original en todo contar-para-uno. El contar-para-uno *ya es* dos. S_1 es el matema de lo que podría describirse como «el Uno no es». Al presentar la cosa misma que impide que sea Uno, S_1 dice que «el Uno no es». Esto es lo que S_1 expresa: el Uno no es, pero no es un puro múltiple, sino dos. Esta es quizá la idea crucial de Lacan: si hay algo sobre lo que uno pueda apoyarse para abandonar la «ontología del Uno», este algo no es simplemente lo múltiple, sino el Dos [57] .

Todo depende de este punto crucial: la antifilosofía «democráticamente materialista», decontruccionista o historicista, elogia la multiplicidad y aborrece de la «lógica binaria», al ver en el Dos solo un redoblamiento especular del Uno (por esta razón a los antifilósofos les gusta criticar la sucesión hegeliana de multiplicidad, oposición y contradicción –tal como aparece al comienzo de su «lógica de la esencia»– como un caso ejemplar de la subordinación gradual de lo múltiple al Uno); la dialéctica materialista sabe que la multiplicidad sin el Dos solamente es una multiplicidad de Unos, la monótona noche de una pluralidad en la que todas las vacas son negras. Lo que obvia el elogio antifilosófico de la multiplicidad es la no-coincidencia del Uno consigo mismo, la no-coincidencia que hace del Uno la forma misma de aparición de su opuesto: no se trata solo de que la complejidad de su situación socave a todo Uno –de manera mucho más radical, es la propia uno-idad del Uno la que lo redobla, funcionando como un exceso sobre el uno simple–. La función del vacío es crucial aquí: lo que hace estallar al Uno desde dentro no es una complejidad que subvierta su unidad, sino el hecho de que hay un vacío que es una parte de cada Uno: el Uno-significante, el significante que unifica o totaliza una multiplicidad, es la clave de la inscripción de su propio vacío en esta multiplicidad. O en términos de la «diferencia mínima» deleuziana (una diferencia puramente virtual que registra la distancia de una cosa respecto a sí misma, sin referencia a ninguna de sus propiedades reales), una identidad efectivamente real se sostiene siempre por una diferencia mínima virtual.

Lo mismo puede argumentarse respecto al cambio en el estatuto del «exceso»: en el espacio estándar de la antifilosofía, «exceso» es el nombre del exceso de la presencia productiva sobre su representación, esa X que elude la totalización-mediante-representación. Pero una vez que reconocemos la brecha en el espacio de la presencia productiva, el exceso se convierte en *el exceso de la representación, que siempre ya suplementa a*

la presencia productiva. Una simple referencia política aclarará este punto: el Amo (un rey o líder) en el centro de un cuerpo social, el Uno que lo totaliza, y es a la vez el exceso impuesto desde fuera. Toda la lucha del centro-de-poder contra los excesos marginales que amenazan su estabilidad nunca pueden ocultar el hecho, visible una vez que realizamos un giro de paralaje de nuestra visión, de que el exceso original es el del Uno central; como habría afirmado Lacan, el Uno es siempre ya éx-timo respecto a lo que unifica. El Uno totaliza el campo que unifica, «condensando» en sí el exceso que amenaza el campo. Encontramos aquí el mismo movimiento de autorrelación de la negación redoblada, como en el caso de la ley como crimen universalizado (o de la propiedad como una forma de robo): pasamos del exceso con respecto al campo de representación (el exceso de aquello que escapa a la representación) al exceso de la representación misma, es decir, a la representación misma como un exceso con respecto a lo que representa.

El relato de Italo Calvino «Un rey escucha» se centra en el sentido del oído: en un reino anónimo, el palacio real se convierte en una gigantesca oreja y el rey, obsesionado y paralizado por los temores de rebelión, intenta escuchar hasta el más imperceptible de los sonidos que reverberan por el palacio: los pasos de los sirvientes, susurros y conversaciones, las fanfarrias de las trompetas en las ceremonias, los sonidos de la ciudad a los pies del palacio, las revueltas, etcétera [58] . No puede ver la fuente de los sonidos pero está obsesionado con interpretar su significado y el destino que predicen. Este estado de paranoia interpretativa solo parece detenerse cuando escucha por primera vez algo que le encandila: a través de la ventana el viento trae la melodiosa voz de una mujer que canta, una voz de pura belleza, única e irreemplazable. Para el rey es el sonido de la libertad; sale del palacio al aire libre y se mezcla con la gente. Lo primero que hay que tener en cuenta aquí es que este rey no es un monarca tradicional, sino un tirano totalitario moderno: el rey tradicional no se preocupa de su entorno, lo ignora arrogantemente y se despreocupa de los complots, dejándoselos a sus ministros; es el líder moderno el que está obsesionado con los complots –«gobernar es interpretar» es una fórmula perfecta del estalinismo, *el* sistema de la interminable hermenéutica paranoide–. De modo que cuando el rey es seducido por la voz femenina y pura del placer vital inmediato, esto es obviamente (aunque, desafortunadamente, no para el propio Calvino) una fantasía –en concreto, la fantasía consistente en salir

del círculo cerrado de representaciones y reunirse con el puro afuera, con aquello que no necesita interpretación sino que meramente da cuerpo a la voz que goza de su propio ejercicio–. Lo que falta aquí es el modo en que la inocente externalidad de la voz ya está marcada reflexivamente por el espejo de las representaciones interpretativas; razón por la que uno puede imaginar un final alternativo a la historia: cuando el rey sale del palacio, siguiendo a la voz, es inmediatamente arrestado; la voz femenina era un truco utilizado por los conspiradores para atraer al rey fuera de la seguridad de su palacio. Podemos estar seguros de que, después de una completa interrogación policial, la mujer habría cantado una canción diferente.

La misma idea puede formularse también en los términos de la axiomática de teoría de conjuntos: un conjunto B se considera parte de un conjunto A (su subconjunto) si todos los elementos de B también pertenecen a A, y como es sabido, el número de elementos de B siempre es más grande que el número de elementos de A –toda A tiene más subconjuntos (partes) que elementos–. Digamos que A está compuesta de tres elementos, a, b, y c; el número correspondiente en B incluye todas las combinaciones posibles de a, b, y c (a sola, b sola, c sola, a + b, a + c, b + c), más a + b + c (puesto que un conjunto es por definición parte de sí mismo), más el conjunto vacío que siempre es parte de algún conjunto; en total, ocho subconjuntos. Cantor generalizó este axioma, aplicándolo también a conjuntos infinitos, lo que dio paso a la proliferación de infinitos. Quizá este axioma abstracto aclare por qué un mapeado completo del genoma de un organismo humano no implica de ningún modo que seamos capaces de dominar el modo en que funciona este organismo: el mapeo solo enumera los elementos del conjunto, y no dice nada acerca del número mucho mayor de sus subconjuntos (que se acerca más a lo que supondría determinar cómo los genes determinan efectivamente el organismo). Este exceso de los subconjuntos sobre los elementos justifica a Meillassoux a la hora de designar la proliferación de infinitos como el «no-Todo cantoriano», donde el término «no-Todo» debería tomarse en su estricto sentido lacaniano [59] .

Esto nos lleva de vuelta a la antifilosofía, al corte poshegeliano en la historia de la filosofía. Lo que ocurrió «después de Hegel» no es simplemente que el Uno de la re-presentación ya no fuera capaz de totalizar la multiplicidad de la realidad presente, sino algo mucho más preciso. El Uno (del Significante-Amo) perdió su capacidad de «condensar» el exceso

(o, en términos freudianos de inversión libidinal, «cegarlo»), (re)marcarlo, funcionar efectivamente como su sustituto, su representante; de modo que el exceso quedó «desatado», siendo una amenaza para el sistema representativo en todas sus formas, desde la turba plebeya en política al «sexo libre» en las relaciones personales; algo a temer o susceptible de ser controlado o celebrado como un lugar de libertad y resistencia:

> Un espectro del exceso comienza a acosar a la sociedad, en sus diferentes esferas; y su forma «espectral» no es de ningún modo insignificante. El discurso del Amo (o, si se prefiere, *la autoridad del Uno*) es un vínculo social en el que este elemento excesivo está, por así decir, en el lugar «ideal»; al servicio del poder hegemónico del Uno, que reina *asumiendo* la excesividad misma del exceso. Lo que ocurre con la destitución de este vínculo es que el genio del exceso escapa de la lámpara. El proceso comenzó quizá con la Revolución francesa, para alcanzar toda su extensión en el siglo XIX ; y continuó a través de una parte del siglo XX . El siglo XIX en particular se vio profundamente acosado por este elemento excesivo en todas sus formas, desde las conceptuales a las fantasmagóricas… todos los grandes pensadores intentaron concebir una proximidad maximal, cuando no una confrontación directa, con este exceso. Una «demora en el exceso» se convirtió entonces en la figura de pensamiento más destacada. Las utopías, diseñadas para eliminar la injusticia social y las demás injusticias, propusieron lograr esto eliminando ese mismo exceso. Hasta cierto punto, incluso Marx se vio tentado por la posibilidad de eliminar de una vez por todas el elemento excesivo y disarmónico de la sociedad –el elemento en el que él mismo reconoció su verdad, su Real y su síntoma [60] .

La referencia crítica a Marx es crucial aquí; precisamente como marxistas, en virtud de nuestra fidelidad a la obra de Marx, deberíamos ser claros sobre este error fundamental: él percibió correctamente que el capitalismo desataba la dinámica avasalladora de productividad autoimpulsada –véanse los pasajes en los que escribe fascinado sobre cómo en el capitalismo «todo lo sólido se desvanece en el aire», o cómo el capitalismo es el más grande motor revolucionario en toda la historia de la humanidad–. Por otro lado, claramente percibió también cómo esta dinámica capitalista está propulsada por su propio obstáculo interno o antagonismo –el límite final del capitalismo es el Capital mismo; su incesante desarrollo y revolución de sus propias condiciones materiales no es nada más que un vuelo desesperado hacia adelante para escapar de su propia contradicción inherente y debilitante–. Sobre la base de estas ideas, el error fundamental de Marx fue concluir que era posible un nuevo orden social (comunismo), un orden que no solo mantendría el desarrollo, sino que incluso se alzaría a un grado superior y liberaría todo el potencial de esa espiral autopropulsada de productividad que, en el capitalismo, en virtud de su obstáculo inherente («contradicción»), una y otra vez se ve

coartado por crisis económicas socialmente destructivas. En resumen, lo que Marx ignoró es que este obstáculo inherente o antagonismo, que ejerce de «condición de imposibilidad» del pleno despliegue de las fuerzas productivas, es simultáneamente su «condición de posibilidad»: si abolimos el obstáculo, no obtenemos una pulsión de productividad totalmente desatada, sino que perdemos precisamente esta misma productividad; retira el obstáculo, y se disipará con él todo el potencial al que bloqueaba. En esto consiste el reproche fundamental de Lacan a Marx, que se centra en la ambigua superposición entre plus-valor y plus-de-goce.

Como acabamos de ver, la posición de Badiou es ambigua sobre este punto: aunque (correctamente) emprende la tarea de defender a la filosofía contra la «pasión de lo real» posfilosófica, sigue estando demasiado endeudado con el *topos* posfilosófico de representación como el espejo mistificador de lo real productivo, de la metaestructura representativa como lugar del «contar-como-Uno» de la multiplicidad inconsistente de la presencia:

> El problema de la representación como metaestructura, y el consiguiente imperativo de abstenerse de toda representación o de salirse del «estado», es algo que pertenece a otra ontología diferente del puro múltiple, de la infinitud y la contingencia. Para un universo contingente e infinito, no hay ninguna necesidad de que el «contar el contar mismo» se sitúe en un meta-nivel. Puede muy bien estar situado en el mismo nivel que el contar mismo, solo separado de él por un intervalo irreductible (y es este intervalo lo que Lacan llama lo Real). Además, esto es precisamente *lo que hace* «infinita» a una situación; no la exclusión de cualquier operación de representación (que «querría» contarla para el Uno y así cerrarla sobre sí misma), sino su inclusión. Lo que hace infinita a la «presentación» es precisamente que ya *incluye* la representación [61] .

Esto nos lleva de vuelta al carácter único de Hegel: la «infinitud realmente existente» hegeliana es la infinitud generada por la autorrelación de una totalidad, por el cortocircuito que hace de una totalidad un elemento de sí misma (o más bien, que hace de un género su propia especie) o, a la re-presentación, parte de la presencia misma; y lo Real hegeliano no es sino esta compleja estructura puramente formal. En términos filosóficos, este paso de lo Real sustancial antifilosófico a lo Real puramente formal *qua* brecha inmanente en el orden de representaciones, puede situarse de nuevo en el paso de Kant a Hegel. No extraña que Schopenhauer, la figura clave en la filosofía del siglo XIX , afirmara haberse simplemente limitado a extender a Kant en su interpretación de la Voluntad como la Cosa nouménica kantiana: la Cosa incognoscible que escapa a nuestro alcance

cognitivo y es accesible solo en el nivel de la razón práctica es la primera figura de lo Real posfilosófico. Lo que ocurre en Hegel es que lo Real está completamente des-sustancializado: ya no es la X trascendente que se resiste a las representaciones simbólicas, sino la brecha inmanente, ruptura, inconsistencia; la «curvatura» del espacio de representaciones.

El pensamiento de Hegel representa el momento de paso entre la filosofía como el discurso del Amo o la filosofía del Uno que totaliza la multiplicidad, y la antifilosofía que insiste en lo Real como aquello que escapa del alcance del Uno. Por un lado, claramente rompe con la lógica metafísica del contar-para-el-Uno; por el otro lado, se niega a admitir ningún exceso externo al campo de representaciones conceptuales. Para Hegel, la totalización-en-Uno siempre fracasa, el Uno siempre está en exceso respecto a sí mismo, es en sí mismo la subversión de lo que pretende lograr. Esta tensión interna al Uno, esta Dos-idad que hace Uno al Uno a la vez que lo disloca, es el motor del «proceso dialéctico». En otras palabras, Hegel efectivamente afirma que no hay Real externo a la red de representaciones conceptuales (que es la razón por la que se le considera erróneamente un «idealista absoluto»). No obstante, lo Real no desaparece aquí en el juego global autorrelacionado de representaciones simbólicas; retorna en pos de venganza como la brecha inmanente o el obstáculo en virtud del cual las representaciones nunca pueden totalizarse, en virtud del cual son «no-Todas» [62] .

Es crucial no confundir esta superación hegeliana de la pareja presencia/representación en el «infinito verdadero» de la autorrelación especulativa, con el movimiento decontruccionista estándar consistente en demostrar cómo la plenitud de la presencia está «siempre ya» corroída desde dentro por la brecha en la re-presentación, etc. Como hemos visto, la diferencia entre las dos posiciones se condensa en la diferente condición que cada uno otorga al sujeto: para la deconstrucción, el sujeto es la autoidentidad que debe deconstruirse, mientras que desde una perspectiva hegeliana, el sujeto *es* el nombre de la brecha reflexiva en la sustancia. Además, no deberíamos confundir el «exceso» antifilosófico que escapa a la re-presentación con el motivo filosófico-teológico tradicional del Absoluto divino más allá de los seres (representables), *«epekeina tes ousias»* (Platón). El concepto de un Absoluto divino más allá de la representación es una constante desde el Bien supremo de Platón al Uno neoplatónico; el cristianismo ortodoxo intenta cerrar esta brecha entre el

exceso divino y el espacio de representación con su concepto del icono (la presencia de lo divino en su imagen). Para los cristianos ortodoxos, el hecho de que el Dios inmaterial se encarnara en la forma de Jesucristo hace posible retratar al Hijo de Dios en forma humana: puesto que el propio Cristo es un icono de Dios, la Encarnación cancela las prescripciones del Viejo Testamento contra la producción de imágenes. No solo Cristo es «la imagen del Dios invisible» (Colosenses 1, 15), sino que las personas también son «hechas a imagen de Dios» y por lo tanto pueden ser considerados iconos vivientes. Para evitar la acusación de idolatría, los teólogos ortodoxos subrayaron que, cuando una persona venera una imagen, la intención es honrar a la persona retratada, no la sustancia del icono. Como dijo san Basilio el Grande: «Si apunto a una estatuta de César y te pregunto “¿Quién es ese?”, tu respuesta adecuada será “Es César”. Cuando dices eso no quieres decir que la piedra misma es César, sino más bien que el nombre y el honor que atribuyes a la estatua pasan al original, al arquetipo, a César mismo». Esta es la razón de que, en la tradición ortodoxa oriental, solo se utilicen imágenes planas o en bajorrelieve: la cualidad sensorial de las estatuas tridimensionales se adopta para glorificar antes el aspecto humano de la carne que la naturaleza divina del espíritu. La forma más alta de icono es *«acheiropoieta»* (no hecho a mano), un icono que supuestamente ha llegado a existir milagrosamente, no hecho por un pintor humano, sino resultado de una misteriosa emanación del objeto retratado, y considerado así como especialmente dotado de autoridad respecto a la auténtica apariencia del sujeto.

Un icono por lo tanto apunta más allá de sí mismo, a la presencia divina que habita dentro de él; el contrario exacto del concepto antifilosófico de exceso como ruptura que desestabiliza la continuidad armoniosa de una imagen representativa. En otras palabras, el «exceso» en un icono es el de la trascendencia divina, del espíritu «invisible» que reverbera en o a través de lo que vemos, mientras que el «exceso» antifilosófico es un exceso de inmanencia sobre la trascendencia, como las «manchas» en los primeros cuadros modernistas de Van Gogh o Munch, las omnipresentes gotas de color sólido (el cielo amarillo en Van Gogh, el agua azul verdosa o la hierba en Munch) cuya densa opacidad llama la atención sobre sí misma e interrumpe así el suave paso del ojo hacia al contenido representado.

La misma ambigüedad vale para Deleuze, que, entre *La lógica del sentido* y el *Anti-Edipo,* «regresó» a la lógica de la presencia productiva y

su representación [63] . Esta lógica, que claramente domina todo el aparato conceptual del *Anti-Edipo* con su oposición de molecular y molar, de la producción y su teatro de representación, puede discernirse en el estatuto radicalmente transformado de uno de los conceptos clave de Deleuze, el de «pseudocausa». Puesto que el *Anti-Edipo* es un estudio del capitalismo, no es de extrañar que como ejemplo supremo de «pseudocausa» se mencione el capital; Deleuze se refiere aquí a la bien conocida sección del primer volumen de *El Capital* de Marx que trata el paso del dinero al capital. Con este paso, el dinero-como-sustancia se convierte en dinero-como-sujeto, la universalidad «abstracta» del dinero (como equivalente universal de todas las mercancías) se convierte en la universalidad «concreta» de un movimiento automediador o autoengendrador. De este modo, la interminable circulación autopropulsada del capital alcanza el nivel del «infinito verdadero» hegeliano: toda relación con la alteridad externa se subsume en una «relación privada consigo mismo». Desde este punto de vista, la «inversión materialista de Hegel» implica romper con este círculo de automediación cerrado sobre sí mismo, y admitir una Alteridad radical, no engendrada por el capital mismo, como fuente de beneficio: la fuerza de trabajo «descentrada» y su explotación. En este sentido, el capital es una «pseudocausa»: parece funcionar como una totalidad autoengendradora, como su propia causa, pero esta apariencia solo oculta su «causa ausente» descentrada, el trabajo que produce plusvalor. Esta es la razón de que Deleuze elogie a los empiristas británicos por insistir en la causalidad externa, o, más bien, en la externalidad de relaciones entre cosas con respecto a estas mismas cosas; contra la tradición idealista alemana de causalidad interna, del desarrollo de una cosa como expresión o despliegue de su potencial interno o, en términos hegelianos, el desarrollo del En-sí al Para-sí. Para Deleuze, por el contrario, no hay continuidad entre el En-sí y el Para-sí; y esta es también la idea básica detrás de su interpretación de las películas de Hitchcock. En una típica trama hitchcockiana, la vida del protagonista repentinamente se ve perturbada cuando, como resultado de algún cambio contingente en las circunstancias externas, su identidad social se ve radicalmente cambiada (al comienzo de *Con la muerte en los talones*, por ejemplo, Thornhill, un ejecutivo publicitario del montón, es identificado erróneamente como el –inexistente– agente secreto George Kaplan).

¿Son las cosas realmente tan simples y claras como estas, sin embargo? Esta fórmula deleuziana solo funciona si nos mantenemos dentro del campo

de la oposición entre presencia y re-presentación: solo entonces aparece la «pseudocausa» como punto de «sutura» del campo de representación, como la Causa imaginaria que completa la circularidad autosuficiente de la esfera de representación y así oculta sus causas reales descentradas. Este uso de la «pseudocausa» desplaza y oculta el uso original deleuziano del concepto; la idea de «pseudocausa» fue introducida como respuesta a un preciso problema en su ontología de lo virtual: cómo combinar la afirmación inequívoca de lo Virtual como el lugar de producción que genera la realidad constituida, con la afirmación no menos inequívoca de que «lo virtual es producido a partir de lo efectivamente real»:

> Las multiplicidades no deberían concebirse como si poseyeran la capacidad para interactuar activamente entre ellas a lo largo de esta serie. Deleuze piensa en ellas como dotadas solo de la capacidad para ser afectadas, puesto que son, en sus palabras, «entidades impasivas–resultados impasivos». La neutralidad o esterilidad de las multiplicidades puede explicarse del siguiente modo. Aunque su universalidad divergente las hace independientes de todo mecanismo particular (la misma multiplicidad puede ser actualizada por varios mecanismos causales) *dependen del hecho empírico de que algún mecanismo causal u otro exista realmente…* no son entidades trascendentes sino inmanentes… Deleuze concibe las multiplicidades como *efectos incorporales de causas corpóreas,* es decir, como resultados históricos de causas reales que no poseen poderes causales propios. Por otro lado, según afirma, «en la medida en que difieren por su naturaleza de estas causas, están entre ellas en una relación de *cuasicausalidad.* Juntas entran en relación con una *cuasicausa* que es en sí misma incorpórea y les asegura una independencia muy especial»… A diferencia de las capacidades efectivamente reales, que siempre son capacidades de afectar y ser afectado, los afectos virtuales están claramente divididos entre una capacidad pura que debe ser afectada (desplegada por multiplicidades impasibles) y una *capacidad pura de afectar* [64] .

El concepto de cuasicausa es lo que evita una regresión al reduccionismo: designa la agencia pura de la causalidad trascendental. Tomemos el propio ejemplo de Deleuze en *La imagen-tiempo.* Se puede, desde luego, explicar el neorrealismo en términos de un conjunto de circunstancias históricas (el trauma de la Segunda Guerra Mundial, etc.). Sin embargo, aquí hay un exceso en la emergencia de lo Nuevo: el neorrealismo es un Acontecimiento que no puede reducirse simplemente a sus causas materiales o históricas, y la «cuasicausa» es la causa de este exceso, la causa de lo que hace a un Acontecimiento irreductible a sus circunstancias históricas. Se puede decir también que la cuasicausa es una causa de segundo nivel, la meta-causa del exceso del efecto sobre sus causas (corpóreas). Así debería entenderse lo que Deleuze dice acerca del afecto: en la medida en que el Acontecimiento incorpóreo es un afecto puro (un

resultado imperturbable-neutral-estéril), y en la medida en que lo Nuevo (un nuevo Acontecimiento, un Acontecimiento de lo Nuevo *y respecto a* lo Nuevo) solo puede surgir si la cadena de sus causas corpóreas no está completa; *debemos postular, por encima de la red de causas corpóreas, una capacidad de afecto puro, trascendental.* Esta es también la razón de que Lacan apreciara tanto la *Lógica del sentido:* ¿no es la cuasicausa deleuziana el exacto equivalente del *objet petit a* de Lacan, esta entidad pura, inmaterial, espectral, que sirve como objeto-causa del deseo?

Deberíamos ser muy precisos aquí para no saltarnos el quid de la cuestión: Deleuze no está afirmando un simple dualismo psico-físico del tipo de John Searle; no está ofreciendo dos «descripciones» diferentes del mismo acontecimiento. No es que el mismo proceso (por ejemplo, un acto de habla) pueda describirse de un modo estrictamente naturalista, como un proceso neuronal y corporal inmerso en su causalidad real, y también «desde dentro», en el nivel del sentido, donde la causalidad («Respondí a tu pregunta porque la entendí») es una pseudocausalidad. En este enfoque, la causalidad material-corpórea sigue estando completa, mientras que la premisa básica de la ontología de Deleuze es precisamente que la causalidad corpórea *no* es completa: en la emergencia de lo Nuevo, algo ocurre que *no puede ser* adecuadamente descrito en el nivel de causas y efectos corpóreos. La cuasicausa no es un ilusorio teatro de sombras, como el del niño que piensa que mágicamente está dando vida a un muñeco, inconsciente de la causalidad mecánica que está detrás de la magia; por el contrario, la cuasicausa *llena la brecha de la causalidad corpórea*. En este sentido, y en la medida en que el Acontecimiento es el Acontecimiento-Sentido, la cuasicausa es un sin-sentido *en cuanto* inherente al Sentido: si una aseveración pudiera reducirse a su sentido, caería en la realidad; la relación entre Sentido y su realidad designada sería simplemente aquella de los objetos en el mundo. Sin-sentido es aquello que mantiene la autonomía del nivel del sentido –de su flujo superficial de puro devenir–, con respecto a la realidad designada («referente»).

¿No nos lleva esto de vuelta al desafortunado «significante» fálico en cuanto significante «puro» sin significado? ¿No es el falo lacaniano precisamente el punto de sin-sentido que sostiene el flujo de sentido? Como tal, el falo es el «significante trascendental» –el sin-sentido dentro del campo del sentido– que distribuye y regula la serie del Sentido. Su condición «trascendental» significa que no hay nada «sustancial» en él: el

falo es la apariencia por excelencia. Lo que «causa» el falo es la brecha que separa al acontecimiento-superficie de la densidad corporal: es la «pseudocausa» que sostiene la autonomía del campo del Sentido con respecto a su causa auténtica, efectiva, corporal. Podríamos recordar aquí la observación de Adorno de que la noción de constitución trascendental es el resultado de una suerte de inversión de perspectiva: lo que el sujeto percibe (erróneamente) como su poder constitutivo es un pseudopoder que representa la otra cara de la ceguera del sujeto ante las auténticas causas corporales. El falo *qua* causa es la apariencia pura de una causa.

No hay estructura sin el momento «fálico» como el punto de cruce de las dos series (significante y significado), como el punto del cortocircuito en el que –como afirma Lacan de un modo muy preciso– «el significante cae en el significado». El punto de sin-sentido dentro del campo del Sentido es el punto en el que la causa del significante se inscribe en el campo del sentido. Sin este cortocircuito, la estructura del significante actuaría como una causa corporal externa y sería entonces incapaz de producir el efecto de Sentido. En virtud de esto mismo, las dos series siempre contienen una entidad paradójica que está «doblemente inscrita» (que es simultáneamente exceso y falta): un plusvalor del significante sobre lo significado (el significante vacío sin un significado) y la falta del significado (el punto de sin-sentido dentro del campo de Sentido) [65] .

La «pseudocausa» no es por lo tanto una «mera cuasicausa», una «causa ilusoria» frente a las causas «reales»: más bien *llena o da cuerpo a la brecha en el orden de las causas reales (y no solo a la brecha en el orden de la representación).* Esto es lo que complica la simplista noción de «sutura» en cuanto sustituto del proceso de producción, ausente dentro del orden de las representaciones. En esta misma línea, Badiou propone situar la pareja Sartre-Althusser a lo largo del eje *Causa* versus *causalidad:* mientras que Althusser concebía el campo de la historia como determinado por una compleja causalidad estructural asubjetiva, Sartre se opuso a esta reducción y se centró en las Causas, entendidas como los puntos de referencia que impulsan a los sujetos políticos (como «la Causa del pueblo»). Lacan también insiste en la Causa como opuesta a la causalidad, aunque en un sentido muy diferente del compromiso subjetivo sartreano: para él una Causa es aquello que interrumpe el ejercicio regular de la causalidad, aquello que es ex-céntrico con respecto a la cadena causal [66] .

En este sentido, la Causa definitiva para Lacan es el *objet petit a,* el objeto-causa del deseo, o incluso, detrás y por debajo de él, la Causa-Cosa *(la Cause-Chose).* Con respecto a la cadena de causalidad, esta Causa es, de nuevo, una pseudocausa.

Por volver a la referencia marxista a Hegel: no sorprende que –desde el propio Marx, a través de Lukács, hasta la Escuela de Fráncfort– esta referencia sea profundamente ambigua, y oscile entre dos extremos: (1) la lógica de Hegel como la articulación especulativa-mistificada de la «lógica del Capital» (el Capital es el Sujeto-sustancia real, el Absoluto histórico que postula sus propias presuposiciones y así se engendra a sí mismo); y (2) la lógica de Hegel como la lógica idealista-mistificada del proceso revolucionario de emancipación [67] . Podemos encontrar esta ambigüedad ya en el propio Marx, que en el pasaje antes citado de *El Capital* presenta el capital como una «universalidad concreta» hegeliana autogenerada, mientras que, en el famoso fragmento sobre los modos precapitalistas de producción en los *Grundrisse,* concibe todo el proceso histórico en términos hegelianos, como una emergencia gradual de una subjetividad alienada que, a través de la revolución comunista, se reunirá con sus presupuestos sustanciales [68] .

A partir de sus primeros escritos (los antaño famosos *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844), Marx sucumbe a la tentación (feuerbachiana) de formular «alienación» y sociedad de clase en términos de una inversión especular de la relación de causalidad «correcta»: en el capitalismo, el sujeto es esclavizado por su propio producto, el «trabajo muerto» (capital) gobierna sobre el «trabajo viviente» (la productividad de los trabajadores), el predicado se convierte en lo que era su sujeto, el efecto se convierte en causa de su propia causa. ¿Y si esta «inversión capitalista» (el efecto retroactivamente subsume a su causa, el proceso que genera al capital aparece como su propio momento subordinado) se fundamenta en una «inversión» mucho más esencial, constitutiva de la subjetividad como tal? ¿Y si la subjetividad *es* un efecto que retroactivamente postula su causa, un «predicado invertido en sujeto»? Con respecto al tema de la presencia productiva y su representación, esto significa que no hay un sujeto-de-presencia que preceda a la representación: el sujeto es como tal un efecto de representación (y por eso Lacan rehabilita la representación en su definición del significante como aquello que «representa al sujeto para otro

significante»). La inversión dialéctica es por lo tanto más compleja de lo que puede parecer: en su forma más radical, no es solo la inversión de un predicado (la razón *en contra* se convierte en la razón *para*), sino el cambio del predicado a la posición de sujeto.

[1] Peter Hallward, «Order and Event: On Badiou's Logics of Worlds», *New Left Review* 53 (septiembre-octubre de 2008), p. 118 [ed. cast.: «Orden y acontecimiento. Acerca de *Logique des mondes* de Alain Badiou», *NLR (en español) 53* (nov.-dic. de 2008), pp. 108-109].

[2] Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, París, Fayard, 2009, p. 3 [ed. cast.: *Segundo manifiesto por la filosofía*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 37].

[3] Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Londres, Palgrave Macmillan, 2007, p. 111.

[4] A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, cit., pp. 39-40.

[5] No sin ironía, se podrían comparar tales expresiones especulativas con proposiciones similares acerca de la unidad profunda de lo sensorial y lo nouménico que podemos encontrar en los manuscritos póstumos de Kant.

[6] A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, pp. 66-67 [ed. cast.: pp. 62-63.].

[7] *Ibid.*, p. 72.

[8] *Ibid.*, p. 77.

[9] *Ibid.*, p. 74.

[10] Lo que se sugiere indirectamente, y correctamente, es que solo hay Uno en el nivel del significante: en lo Real no hay Uno, excepto para los oscurantistas.

[11] *Ibid.*, p. 91.

[12] *Ibid.*, p. 93.

[13] ¿Cómo se sitúa entonces el Acontecimiento de Badiou respecto a las fórmulas de sexuación? Algunas críticas feministas lacanianas afirman que el estatuto excepcional del Acontecimiento respecto a la vida «humana-animal» común y su estatuto de excepción a la universalidad, nos obliga a situarlos del lado masculino de las fórmulas. No cabe duda: esta lógica de la excepción a la universalidad, ¿no las confirman las diversas fórmulas conceptuales de Badiou, como cuando afirma: «*No hay nada excepto cuerpos y lenguajes…*», a lo que la dialéctica materialista añade «*… con la excepción de Verdades*» (Alain Badiou, *Logiques des mondes*, París, Seuil, 2006, p. 9)? Además, ¿no atestigua también su naturaleza masculina la connotación heroica-fálica de la fidelidad a un Acontecimiento (la idea de «forzar la verdad»)? Hay sin embargo una característica clave que hace de tal lectura algo problemático, por convincente que nos pueda parecer: del lado masculino de las fórmulas de la sexuación de Lacan, la excepción es la excepción a la universalidad (todos excepto X son…) que, como tal, fundamenta esta universalidad, mientras que en el caso del Acontecimiento-Verdad de Badiou, la Verdad acontecimental *es* universal; es decir, aquí la excepción no fundamenta la universalidad (con respecto a la cual es una excepción), la excepción (una Verdad acontecimental) *es* universalidad. O, por decirlo de otro modo, la universalidad aquí es singular, es lo que Hegel llamaba una universalidad «para sí», una universalidad postulada como tal en un punto singular. O por decirlo de otro modo, la universalidad no es el resultado de una visión neutral a la que conseguimos acceder después de elevarnos por encima de las posiciones particulares o parciales; la universalidad, es, por el contrario, algo que solo es accesible para una posición subjetiva

comprometida. El caso más paradigmático aquí es el proletariado marxiano, que representa la excepción, la «parte sin parte» del cuerpo social, y precisamente como tal es la «clase universal».

[14] P. Hallward, «Order and Event», cit., p. 100 [ed. cast.: p. 91].

[15] Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, París, Seuil, 1989, pp. 90, 88 [ed. cast.: *Manifiesto por la filosofía*, trad. Victoriano Alcantud, Madrid, Cátedra, 1990].

[16] El concepto de Badiou de fidelidad a un Acontecimiento como la más alta libertad (la única verdadera), ¿no es una variación sobre el viejo lema protestante de que la obediencia es la más alta forma de libertad?

[17] P. Hallward, «Order and Event», cit., pp. 98-99 [ed. cast.: pp. 90-91].

[18] La ambigüedad aquí –aunque para Badiou un Acontecimiento es el punto de inconsistencia y subversión de un Mundo, él mismo acaba haciendo un llamado en pos de un nuevo Mundo frente al carácter atonal y sin-mundo del capitalismo– es sintomática de este vínculo subterráneo entre Mundo y Acontecimiento-Verdad.

[19] A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, cit., p. 112.

[20] Por ejemplo, la figura central de toda su obra, el héroe condenado a la obscena inmortalidad de una errancia sin fin y a la búsqueda de la redención en la muerte, es claramente una figura más del Judío Errante.

[21] Jacques Lacan, «Lituraterre», *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, p. 14.

[22] *Ibid.*, p. 16.

[23] G. K. Chesterton, «Introduction», en *The Book of Job*, Londres, Cecil Palmer & Hayward, 1916, p. xxvi [ed. cast.: «El Libro de Job», en *El hombre que fue jueves*, trad. Jose Rafael Hernández Arias, Madrid, Valdemar, 2003, p. 302].

[24] Badiou, seminario sobre Platón, 5 de diciembre de 2007.

[25] Alain Badiou, *Theoretical Writings*, Londres, Continuum, 2004, p. 43.

[26] Es la razón por la que debería plantearse la cuestión clave: ¿hay Ser sin un Acontecimiento, simplemente externo a él, o *todo* orden del Ser es la denegación-borrado de un Acontecimiento fundador, un «perverso» *je sais bien, mais quand même…* una reducción y reinscripción del Acontecimiento en el orden causal del Ser?

[27] Por consiguiente, en la medida en que el Acontecimiento es la intrusión de la infinitud en nuestras vidas, y en la medida en que la distinción entre Ser y Acontecimiento solo es operativa desde el punto de vista de nuestra finitud, parece que Jean-Luc Nancy tiene razón al afirmar que la «infinitud» de Badiou es un nombre de su contrario, la finitud humana: el «Acontecimiento» es el infinito tal como aparece dentro del horizonte de la finitud.

[28] Alain Badiou, *Logiques des mondes*, París, Seuil, 2006, pp. 502-503, según la traducción en Bruno Bosteels, «Force of Nonlaw: Alain Badiou's Theory of Justice», *Cardozo Law Review* 29 (abril de 2008), p. 1919 [ed. cast.: *Lógicas de los mundos*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2008].

[29] Dando un paso más, podemos aventurarnos incluso a afirmar que no hay animal *tout court*, si por «animal» entendemos un ser viviente plenamente adaptado a su entorno: la enseñanza del darwinismo es que todo equilibrio armonioso en el intercambio entre un organismo y su entorno es temporal y frágil, puede estallar en cualquier momento; este concepto de animalidad como equilibrio perturbado por la soberbia humana, es una fantasía.

[30] La reticencia de Badiou a afrontar la pulsión de muerte puede contrastarse con algunos de los participantes freudianos más ortodoxos en *Cahiers pour l'Analyse* (en especial Serge Leclaire y André Green), quienes permanecieron escépticos respecto al aparente impulso que *Cahiers* dio hacia la formalización sin cortapisas, y subrayaron la pulsión como aquel elemento que se resiste a la formalización. Deberíamos señalar aquí que estos autores también fueron críticos con Lacan, y especialmente con Miller: lo que el último Lacan y Miller intentaron hacer es precisamente

formalizar radicalmente (des-biologizar) la pulsión, entendiéndola como un «pliegue» puramente formal, o una torsión repetida del orden significante.

[31] Aquí es donde Hegel sitúa también la diferencia entre el escepticismo antiguo y el moderno: la grandeza del escepticismo antiguo consistía en dudar de la existencia de la «cuestionable» realidad material finita, mientras que el escepticismo empirista moderno duda de la existencia de cualquier cosa más allá de esta realidad.

[32] En su epílogo a la antología *Think Again*, coordinada por Peter Hallward, Badiou se remite a la frase de Lin Biao: «la esencia del revisionismo es el miedo a la muerte» (Peter Hallward [ed.], *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Londres, Continuum, 2004, p. 257). Esta radicalización existencial de la oposición política entre ortodoxia y revisionismo arroja nueva luz sobre el viejo lema del 68 «Lo personal es político»: aquí lo político deviene personal, la raíz última del revisionismo político se sitúa en la experiencia íntima del miedo a la muerte. La versión personal de Badiou sería: puesto que el «revisionismo» es, en esencia, el fracaso de subjetivarse, de asumir la fidelidad a un Acontecimiento-Verdad, ser revisionista significa permanecer dentro del horizonte de supervivencia del «animal humano». No obstante, hay una ambigüedad oculta en la afirmación de Lin Biao: puede leerse como si dijera que la raíz del revisionismo político está en la naturaleza humana, que nos hace temer a la muerte; pero también puede interpretarse como si dijera que, puesto que no hay una naturaleza humana inmodificable, nuestro propio miedo íntimo a la muerte ya está sobredeterminado políticamente, pues surge en una sociedad individualista y egoísta con poco sentido de la solidaridad comunitaria, y por ello en una sociedad comunista la gente ya no teme a la muerte.

[33] Véase Judith Butler, *Precarious Life*, Londres, Verso, 2006 [ed. cast.: *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Paidós, 2006]. Desde una perspectiva cristiana, deberíamos llegar hasta el final: si el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, el devenir-hombre-de-Dios significa que lo mismo le ocurre a Dios: en Cristo, Dios deviene un frágil absoluto, precario, vulnerable e impotente.

[34] La ironía consiste en que, con Butler, el encuentro con el Otro en su precariedad y fragilidad (finitud, mortalidad) tiene exactamente la misma estructura que el encuentro badiouiano con el Acontecimiento, que abre la dimensión de la inmortalidad o eternidad.

[35] J. Butler, *Precarious Life*, cit., pp. 137-138.

[36] Por esta razón, en el tratamiento psicoanalítico no hay un cara a cara; ni el analista ni su analizante ven sus rostros: solo de este modo puede emerger la dimensión de Cosa-Prójimo.

[37] Simon Critchley, *Infinitely Demanding*, Londres, Verso, 2007, p. 10 [ed. cast.: *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*, trad. Socorro Giménez, Barcelona, Marbot, 2010].

[38] Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1979, p. 44 [ed. cast.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1997]. ¿No emocionaría tiernamente a todo estalinista amante de las purgas esta versión de lo que Badiou llama «la censura implacable de uno mismo»?

[39] Alain Badiou, *Théorie du sujet*, París, Seuil, 1982, p. 179, traducido en B. Bosteels, «Force of Nonlaw», cit., p. 1909 [ed. cast.: *Teoría del sujeto*, trad. Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Manantial, 2008].

[40] B. Bosteels, «Force of Nonlaw», cit., p. 1910.

[41] A. Badiou, *Théorie du sujet*, cit., p. 176, traducido en B. Bosteels, «Force of Nonlaw», cit., p. 1913. Badiou propone a veces utilizar «justicia» como el Significante-Amo que debe reemplazar a conceptos demasiado comprometidos ideológicamente como «libertad» o «democracia»… ¿pero no nos encontramos con el mismo problema respecto a la justicia? Platón (la referencia principal de Badiou) determina la justicia como el estado en el que toda determinación particular ocupa su lugar

en la totalidad, dentro del orden social global. ¿No es este el lema corporativista antiigualitario *par excellence* ? Se necesitaría gran cantidad de explicaciones adicionales si se pretende elevar «justicia» a Significante-Amo de la política emancipatoria radical.

[42] A. Badiou, *Logiques des mondes*, cit., p. 99, tal como aparece traducido en B. Bosteels, «Force of Nonlaw», cit., p. 1915.

[43] Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, Londres, Verso, 2008, pp. 72-73 [ed. cast.: *¿Qué representa el nombre de SARKOZY?*, trad. Iván Ortega, Vilaboa, Ellago, 2008, p. 70].

[44] A. Badiou, *Théorie du sujet*, cit., p. 180, traducido en B. Bosteels, «Force of Nonlaw», cit., p. 1920.

[45] B. Bosteels, «Force of Nonlaw», cit., p. 1920.

[46] Como ya tenía claro Kant, para quien el terror producido por nuestra total impotencia frente a la violencia desatada de algún poder natural se convierte en entusiasmo una vez que somos conscientes de que ni siquiera la más formidable violencia natural puede amenazar nuestra autonomía como agentes morales libres.

[47] Podemos imaginarnos la actitud de la división fetichista respecto a un Acontecimiento: «Sé muy bien que no hubo Acontecimiento, solo el desarrollo normal de las cosas, pero quizá desafortunadamente, sin embargo… (creo) que *sí* hubo uno».

[48] A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, cit., p. 121.

[49] Dentro del dominio del arte, esta tríada se refleja como la tríada de épica (lo Verdadero), lírica (lo Bello), y drama (lo Bueno).

[50] Badiou es ambiguo en este punto, al negarle a la religión cualquier estatuto de Verdad en el materialismo. Persiste el misterio: ¿cómo puede ser entonces que un texto religioso (san Pablo) haya sido el primero en establecer la matriz formal misma de un Acontecimiento-Verdad? Se puede dar un paso más y, siguiendo a Badiou, vincular esta tríada a las tres teorías principales del siglo XX : el marxismo es la épica (al privilegiar la literatura), el psicoanálisis es el drama (al privilegiar el teatro), y la fenomenología (heideggeriana) es la lírica (al privilegiar la poesía).

[51] Alain Badiou y Barbara Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, París, Fayard, 2010, p. 117 [ed. cast.: *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre «L'Étourdit» de Lacan*, trad. Horacio Pons, Madrid y Buenos Aires, Amorrortu, 2011].

[52] *Ibid.*, pp. 124-125.

[53] Y la eterna búsqueda de las «doctrinas secretas» de los grandes maestros filosóficos siempre intenta desenterrar huellas de un dualismo mítico prefilosófico: en el caso de Platón, por ejemplo, su «doctrina secreta» supuestamente postula la materia (*chorâ*, el «receptáculo») como una fuerza positiva opuesta a las Ideas –en exacto paralelismo con la búsqueda de la «enseñanza secreta» de Cristo, que supuestamente reinscribiría la diferencia sexual pagana en la esfera divina, reintroduciéndola en el momento femenino.

[54] A. Badiou y B. Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, cit., pp. 128-129.

[55] Alenka Zupančič, «The Fifth Condition», en P. Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, cit., pp. 197-198.

[56] El término «reflexión» tuvo dos usos principales en la epistemología del siglo XX . Por un lado está la «reflexión» en el sentido dialéctico hegeliano: el pliegue de la mirada del sujeto sobre sí misma, la inclusión del proceso de conocer en el objeto conocido; por el otro lado, está la famosa «teoría del reflejo» dialéctico-materialista: la idea de que nuestro conocimiento consiste en el –siempre imperfecto– reflejo subjetivo de una realidad «objetiva» que existe independientemente de nosotros. La clave no consiste solo en desechar esta segunda acepción como vulgar, sino en captar el paso de la segunda a la primera como un movimiento inherente al concepto mismo de reflexión.

[57] A. Zupančič, «The Fifth Condition», cit., p. 199.

[58] Italo Calvino, «A King Listens», en *Under the Jaguar Sun*, Londres, Vintage, 1993 [ed. cast.: *Bajo el sol jaguar*, trad. Aurora Bernárdez, Madrid, Siruela, 2010].

[59] Quentin Meillassoux, *After Finitude*, Londres, Continuum, 2008, p. 127.

[60] A. Zupančič, «The Fifth Condition», cit., p. 196.

[61] *Ibid.*, p. 200.

[62] Como vimos en el primer capítulo, en el comienzo mismo de la filosofía, en su *Parménides* Platón también se acercó a este no-Todo del *logos* –por esta razón el libro ocupa una posición única entre el Platón joven y el tardío: se visibiliza una brecha que Platón intentará colmar desesperadamente–. *Parménides* es una protológica de Hegel, legible solo retroactivamente, desde el punto de vista de la lógica de Hegel. Sus ocho (o nueve) hipótesis son la primera versión del conjunto completo (*y* no-Todo: completo en el sentido de que «no tiene excepción») de categorías, y, como en la lógica de Hegel, carece de sentido preguntar qué hipótesis es «verdadera»; solo es «verdadera» la conclusión (nada existe…), que nos arroja de vuelta a la casilla del principio.

[63] Para una espléndida descripción de esta «regresión», véase Peter Klepec, «On Deleuze's Conception of Quasi-Cause», *Filozofski Vestnik* 29, 1 (2008), pp. 25-40.

[64] Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londres, Continuum, 2002, p. 75.

[65] Traté este tema en detalle en mi libro *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Londres, Routledge, 2003 [ed. cast.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, trad. Antonio Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 2006].

[66] Por citar un ejemplo freudiano: normalmente nuestro discurso está determinado por causalidades lingüísticas, psicológicas, etc.; pero cuando se produce un lapsus que expresa un mensaje inconsciente, es porque una causa ex-céntrica ha interrumpido el flujo sin fricciones de la causalidad.

[67] Como ocurre, por ejemplo, en *Historia y conciencia de clase*, de Lukács: el proletariado es el Sujeto efectivamente real de la historia, destinado a apropiarse de la Sustancia histórica alienada mediante el acto revolucionario –y por eso Lukács necesita elevar el formalismo trascendental kantiano a la expresión ideal de la realidad social capitalista, de modo que Hegel aparezca desde el comienzo como su superación mistificada.

[68] Para un desarrollo más detallado de esta cuestión, véase el Interludio 3.

XIII. El otro cuarteto: lucha, historicidad, voluntad… y *Gelassenheit*

Por qué Lacan no es heideggeriano

El principal impulsor de la crítica de la subjetividad es Heidegger, una de las principales referencias de Lacan, al menos en la década de 1950. Por esta razón, es crucial aclarar cómo Lacan pasa gradualmente, de aceptar la crítica heideggeriana del *cogito* cartesiano como otra versión del «descentramiento» freudiano del sujeto, a la aceptación paradójica y antiintuitiva del *cogito* como sujeto del inconsciente.

El punto de partida de Lacan es el concepto freudiano de la *Bejahung* originaria, la afirmación, opuesta a la *Verwerfung* ([mal] traducida normalmente como «forclusión»): él interpreta la *Bejahung* como simbolización primordial, frente al concepto heideggeriano de la esencia del lenguaje como apertura del ser. Sin embargo, las cosas se complican rápidamente en este punto. Como vimos antes, en Freud hay cuatro formas principales, cuatro versiones, del *«Ver-»: Verwerfung* (forclusión/rechazo), *Verdrängung* (represión), *Verneinung* (negación), *Verleugnung* (denegación). En la *Verwerfung,* el contenido es expulsado de lo simbólico, es de-simbolizado, de modo que solo puede retornar en lo Real (bajo la forma de alucinaciones). En la *Verdrängung,* el contenido queda dentro de lo simbólico pero es inaccesible para la consciencia, es relegado a la Otra Escena, retornando bajo la apariencia de síntomas. En la *Verneinung,* el contenido es admitido en la consciencia, pero queda marcado por una negación. En la *Verleugnung,* se admite una forma positiva, pero bajo la condición de *Isolierung;* su impacto simbólico es suspendido, no está realmente integrado en el universo simbólico del sujeto. Tomemos por ejemplo el significante «madre»: si es forcluido o rechazado, simplemente no tiene espacio en el universo simbólico del sujeto; si es reprimido, forma la referencia oculta de los síntomas; si es negado, obtenemos la forma ahora familiar «Quienquiera que sea esa mujer de mi sueño, ¡no es mi madre!»; si es denegada, el sujeto habla tranquilamente acerca de su madre, concediéndolo todo («Sí, por supuesto que esta mujer es mi madre»), pero no le afecta el impacto de esta admisión. Es fácil ver cómo la violencia de

la exclusión disminuye gradualmente: de la expulsión radical, a través de la represión (donde lo reprimido retorna dentro de lo simbólico) y negación (donde el contenido negado se admite en la consciencia), a la denegación, donde el sujeto puede hablar abiertamente de ello, sin negarlo.

Las cuatro formas ya presuponen que el orden simbólico está en su lugar, puesto que tienen que ver con el modo en que algún contenido se relaciona con el orden simbólico; por consiguiente, se nos plantea una pregunta más radical y «trascendental», la de la negatividad que fundamenta el orden simbólico mismo. ¿Es aquello que Freud llamaba *Ur-Verdrängung* (represión primordial) un candidato para este papel? La represión primordial no es una represión de algún contenido *en* el inconsciente, sino una represión constitutiva *del* inconsciente, el gesto que crea el espacio mismo del inconsciente, la brecha entre el sistema Cs / Pcs [consciente / preconsciente] y el inconsciente. Aquí debemos proceder con mucho cuidado: esta separación originaria del Yo respecto al inconsciente, que genera todas las variaciones anticartesianas habituales («No soy donde yo pienso», etc.), no debería concebirse solo como la separación del Yo de la sustancia inconsciente, de modo que percibo el núcleo de mi ser fuera de mí mismo, más allá de mi alcance. La lección hegeliana de Lacan es que el descentramiento siempre se redobla: cuando el sujeto se encuentra a sí mismo des-centrado, privado del núcleo de su ser, esto significa que el Otro, el lugar descentrado del ser del sujeto, está también a su vez descentrado, truncado, privado de la inasible X que garantizaría su consistencia. En otras palabras, cuando el sujeto es descentrado, el núcleo de su ser no es la Sustancia natural, sino el «gran Otro», la «segunda naturaleza», el orden simbólico virtual que está construido alrededor de una falta. La brecha que separa al sujeto del gran Otro es por lo tanto simultáneamente la brecha en el corazón del Otro. Esta superposición de las dos faltas es lo que hace tan difícil formular la ambigua relación entre *Ausstossung* (la expulsión de lo Real que es constitutiva de la emergencia del orden simbólico) y *Verwerfung* (la «forclusión» de un significante de lo simbólico ante lo Real) en Freud y Lacan –a veces se identifican y a veces se distinguen–. François Balmès hace una observación apropiada:

> De ser así la *Ausstossung*, entonces es radicalmente diferente de la *Verwerfung:* lejos de ser un mecanismo propio de la psicosis, correspondería a la apertura del campo del Otro. En cierto sentido no sería un rechazo de lo simbólico, sino la simbolización misma. No deberíamos analizar aquí la psicosis y la alucinación, sino el sujeto como tal. Clínicamente, esto se

corresponde al hecho de que la *forclusión* no impide que los psicóticos habiten en el lenguaje [1] .

Esta conclusión es el resultado de una serie de preguntas precisas. El hecho es que los psicóticos pueden hablar, y que, en cierto sentido, habitan en el lenguaje: «forclusión» no significa exclusión del lenguaje, sino la exclusión o suspensión de la eficacia simbólica de un significante clave dentro de su universo simbólico –si un significante es excluido, entonces estamos ya en el orden significante–. En la medida en que para Freud y Lacan la *Verwerfung* es correlativa a la *Bejahung* (la «afirmación», el gesto primordial de asumir subjetivamente el lugar propio dentro del universo simbólico), la solución de Balmès es distinguir entre esta *Bejahung* y una simbolización de lo Real aún más originaria (o «primaria»), el grado cero cuasimítico de contacto directo entre lo simbólico y lo Real que coincide con el momento de su diferenciación, el proceso de ascenso de lo simbólico, el momento de surgimiento de la batería primaria de significantes, cuyo anverso (negativo) es la expulsión de lo Real presimbólico. Cuando el «Hombre lobo», con un año de edad, observó el *coitus a tergo* de sus padres, ello dejó en su mente una huella mnemónica: fue simbolizada, pero solo se conservó como una huella libidinalmente neutral. Solo después de tres años o así, después de que se hubieran despertado las fantasías sexuales del «Hombre lobo» y se sintiera intrigado por el lugar del que venían los niños, esta huella fue *bejaht:* fue adecuadamente historizada, activada en su narración personal como un modo de localizarse en el universo del sentido. Los psicóticos llevan a cabo el primer paso, habitan el orden simbólico; lo que son incapaces de hacer es implicarse subjetiva o performativamente en el lenguaje, «historizar» su proceso subjetivo –en resumen, llevar a cabo la *Bejahung.*

Como señaló perspicazmente Balmès, esta es la razón de que la falta acaezca en un nivel diferente en la psicosis: los psicóticos continúan morando en el denso espacio simbólico del gran Otro «pleno» (maternal) primordial, no asumen la castración simbólica en el sentido propio del término, como una pérdida que es en sí misma liberadora, generosa, «productiva», abriendo el espacio para que aparezcan las cosas en su ser (significativo); para ellos, una pérdida solo puede ser puramente *privativa*, se trata de algo que se les arrebata.

En un movimiento interpretativo arriesgado, Lacan vincula esta simbolización «primaria» –que es accesible a los psicóticos y que precede a

la implicación subjetiva de la que carecen– a la distinción de Heidegger entre la dimensión originaria del lenguaje como apertura del Ser y la dimensión del discurso como portador de significaciones (subjetivas) o como un medio de reconocimiento intersubjetivo. En este nivel originario de nombrar como mostrar *(Sagen* como *Zeigen),* la diferencia entre significación y referencia se derrumba, una palabra que nombra una cosa no pretende «significarla», la constituye o abre en su Ser, despeja el claro de su existencia. Este nivel es el nivel del aparecer como tal, no la apariencia como opuesta a la realidad debajo de ella, sino el aparecer «puro» que «es» completamente en su aparecer, detrás del cual no hay nada. En su seminario sobre las psicosis, Lacan proporciona una buena descripción de este aparecer puro y de la tentación concomitante y auténticamente metafísica de reducirlo a su fundamento, a sus causas ocultas:

> El arcoíris *es solo eso [c'est cela]*. Y este *es solo eso* implica que dedicaremos hasta nuestro último aliento a aprender lo que está oculto detrás de él y cuál es la causa a la que lo podemos reducir. Nótese cómo aquello que desde el propio comienzo caracteriza al arcoíris y al meteoro –y todo el mundo conoce esto, puesto que por esta razón lo llamamos meteoro– es precisamente que no hay nada oculto detrás. Es plenamente en esta apariencia. Aquello que lo hace persistir para nosotros, hasta el punto de que nunca dejamos de hacernos preguntas sobre él, consiste solo en ese originario *«es solo eso»,* es decir, en la nominación como tal del arcoíris. No hay nada más que su nombre [2] .

Este momento inherente y reflexivo de «declaración» (el hecho de que toda comunicación de un contenido siempre «se declara» simultáneamente como tal) es lo que Heidegger definió con el *«como tal»* que especifica la dimensión propiamente humana: un animal percibe una piedra, pero no percibe esta piedra «como tal». Esta es la «reflexividad» del significante: toda proferencia no solo transmite un contenido, sino que simultáneamente *determina cómo se relaciona el sujeto con su contenido* (en términos del idealismo alemán, determina que toda conciencia es siempre ya autoconciencia). Por ponerlo en los términos de Heidegger, el psicótico no es *welt-los,* privado de mundo: habita en la apertura del Ser.

Esta lectura, no obstante, y como es a menudo el caso con Lacan, se ve acompañada por su opuesto (asimétrico, auténtico): una lectura que atribuye a los psicóticos un acceso a un nivel «superior» de simbolización y les priva del nivel básico «inferior». Lacan lee la distinción freudiana entre «representaciones de cosas» *(Sach-Vorstellungen)* y «representaciones de palabras» *(Wort-Vorstellungen)* como internas al orden simbólico. Se trata

de una distinción entre simbolización primordial, el establecimiento de la batería inconsciente y originaria de significantes («huellas-de-memoria» en el lenguaje del primer Freud, prepsicoanalítico); y simbolización secundaria, el sistema consciente/preconsciente de lenguaje. Esto facilita una definición paradójica de la situación del psicótico: un psicótico no es el que regresa a un nivel más «primitivo» de representaciones-de-cosas, que «trata las palabras como cosas», como se dice comúnmente; es, por el contrario, alguien que precisamente dispone de representaciones-de-palabras sin representaciones-de-cosas [3] . En otras palabras, el psicótico puede usar el lenguaje de una manera normal, pero carece del trasfondo inconsciente que proporciona a las palabras que usamos su resonancia libidinal, sus peso y color subjetivos específicos. Sin este trasfondo, la interpretación psicoanalítica es impotente, inoperativa: «En la psicosis, la verdad no tiene efecto, y eso no impide que el psicótico la diga mejor que cualquier otro» [4] . Este es también un modo de comprender la afirmación lacaniana, engañosamente «excéntrica», de que la normalidad es una especie de psicosis: nuestra definición «normal», de sentido común, del lenguaje, es que es un sistema artificial secundario de signos que usamos para transferir información preexistente, etc., pero lo que ignora esta definición es el nivel subyacente de implicación subjetiva, la posición de enunciación; la paradoja del psicótico es que él es el único que plenamente encaja en esta definición, es decir, que efectivamente utiliza el lenguaje como un instrumento secundario neutral que no tiene que ver con el ser del hablante:

> Ciertos significantes no pasan a la letra del inconsciente, y este es el caso con el significante paterno en la psicosis. Esto no impide su presencia en el nivel preconsciente –como podemos ver en la psicosis con el caso de los significantes que llamamos *forcluidos*, y que están a disposición del sujeto en su lenguaje [5] .

Esta oscilación parece indicar que hay algo erróneo en la solución consistente en distinguir los dos niveles, el nivel de la simbolización primaria y el nivel de la *Bejahung/Verwerfung.* (Las soluciones que se basan simplemente en distinguir entre diferentes niveles son a priori sospechosas.) Lo que se pierde es la paradoja básica de lo simbólico como *«los dos en lo mismo»:* en última instancia, la expulsión de lo Real de lo simbólico y el rechazo de un significante se superponen; es decir, en el caso del Otro simbólico coinciden las limitaciones externa e interna, y el orden

simbólico únicamente puede surgir como algo separado de lo Real si está separado respecto a sí mismo, excluyendo o careciendo de una parte central de sí mismo, no idéntica consigo mismo. No hay por tanto *Ausstossung* sin una *Verwerfung;* el precio que debe pagar lo simbólico para separarse de lo Real es su propio ser-truncado. Esto es a lo que apunta Lacan con su fórmula de que no hay gran Otro, no hay Otro del Otro; y como el último Lacan sabía muy bien, esto implica que, en el nivel más básico, todos somos psicóticos. No obstante, hay que precisar: el significante «forcluido» no es simplemente uno que falta, uno del que se carece, sino más bien un significante que representa la A barrada, la falta de significante, la incompletitud-inconsistencia del campo simbólico. El problema del psicótico, entonces, no es que habite en un orden simbólico truncado (Otro), sino, por el contrario, que habita en un Otro «completo», un Otro que carece de la inscripción de su falta.

No hay necesidad entonces de postular dos fases, primero la simbolización, el ascenso de la batería primaria de significados a través de la expulsión de lo Real, y después la exclusión de un significante; los dos procesos son el mismo, y el psicoanálisis viene después, en una segunda etapa, cuando –en caso afirmativo– se forcluye el significante que ocupa el lugar de la incompletitud o inconsistencia del Otro, o que registra esta incompletitud. Esta primordial *Ausstossung* de dos rostros debe distinguirse de la violenta medida defensiva consistente en expulsar a (aquello que se experimenta como) un intruso extraño, incluyendo el tristemente famoso grito *Juden raus!,* la expulsión que reaparece en toda su brutalidad en la sociedad hiper-reflexiva actual.

La lección hegeliana de la reflexivización-mediatización global de nuestras vidas –que este proceso genera su propia inmediatez brutal– lo captó correctamente Étienne Balibar con su concepto de crueldad excesiva y no-funcional como característica de la vida contemporánea, una crueldad cuyas formas varían desde el asesinato «fundamentalista» y/o religioso, hasta los estallidos de violencia «sin sentido» realizados por adolescentes contra vagabundos en nuestras megalópolis, una violencia que podríamos llamar Mal-Ello, una violencia que no se fundamenta en ninguna razón utilitaria o ideológica. Toda la cháchara sobre los extranjeros que nos roban nuestros trabajos o la amenaza que representan para nuestros valores occidentales no debería engañarnos: en un examen más detallado, pronto queda claro que este discurso proporciona una racionalización secundaria

más bien superficial. La explicación que finalmente obtenemos de un *skinhead* es que le hace sentirse bien golpear a inmigrantes porque su presencia le molesta. Lo que nos encontramos aquí es sin duda el Mal-Ello, el Mal estructurado y motivado por el desequilibrio más elemental en la relación entre el Ego y la *jouissance*, por la tensión entre el placer y el cuerpo extraño de la *jouissance* situado en el corazón mismo de este placer. El Mal-Ello por lo tanto representa el «cortocircuito» más elemental en la relación del sujeto con el objeto-causa de su deseo, originariamente perdido: lo que nos «molesta» en el «otro» (judío, japonés, africano, turco) es que parece mantener una relación privilegiada con el objeto –el otro, o posee el objeto-tesoro, habiéndonoslo robado (y por eso no lo tenemos), o supone una amenaza a nuestra posesión del objeto–. Aquí de nuevo podemos emplear el «juicio infinito» hegeliano, afirmando la identidad especulativa de estos estallidos «inútiles» y «excesivos» de inmediatez violenta, que no despliegan nada más que un puro y desnudo odio («no sublimado») hacia la Alteridad, producto de la reflexivización global de la sociedad. Quizá el ejemplo perfecto de esta coincidencia es el proceso de interpretación psicoanalítica. Hoy en día, las formaciones del inconsciente (desde los sueños a los síntomas histéricos) han perdido definitivamente su inocencia y están completamente reflexivizados: las «asociaciones libres» de un analizante típicamente educado consisten en su mayor parte en intentos de proporcionar una explicación psicoanalítica de sus perturbaciones, de modo que uno puede decir justificadamente que no solo tenemos interpretaciones junguianas, kleinianas, lacanianas de los síntomas… sino síntomas junguianos, kleinianos o lacanianos; es decir, síntomas cuya realidad implica una referencia implícita a alguna teoría psicoanalítica. El resultado desafortunado de esta reflexivización global de la interpretación (todo deviene interpretación, el inconsciente se interpreta a sí mismo) es que la interpretación del analista pierde en sí misma su «eficacia simbólica» performativa, dejando al síntoma intacto en la inmediatez de su *jouissance* idiota.

¿En qué preciso sentido, entonces, retorna a lo Real aquello que está forcluido de lo simbólico? Consideremos las alucinaciones verbales: su contenido es masivamente simbólico, y son, en el nivel de su significado ordinario, plenamente comprendidas por el sujeto (psicótico), de modo que, una vez más, ¿en qué sentido pertenecen a lo Real? Dos características interconectadas las hacen reales para el sujeto: aislamiento y certeza. Están

forcluidas en el sentido preciso de que no «existen» para el sujeto: ex-sisten, persisten, y se imponen al margen del tejido simbólico. Están aisladas de su contexto simbólico, que es por definición un marco de confianza y suposición, el contexto en el que surge toda presencia contra el fondo de su posible ausencia, toda certeza está acompañada de una posible duda, y en el que uno debe apoyarse en última instancia, apostando por la confianza en el orden simbólico. En la religión, uno no conoce a Dios, sino que se arriesga a confiar en él, a creer en él. Un psicótico, por el contrario, procede como la banda de *punk* eslovena Laibach, que cuando se les preguntó durante una entrevista respecto a su relación con Dios, respondieron con una referencia a «In God We Trust», el lema impreso en todos los billetes de dólar: «Como vosotros los americanos, nosotros creemos que Dios existe, pero a diferencia de vosotros, no confiamos en Él». O, como afirmaba más sucintamente Balmès, no es que los psicóticos crean *en* las voces que oyen, simplemente *las* creen; creen en lo que les dicen [6] . Esta es la razón de que los psicóticos tengan una certeza absoluta acerca de las voces que oyen: no confían en ellas, desde luego, las consideran voces malvadas que quieren herirles; pero sencillamente saben que las voces son reales –esta certeza absoluta es lo que las hace reales.

Hegel *versus* Heidegger

«Es momento de hablar del último Hegel. Si hay algo que es poco conocido, es el último periodo del pensamiento de Hegel en Berlín» [7] . Lejos de confirmar la filosofía de Hegel como la de un *Staatsphilosoph* conservador (o al menos, conformista), fue durante sus últimos años en Berlín cuando Hegel, después de un largo esfuerzo, dio expresión definitiva a sus ideas clave. Este aspecto debería recalcarse especialmente como respuesta a una crítica habitualmente dirigida a Hegel, expresada por vez primera por los «jóvenes hegelianos», respecto a la supuesta contradicción entre el método dialéctico de Hegel y su sistema: mientras que el método se aproxima a la realidad en su desarrollo dinámico, encontrando en cada forma determinada las semillas de su propia destrucción y autosuperación, el sistema emprende la tarea de expresar la totalidad del ser como un orden logrado en el que no se vislumbra ningún desarrollo ulterior [8] . En las interpretaciones de Hegel realizadas en el siglo XX bajo la influencia de

Heidegger, esta contradicción entre lo «lógico» y lo «histórico» adquiere un apuntalamiento más radical: lo que intentan delinear es un marco ontológico mucho más fundamental, que es simultáneamente tanto la fuente de la sistematización dialéctica de Hegel como aquello que este último traiciona. La dimensión histórica aquí no es simplemente el hecho de la inacabable evolución de todas las formas de vida, ni la oposición filosófica entre el joven Hegel que intenta aprehender los antagonismos históricos de la vida social y el viejo Hegel que compulsivamente apisona todo el contenido con su máquina dialéctica, sino más bien la tensión inherente entre la pulsión sistemática de Hegel hacia la automediación/asunción conceptual, y un proyecto ontológico más original que, siguiendo a Heidegger, Alexandre Koyré describe como la historicidad de la condición humana orientada hacia el futuro [9] .

La raíz de lo que Hegel llama «negatividad» es (nuestra consciencia de) el futuro: el futuro es lo que no es (todavía), el poder de la negatividad es en última instancia idéntico al poder del tiempo, esa fuerza que corroe toda identidad fija. La temporalidad propia de un ser humano no es la del tiempo lineal, sino la de la existencia comprometida: un hombre proyecta su futuro y después lo hace efectivo por medio de un desvío a través de los recursos del pasado. Esta raíz «existencial» de la negatividad es, según Koyré, ocultada por el sistema de Hegel, que abole la primacía del futuro y presenta todo su contenido como un pasado «asumido» en su forma lógica; el punto de vista adoptado aquí no es el de la subjetividad comprometida, sino el del Saber Absoluto. Alexandre Kojève y Jean Hyppolite plantearon una crítica similar de Hegel: lo que todos intentan expresar es una tensión o antagonismo, en el núcleo mismo del pensamiento de Hegel, que queda *sin pensar* por Hegel; no por razones accidentales, sino de manera necesaria, porque *este antagonismo no puede ser dialectizado,* resuelto o «asumido» mediante la mediación dialéctica. Lo que todos estos filósofos ofrecen es por lo tanto una «esquizología» crítica de Hegel [10] .

No es difícil reconocer, en esta visión de la temporalidad orientada-al-futuro del sujeto comprometido, las huellas de la afirmación heideggeriana de la finitud como la situación insuperable de ser-humano: es nuestra finitud radical la que nos expone a la apertura del futuro, al horizonte de lo que está por venir, pues trascendencia y finitud son dos caras de la misma moneda. No debe sorprender entonces, que fuera el propio Heidegger el que

propuso la versión más elaborada de esta lectura crítica de Hegel. No el Heidegger de *Sein und Zeit,* sino el Heidegger posterior, que intenta descifrar la dimensión impensada en Hegel a través de una lectura detallada del concepto de «experiencia» *(Erfahrung)* de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu.* Heidegger interpreta la famosa crítica hegeliana del escepticismo de Kant (solo podemos conocer el Absoluto si el Absoluto ya quiere estar *bei uns,* cabe nosotros) a través de su propia interpretación de la *parusía* como la apertura epocal del ser: *parusía* es el modo en que el Absoluto (el nombre de Hegel para la Verdad del Ser) está siempre ya abierto para nosotros antes de cualquier esfuerzo activo por nuestra parte, es decir, el modo en que esta apertura del Absoluto fundamenta y dirige nuestro esfuerzo mismo de captarlo –o, como afirman los místicos y teólogos, «no me estarías buscando si no me hubieras encontrado ya»–. Aquí está el pasaje (incluyendo la afirmación clave de que el Absoluto mismo «desea estar a nuestro lado», con nosotros, presente para nosotros, abierto a nosotros), que Heidegger lee como la reformulación hegeliana del antiguo concepto griego de *parusía:*

> Si de una cosa modelada descontamos lo que el instrumento ha hecho con ella, la cosa para nosotros –aquí, lo absoluto– vuelve a ser exactamente lo que era antes de realizar este esfuerzo, el cual resultará, por tanto, baldío. Y si el instrumento se limitara a acercar a nosotros lo absoluto como la vara con pegamento nos acerca el pájaro apresado, sin hacerlo cambiar en lo más mínimo, lo absoluto se burlaría de esta astucia, si es que ya en sí y para sí no estuviera y quisiera estar en nosotros; pues el conocimiento sería, en este caso, en efecto, una astucia, ya que con sus múltiples afanes aparentaría algo completamente diferente del simple producir la relación inmediata y, por tanto, carente de esfuerzo [11] .

En vez de despreciar esta afirmación como una evidencia de que Hegel sigue siendo prisionero de la «metafísica de la presencia», deberíamos llamar la atención primero sobre el hecho de que el propio Heidegger ofrece una variación ulterior de este mismo tema con su concepto de *Dasein* como *das Da des Seins,* el «ahí» del Ser mismo, lo que significa que el Ser mismo «necesita» al hombre como su único «ahí», y que, en este sentido, a pesar de nuestro retiro, también «quiere estar con nosotros». Además, este «desea estar con nosotros» es más enigmático y complejo de lo que pueda parecer –puede concebirse, de nuevo, en la línea de la parábola de Kafka «Ante la Ley», cuando el hombre de campo finalmente descubre que la Puerta estaba ahí solo para él y que ahora, tras su muerte, se cerrará–. Todo el misterio del retiro, de la inaccesibilidad de lo que la Puerta escondía, estaba ahí solo

para el Hombre, destinado a fascinar su mirada; la reticencia de la Puerta era solo un señuelo destinado a ocultar el hecho de que la Puerta «deseaba estar con el hombre». En otras palabras, el truco de la Puerta era el mismo que en la competición entre Zeuxis y Parrasio: la Puerta era como la pintura de una cortina sobre el muro, colocada para crear la ilusión de que escondía algún secreto.

Entonces, ¿por qué, según Heidegger, Hegel es incapaz de ver la dimensión auténtica de la *parusía* ? Esto nos lleva a la siguiente crítica de Heidegger: el concepto hegeliano de negatividad carece de una dimensión fenoménica (fracasa a la hora de describir la experiencia en la que la negatividad aparecería como tal); es decir, Hegel sistemáticamente se niega a ejemplificar o dejar que aparezca la diferencia entre rechazo, negación, nada, «no es», etcétera [12] . La dialéctica hegeliana simplemente presupone la ocultación de su propio fundamento fenomenológico-ontológico; el nombre de esta ocultación es por supuesto la subjetividad: Hegel siempre subordina la negatividad al «trabajo de lo negativo» del sujeto, a la mediación conceptual o asunción de todo contenido fenoménico. De este modo, la negatividad se ve reducida a un momento secundario en el trabajo de automediación del sujeto. Esta ceguera ante su propio fundamento no es secundaria, sino que es la característica que facilita la metafísica de la subjetividad hegeliana: el *logos* dialéctico solo puede funcionar frente a un *Absage* presubjetivo, una renuncia o un decir-no.

Hay no obstante un modo fenoménico privilegiado en el que puede experimentarse la negatividad: el dolor. El camino de la experiencia es el camino de la toma gradual de conciencia de que hay una brecha entre conciencia «natural» y trascendental, entre «para la conciencia misma» y «para nosotros»: el sujeto se ve violentamente privado del fundamento «natural» de su ser, todo su mundo colapsa, y este proceso se repite hasta que alcanza el Saber Absoluto. Cuando habla del «dolor trascendental» como la *Stimmung* esencial del pensamiento de Hegel, Heidegger está siguiendo un hilo que comienza en la *Crítica de la razón práctica* de Kant, donde Kant describe el dolor como la única emoción «a priori», la emoción de mi ego patológico siendo humillado por la orden de la ley moral [13] . (Lacan ve en este privilegio trascendental del dolor el vínculo entre Kant y Sade.)

Lo que Heidegger ignora en su descripción de la «experiencia» hegeliana como el camino de la *Verzweiflung*, es la auténtica naturaleza del abismo que implica: no es solo la conciencia natural la que se resquebraja cuando debe afrontar la muerte, sino también el trasfondo o marco trascendental como medida de lo que experimenta la consciencia natural como su inadecuación y fracaso –como dice Hegel: si lo que pensamos que es verdadero falla ante la medida de la verdad, esta misma medida debe abandonarse–. Esta es la razón de que Heidegger ignore el vertiginoso abismo del proceso dialéctico: no hay una medida de la verdad a la que la consciencia natural se acerque gradualmente a través de una dolorosa experiencia, pues este mismo estándar se ve él mismo atrapado en el proceso, y por ello resulta socavado una y otra vez.

También en esto se equivoca la crítica heideggeriana respecto a la «maquinación» de Hegel. Según Heidegger, el proceso hegeliano de experiencia se mueve en dos niveles, el de la experiencia vivida *(Erlebnis)* y el de la maquinación conceptual *(Machenschaft):* en el nivel de la experiencia vivida, la conciencia ve cómo colapsa su mundo y aparece uno nuevo, y experimenta este paso como un salto puro sin ningún puente lógico que una las dos posiciones. «Para nosotros», sin embargo, el análisis dialéctico hace visible cómo surgió el nuevo mundo como «negación determinada» del viejo, como el resultado necesario de su crisis. La auténtica experiencia vivida, la apertura de lo Nuevo, se muestra apuntalada por el trabajo conceptual: lo que el sujeto vive como el inexplicable ascenso de un nuevo mundo es en realidad el resultado de su propio trabajo conceptual, que en última instancia, por lo tanto, puede entenderse como si hubiera sido producido por la propia maquinación conceptual del sujeto. En este punto no se da la experiencia de una alteridad genuina, el sujeto solo se encuentra con los resultados de su propio trabajo (conceptual). Pero esta crítica solo se sostiene si ignoramos el modo en que ambos lados, el fenoménico «para sí» de la consciencia natural y el «para nosotros» del trabajo conceptual subterráneo, se ven inmersos en el abismo vertiginoso y sin fundamento de una pérdida repetida. El «dolor trascendental» no es solo el dolor que experimenta la conciencia natural, el dolor de ser separado de su verdad; es también la dolorosa percepción de que esta verdad es no-Toda, inconsistente.

Y esto nos lleva de vuelta a la afirmación de Heidegger: Hegel no llega a incluir la experiencia fenoménica de la negatividad: ¿y si negatividad

precisamente es el nombre de la brecha en el orden de la fenomenalidad, algo que *no* aparece (ni nunca podrá aparecer)? No porque sea un gesto trascendental que por definición se sustrae del nivel fenoménico, sino porque se trata de la negatividad paradójica y difícil-de-pensar que no puede ser subsumida bajo ningún agente (experiencial o no); se trata de lo que Hegel llama «negatividad autorrelacionada», una negatividad que precede a toda fundamentación positiva y cuyo gesto negativo de retirada abre el espacio para toda positividad.

La casa de torturas del lenguaje

Llegados a este punto, podemos incluso darle la vuelta a la crítica de Hegel y afirmar que es el propio Heidegger el que es incapaz de pensar este «dolor trascendental» e ignora el camino que le llevaría a pensarlo precisamente porque desecha demasiado pronto el término «el sujeto» para pensar el núcleo (inhumano) de ser-humano. ¿Cuál es, entonces, la dimensión del dolor omitida por Heidegger?

En su «Crítica de la violencia», Walter Benjamin plantea la pregunta: «¿Es posible alguna resolución no-violenta del conflicto?» [14] . Su respuesta es que es posible en «relaciones entre personas privadas», en la cortesía, la simpatía y la confianza: «hay una esfera de acuerdo humano que es no-violenta hasta el punto de que es completamente inaccesible para la violencia: la esfera propia del “entendimiento”, el lenguaje» [15] . Esta tesis pertenece a la tradición asentada en la que el lenguaje o el orden simbólico se conciben como un *medium* de reconciliación y mediación, de coexistencia pacífica, opuesto al *medium* violento de la confrontación cruda e inmediata [16] .

En el lenguaje, en vez de actuar violentamente unos contra otros, se nos supone dispuestos a debatir, a intercambiar palabras, y tal intercambio, incluso cuando es agresivo, presupone un mínimo reconocimiento del otro.

¿Y si, no obstante, los humanos superan a los animales en su capacidad para la violencia precisamente *porque* pueden hablar? Hay muchas características violentas del lenguaje tematizadas por filósofos y sociólogos desde Heidegger hasta Bourdieu. Hay sin embargo al menos un aspecto violento del lenguaje que está ausente en Heidegger, y que es el centro de la teoría lacaniana del orden simbólico. A lo largo de su obra, Lacan juega con

distintas variantes del tema heideggeriano del lenguaje como casa del ser: el lenguaje no es la creación e instrumento del hombre, es el hombre el que «habita» en el lenguaje: «el psicoanálisis debería ser la ciencia del lenguaje habitado por el sujeto» [17] . El giro «paranoide» de Lacan, su vuelta de tuerca ulterior sobre Freud, llega con su caracterización de esta casa como una *casa de torturas:* «A la luz de la experiencia freudiana, el hombre es un sujeto atrapado en y torturado por el lenguaje» [18] .

La dictadura militar argentina (entre 1976 y 1983) inventó una peculiaridad gramática, un nuevo uso pasivo de los verbos activos: cuando miles de activistas e intelectuales políticos de izquierdas desaparecían para siempre, torturados y asesinados por los militares, que negaron cualquier conocimiento de su destino, fueron designados como «desaparecidos», donde el verbo se utilizaba no en el simple sentido de que habían desaparecido, sino en un sentido transitivo activo: ellos «fueron desaparecidos» (por los servicios secretos militares). En el régimen estalinista, una inflexión irregular similar afectaba al verbo «dimitir»: cuando se anunciaba públicamente que un alto miembro de la *nomenklatura* había abandonado su cargo (por razones de salud, habitualmente), y todo el mundo sabía que en realidad era porque había salido perdiendo de alguna batalla entre las diferentes camarillas, la gente decía «ha sido dimitido»; de nuevo, un acto normalmente atribuido a la persona afectada (él dimite, él desaparece) es reinterpretado como el resultado de la actividad no-transparente de otro agente (la policía secreta le desapareció, la mayoría en la *nomenklatura* le dimitió). ¿Y no deberíamos leer del mismo modo la tesis de Lacan de que un ser-humano no habla, sino que es hablado? La clave no está en que «se habla de él» o es tema de discurso de otros humanos, sino que cuando (parece que) habla, «es hablado», del mismo modo que el desafortunado funcionario comunista fue «dimitido». Lo que esta homología revela es el estatuto del lenguaje, del «gran Otro» como la casa-de-torturas del sujeto.

Habitualmente tomamos el discurso de un sujeto, con todas sus inconsistencias, como una expresión de su agitación interna, de emociones ambiguas, etcétera; esto vale incluso para una obra literaria: la tarea de la lectura psicoanalítica, supuestamente, debe ser desenterrar las turbulencias psíquicas internas que encuentran su expresión codificada en la obra de arte. Pero algo falta en esta explicación clásica: el discurso no solo registra

o expresa la vida psíquica traumática; la entrada en el discurso es en sí un hecho traumático («castración simbólica»). Esto significa que, en la lista de traumas que el discurso intenta paliar, deberíamos incluir el impacto traumático del propio discurso. La relación entre la agitación psíquica interna y su expresión en el discurso debería también invertirse: el discurso no expresa o articula simplemente problemas psíquicos; llegado a cierto punto crucial, la agitación psíquica misma es una reacción al trauma de habitar en la «casa-de-torturas del lenguaje».

La «casa-prisión del lenguaje» (título del libro de Fredric Jameson sobre el estructuralismo) es por lo tanto también una casa-de-torturas: todos los fenómenos psicopatológicos descritos por Freud, desde los síntomas-de-conversión inscritos en el cuerpo hasta los derrumbes psicóticos completos, son cicatrices de esta tortura permanente, signos de una brecha originaria e irremediable entre el sujeto y el lenguaje, señales de que el hombre nunca podrá estar cómodo en su propia casa. Esto es lo que Heidegger ignora, este lado oscuro de nuestro habitar en el lenguaje, y esta es la razón de que no puede haber lugar para lo Real de la *jouissance* en el edificio teórico de Heidegger, puesto que el aspecto torturador del lenguaje tiene que ver principalmente con las vicisitudes de la libido. Esta es también la razón de que para conseguir que hable la verdad, no es suficiente con suspender la intervención activa del sujeto y dejar que el lenguaje hable por sí mismo; como expresó con extraordinaria claridad Elfriede Jelinek, «El lenguaje debe ser torturado hasta que diga la verdad». El lenguaje debe plegarse, desnaturalizarse, extenderse, condensarse, cortarse y reunirse; hay que hacerlo funcionar contra sí mismo. El lenguaje como «gran Otro» no es un agente de sabiduría cuyo mensaje deberíamos armonizar nosotros mismos, sino un *medium* de cruel indiferencia y estupidez. La forma más elemental de torturar la lengua materna se llama poesía; pensemos en todo lo que una forma poética compleja, como un soneto, le hace al lenguaje: ata el flujo libre de discurso a un lecho de Procusto de formas fijas de ritmo y rima.

¿Pero qué ocurre con el procedimiento heideggeriano de escuchar la palabra sin sonido del lenguaje, de extraer la verdad que ya habita en él? No extraña que el pensamiento del último Heidegger sea poético; ¿puede imaginarse tortura más violenta que la que realiza, por ejemplo, en su famosa lectura de la proposición de Parménides «pensar-hablar y ser son lo mismo»? Para extraer de ahí la deseada verdad, debe referirse al significado literal de las palabras (*legein* como encuentro), para desplazar

contraintuitivamente el acento y escansión de la frase, traducir los términos de un modo fuertemente descriptivo e interpretativo, y así sucesivamente. Desde esta perspectiva, la «filosofía del lenguaje cotidiano» del segundo Wittgenstein –que se considera a sí misma como una suerte de cura médica que corrige el uso erróneo del lenguaje cotidiano que da lugar a los «problemas filosóficos»– quiere eliminar precisamente esta «tortura» del lenguaje que lo fuerza a entregar la verdad (recordemos la famosa crítica de Carnap a Heidegger a finales de la década de 1920, cuando afirmaba que las especulaciones de este último se basaban en el uso erróneo de «nada» como sustantivo).

¿No se aplica lo mismo al cine? ¿No tortura también el cine su material visual para que diga la verdad? Primero llegó el «montaje de atracciones» de Eisenstein, la madre de toda tortura cinemática: un violento corte de planos continuos en fragmentos que después son reconectados de un modo completamente artificial, una reducción no menos violenta de todo el cuerpo o escena a primeros planos de «objetos parciales» que flotan en el espacio cinemático, arrancados del Todo orgánico al que pertenecen. Después está Tarkovski, el gran enemigo de Eisenstein, que reemplazó el frenético montaje eisensteiniano con su opuesto: un alargamiento del tiempo, una suerte de equivalente cinemático del «potro», la clásica máquina de tortura diseñada para estirar los miembros de la víctima. Podríamos caracterizar entonces la polémica de Tarkovski contra Eisenstein como una disputa entre dos torturadores profesionales sobre los méritos relativos de sus diferentes herramientas.

Esta es también la razón definitiva por la que, contra la historización heideggeriana del sujeto como el agente de dominio tecnológico en la época moderna, contra su reemplazo del «sujeto» por el *Dasein* como nombre de la esencia del ser-humano, Lacan se aferró al problemático término «sujeto». Cuando Lacan sugiere que Heidegger obvia una dimensión crucial de la subjetividad, su intención no es resucitar el tonto argumento humanista de que Heidegger «pasiviza» excesivamente al hombre, volviéndole un instrumento de la revelación del Ser e ignorando así la creatividad humana, etc. La idea es, por el contrario, que Heidegger ignora el impacto realmente traumático de la «pasividad» de nuestro estar atrapados en el lenguaje, la tensión entre el animal humano y el lenguaje; hay un «sujeto» porque el animal humano no «encaja» en el lenguaje, el «sujeto» lacaniano es el sujeto torturado, mutilado.

Los althusserianos insisten con fuerza en el doble significado constitutivo del término «sujeto»: como agente trascendental activo, creador de (su) realidad, y como el agente pasivo sometido (sujeto) a un orden estatal legal *(sujet de l'état)* –o por darle un giro lacaniano más general: sujeto al gran Otro–. Aquí, no obstante, Lacan añade una dimensión mucho más radical de la pasividad: como afirma en su seminario sobre la ética del psicoanálisis, el sujeto es «aquella parte o aspecto de lo real que sufre por el significante *[ce que du réel pâtit du signifiant]* » –la dimensión más elemental del sujeto no es la actividad sino la pasividad; soportar algo–. Este es el modo en que Lacan sitúa los rituales de iniciación que practican un violento corte en el cuerpo, mutilándolo:

> Los rituales de iniciación asumen la forma cambiante de estos deseos, y les confieren de este modo una función mediante la cual el ser del sujeto se identifica o anuncia como tal, mediante la cual el sujeto, si se puede decir así, deviene plenamente hombre, pero también mujer. La *mutilación* sirve aquí para orientar el deseo, permitiéndole asumir precisamente esta función de índice, de algo que se realiza y que solo puede articularse o expresarse en un *más allá simbólico*, un más allá que es el que todavía hoy llamamos ser, una realización del ser en el sujeto [19] .

La brecha que separa a Lacan de Heidegger puede discernirse de manera clara precisamente gracias a su proximidad, gracias al hecho de que para designar la función simbólica en su aspecto más elemental, Lacan todavía utilice el término heideggeriano «ser»: en un ser humano, los deseos pierden su anclaje en la biología, son operativos solo en la medida en que están inscritos dentro del horizonte del Ser que está sostenido por el lenguaje. Sin embargo, para que esta transposición de la realidad biológica inmediata del cuerpo al espacio simbólico del lenguaje tenga lugar, debe dejar una marca de tortura en el cuerpo con la forma de su mutilación. No es suficiente con decir que «la Palabra se hizo carne»: lo que debemos añadir es que, para que la Palabra se inscriba en la carne, una parte de esa carne –la proverbial libra de Shylock– debe ser sacrificada. Puesto que no hay armonía preestablecida entre la Palabra y la carne, solo a través de tal sacrificio se vuelve la carne receptiva a la Palabra.

Esto nos lleva, finalmente, al tema de la *jouissance*. Philippe Lacoue-Labarthe situó con precisión la fractura que separa la interpretación lacaniana de *Antígona* de la interpretación heideggeriana (a la que Lacan se refiere numerosas veces): lo que falta totalmente en Heidegger no es solo la dimensión de lo Real de la *jouissance*, sino, sobre todo, la dimensión

«entre-dos-muertes» (simbólica y Real) que designa la posición subjetiva de Antígona después de que sea desterrada de la polis por Creonte. En una simetría exacta con su hermano Polinices, que está muerto en la realidad pero al que se le niega la muerte simbólica –la ceremonia del entierro–, Antígona se encuentra muerta simbólicamente, excluida de la comunidad simbólica, mientras que biológica y subjetivamente está todavía viva. En palabras de Agamben, Antígona se ve reducida a la «nuda vida», a una posición de *homo sacer,* cuyo caso paradigmático en el siglo XX es el de los prisioneros de los campos de concentración. Las apuestas sobre esta omisión heideggeriana son muy altas, puesto que tienen que ver con el punto crucial ético-político del siglo XX , el cenit de la catástrofe «totalitaria». La omisión es por lo tanto bastante consistente con la incapacidad de Heidegger para resistirse a la tentación nazi:

> El «entre-dos-muertes» es el infierno que nuestro siglo hizo realidad o promete aún realizar; a esto responde Lacan, y de esto quiere hacer responsable al psicoanálisis. ¿No dijo él que la política es el «agujero» de la metafísica? Aquí encontramos en su integridad la escena con Heidegger –y sí, hay una [20] .

Esto explica también la perturbadora ambigüedad de la descripción que realiza Heidegger de la muerte en los campos de exterminio: no como una muerte auténtica, que implicaría la asunción individual de la muerte como la *posibilidad* de la radical *imposibilidad* de existir, sino solo otro proceso anónimo industrial-tecnológico; la gente no «murió» realmente en los campos, solo fueron exterminados industrialmente. Heidegger por lo tanto sugiere obscenamente que las víctimas asesinadas en los campos de algún modo no mueren «auténticamente», traduciendo así su completo sufrimiento en una «inautenticidad» subjetiva. La pregunta que no llega a hacerse es precisamente cómo subjetivaron *ellos* (cómo se relacionaron con) su situación. Su muerte fue sin duda un proceso de exterminio industrial para sus ejecutores, *pero no para ellos mismos.*

Balmès hace aquí una aguda observación: es como si el implícito reproche clínico de Lacan a la analítica existenciaria del *Dasein* en Heidegger («ser hacia la muerte») fuera que es apropiada solo para los neuróticos, y no para los psicóticos [21] . Un sujeto psicótico ocupa una posición existencial para la que no hay lugar en el mapeo de Heidegger, la posición de alguien que en cierto sentido «sobrevive a su propia muerte». Los psicóticos ya no encajan en la descripción heideggeriana de la

existencia arrojada del *Dasein,* su vida ya no supone la implicación libre en un proyecto futural desde la asunción de su pasado; su vida está más allá de la «cura» *(Sorge),* su ser ya no está dirigido «hacia la muerte».

Este exceso de *jouissance* que se resiste a la simbolización (logos) es la razón de que en las dos décadas finales de sus seminarios, Lacan (a veces casi patéticamente) insistiera en que se consideraba un antifilósofo, alguien que se rebela contra la filosofía: la filosofía es onto-logía, su premisa básica es –como ya había afirmado Parménides, el primer filósofo– «pensar y ser son lo mismo»; hay un acuerdo mutuo entre pensar (el logos como razón o discurso) y el ser. Hasta Heidegger (incluido), el Ser al que se dirigía la filosofía fue siempre el ser cuya casa era el lenguaje, o como afirmaba Wittgenstein: los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo. Contra esta premisa onto-lógica de la filosofía, Lacan se centra en lo Real de la *jouissance* como algo que, aunque lejos de ser simplemente externo al lenguaje (es más bien «éx-timo» con respecto a él), se resiste a la simbolización, sigue siendo un núcleo externo dentro de él, aparece como una ruptura, corte, brecha, inconsistencia o imposibilidad:

> Reto a cualquier filósofo a que explique ahora la relación que hay entre la emergencia del significante y el modo en que la *jouissance* se relaciona con el ser… Ninguna filosofía, afirmo, nos sigue de cerca ahora mismo. Los miserables monstruos abortados de la filosofía que arrastramos tras nosotros desde el comienzo del siglo pasado [XIX], como hábitos que se derrumban, no son sino un modo de danzar a su alrededor, en vez de afrontar esta cuestión, que es la única pregunta sobre la verdad, invocada y nombrada por Freud: la pulsión de muerte, el masoquismo primordial de la *jouissance…* Todo discurso filosófico escapa y se retira aquí [22] .

En este sentido Lacan describe su posición como «realismo de la *jouissance* ». El enemigo «natural» de este realismo es, desde luego, el «panlogismo» de Hegel, desechado por Lacan como el clímax de la ontología y de la lógica filosófica (el autodespliegue del logos) como la explicación total del ser, a través de la cual el ser pierde su opacidad y se hace totalmente transparente. Pero, como hemos visto, las cosas con Hegel no son tan simples. Siguiendo las fórmulas de sexuación de Lacan ¿no es el anverso de la tesis básica de Hegel, «no hay nada que no sea logos», la afirmación de un no-Todo; «no-Todo es logos», o el logos es no-Todo, puesto que está corroído y truncado desde dentro por antagonismos y rupturas, y nunca es plenamente él mismo?

Quizá Lacan era secretamente consciente de todo esto, como se sugiere en el pasaje antes citado, donde aparece una curiosa e inesperada acotación

de su brutal desprecio de la filosofía a los «miserables monstruos abortados de la filosofía que arrastramos tras nosotros desde el comienzo del siglo pasado», es decir, al pensamiento *pos* hegeliano. En otras palabras, lo más obvio habría sido decir que es precisamente el pensamiento poshegeliano el que rompe con la onto-logía, afirmando la primacía de una Voluntad o Vida translógica –en el anti-logos (antifilosofía) que va desde el último Schelling hasta Nietzsche, pasando por Schopenhauer–. Es como si Lacan hubiera aprendido aquí la lección de Heidegger: la fórmula de Marx «el ser determina la conciencia» no es lo suficientemente radical: toda palabrería acerca de la vida real de la subjetividad comprometida, en cuanto opuesta al «mero pensamiento especulativo», queda atrapada dentro de los márgenes de la ontología, porque (como demostró Heidegger) el ser solo puede surgir a través del logos. La diferencia con Heidegger es que Lacan, en vez de aceptar este acuerdo (igualdad) entre Ser y logos, intenta ir más allá de él, a una dimensión de lo Real indicada por la unión imposible entre el sujeto y la *jouissance*. No es ninguna sorpresa, entonces, que con respecto a la ansiedad Lacan prefiera a Kierkegaard antes que a Heidegger: percibe a Kierkegaard como el anti-Hegel para el que la paradoja de la fe cristiana señala una ruptura radical con la antigua ontología griega (a diferencia de la reducción que Heidegger practica sobre el cristianismo, concibiéndolo como un momento en el declive de esa ontología en la metafísica medieval). La fe es un salto existencial hacia lo que (desde un punto de vista ontológico) solo puede parecer locura, una decisión demente sin la garantía de ninguna razón; el Dios de Kierkegaard está realmente «más allá del Ser», un Dios de lo Real, no es el Dios de los filósofos. Razón por la que, de nuevo, Lacan habría aceptado la famosa afirmación de Heidegger cuando este último abandonó la Iglesia católica en los años veinte, a saber, que la religión es un enemigo mortal de la filosofía; pero veía en esto más razón aún para aferrarse al núcleo de lo Real inherente a la experiencia religiosa.

El «sujeto» lacaniano nombra una brecha en lo simbólico, su estatuto es Real. Por eso, como señalara Balmès, en su importante seminario sobre la lógica de la fantasía (1966-1967) Lacan, después de más de una década de forcejear con el pensamiento de Heidegger, logra su paradójico y (para alguien que se adhiera al concepto heideggeriano de filosofía moderna) totalmente inesperado movimiento desde Heidegger hacia Descartes, al *cogito* cartesiano. Realmente hay una paradoja aquí: Lacan primero acepta

el argumento de Heidegger respecto a que el *cogito* cartesiano, que fundamenta la ciencia moderna y su universo matematizado, anuncia el olvido más grande del Ser; pero, para Lacan, lo Real de la *jouissance* es precisamente externo al Ser, de modo que lo que para Heidegger era un argumento *contra* el *cogito,* se convierte para Lacan en el argumento *en su defensa;* lo Real de la *jouissance* solo puede afrontarse cuando salimos del dominio del ser. Por esta razón, para Lacan, no se trata solo de que el *cogito* no deba reducirse a la autotransparencia del pensamiento puro, sino que el *cogito,* paradójicamente, *es* el sujeto del inconsciente; una fractura o corte en el orden del Ser en el que irrumpe lo Real de la *jouissance.*

Desde luego, este *cogito* es el *cogito* «en devenir», todavía no es la *res cogitans,* la sustancia pensante que participa plenamente del Ser y el logos. En el seminario sobre la lógica de la fantasía, Lacan interpreta la verdad del *cogito ergo sum* de Descartes de manera más radical que en sus primeros seminarios, en los que jugó incesantemente con las diversas variaciones de la «subversión» del sujeto. Comenzó descentrando el ser en relación al pensamiento; «No soy donde yo pienso», el núcleo de mi ser *(«Kern unseres Wesens»)* no está en mi (auto)conciencia; sin embargo, rápidamente fue consciente de que tal lectura solo preparaba el terreno para la temática irracionalista de una Vida más profunda que el mero pensamiento o lenguaje (propia de la *Lebensphilosophie*), que va contra la tesis lacaniana de que el inconsciente freudiano está «estructurado como un lenguaje», es decir, es completamente «racional» o discursivo. De modo que continuó hacia un mucho más refinado «Yo pienso donde no soy», que descentra el pensamiento con respecto a mi Ser y la consciencia de mi plena presencia: lo Inconsciente es un Lugar Otro puramente virtual (in-existente, insistente) de un pensamiento que escapa a mi ser. Después le da un acento diferente: «Yo pienso: "por lo tanto Yo soy"»; mi Ser se devalúa a una ilusión generada por mi pensamiento, etcétera. Lo que todas estas versiones comparten es su acento en la brecha que separa al *cogito* del *sum,* al pensamiento del ser; la meta de Lacan era socavar la ilusión de su superposición, apuntando a una fisura en la aparente homogeneidad del pensar-ser. Fue solo hacia el final de sus seminarios cuando afirmó su superposición; una superposición negativa, desde luego. En otras palabras, Lacan finalmente alcanza el grado cero más radical del *cogito* cartesiano como el punto de intersección negativa entre ser y pensar: el punto evanescente en el que no pienso *y* no soy. Yo *no soy:* yo no soy una

sustancia, una cosa, una entidad, me veo reducido a un vacío en el orden del ser, a una brecha, una *béance* [23] .

Yo *no pienso:* aquí, de nuevo, Lacan acepta paradójicamente la tesis de Heidegger de que la ciencia (moderna matematizada) «no piensa», pero, para él, esto implica precisamente que rompe con el marco de la onto-logía, del pensamiento como el logos correlativo al Ser. Como *cogito* puro, no pienso, me veo reducido a «puro (forma de) pensamiento» que coincide con su opuesto, es decir, que no tiene contenido y como tal es no-pensamiento. La tautología del pensamiento es autocancelación, del mismo modo en que lo es la tautología del ser, y por eso para Lacan el «Yo soy el que soy» anunciado por la zarza ardiente a Moisés en el Monte Sinaí indica un Dios más allá del Ser, Dios como Real [24] .

La importancia de esta afirmación lacaniana del *cogito* es que, con respecto a la pareja lenguaje-mundo, asegura un punto externo a ella, un punto mínimo de universalidad singular que es literalmente sin-mundo, transhistórico. Esto significa que estamos condenados a nuestro mundo, al horizonte hermenéutico de nuestra finitud, o como afirma Gadamer, al impenetrable trasfondo de los «prejuicios» históricos que predeterminan el campo de lo que podemos ver y comprender. Todo mundo está sostenido por el lenguaje, y todo lenguaje «hablado» sostiene un mundo; esto es a lo que Heidegger apuntaba con su tesis sobre el lenguaje como la «casa del ser»; ¿no es esta de hecho nuestra ideología espontánea? Hay una realidad compleja interminablemente diferenciada, que nosotros, individuos y comunidades inmersos en ella, siempre experimentamos desde la perspectiva particular, finita, de nuestro mundo histórico. Lo que el materialismo democrático rechaza furiosamente es la noción de que puede haber una Verdad universal que atraviesa esta multitud de mundos; en política, esto supuestamente implica un «totalitarismo» que impone su verdad como universal. Por esto se nos dice que rechacemos, por ejemplo, a los jacobinos, que impusieron sobre la naturaleza múltiple de la sociedad francesa sus conceptos universales (igualdad, etc.), y así necesariamente acabaron en el Terror. También hay otra versión del axioma materialista-democrático: «Todo lo que tiene lugar en la sociedad actual es una consecuencia de la dinámica de la globalización posmoderna, o de las reacciones y resistencias frente a ella (conservadoras nostálgicas, fundamentalistas, izquierdistas antiguas, nacionalistas, religiosas…)» –a lo

que la dialéctica materialista añade su cláusula: «con la excepción de la política de la verdad emancipatoria radical (comunista)».

Desde luego, el único modo para que podamos articular esta verdad es dentro del lenguaje –por medio de la tortura del lenguaje–. Como ya sabía Hegel, cuando pensamos, pensamos en el lenguaje contra el lenguaje. Esto nos lleva de vuelta a Benjamin: ¿no podemos aplicar esta distinción entre violencia mítica y violencia divina a los dos modos de violencia que estamos tratando? La violencia del lenguaje a la que se refiere Heidegger es la «violencia mítica»: es una *sprach-bildende Gewalt,* una violencia formadora-de-lenguaje, por parafrasear la definición de Benjamin de la violencia mítica como *staats-bildend* –la fuerza del *mythos* como una narrativización o simbolización primordial, o en palabras de Badiou la imposición violenta de las coordenadas trascendentales de un Mundo en la multiplicidad del Ser–. La violencia del pensamiento (y de la poesía, si la entendemos de modo diferente a Heidegger) es, por el contrario, un caso de lo que Benjamin llama «violencia divina», es *sprach-zerstörend,* una torsión del lenguaje destructora-de-lenguaje que permite que lo Real transimbólico de una Verdad transpire a través suyo. La rehabilitación de Descartes es por lo tanto solo un primer paso: le debe seguir una rehabilitación de Platón.

Además, la respuesta a la pregunta de Benjamin con la que comenzamos no es simplemente negativa. *Hay* un «lenguaje» que está fuera de la violencia, pero Benjamin lo busca en el lugar equivocado. No es el lenguaje de la comunicación pacífica entre sujetos, sino el lenguaje de la matemática pura, ese gozoso estudio de multiplicidades. ¿Deberíamos seguir llamándolo lenguaje? La respuesta de Lacan es no: y por eso tanteó términos como «matema» o «escritura».

Un Heidegger alternativo

Este exceso del *cogito* sobre su historización también nos permite aproximarnos de un nuevo modo al ambiguo estatuto del Mal en Heidegger. En su seminario dedicado al «Tratado sobre la libertad» de Schelling, Heidegger debe admitir una dimensión de Mal radical que no puede ser historizada, es decir, reducida al nihilismo de la tecnología moderna. Es

mérito de Bret Davis el haber analizado en detalle este problemático punto en el pensamiento de Heidegger.

El periodo comprendido entre *Ser y tiempo* y los seminarios sobre Nietzsche de finales de la década de 1930 fue el más productivo de Heidegger, cuando, habiendo aceptado el fracaso final de su proyecto original, comenzó a buscar un nuevo comienzo. Presentando la conclusión de su investigación en los seminarios sobre Nietzsche, Heidegger estableció su «gran relato» de la historia de Occidente como la historia del olvido del Ser, y fue solo en este punto cuando historizó la Voluntad como la característica definitoria de la subjetividad moderna y su violento nihilismo [25] . Contra este trasfondo se suele explicar el compromiso de Heidegger con el nazismo, un compromiso palpable sobre todo en «Sobre la esencia y concepto de la naturaleza, la historia y el Estado», el seminario de Heidegger del semestre de invierno de 1933-1934, en el que todavía estaba cautivado por el decisionismo nihilista de la Voluntad.

El punto de partida (incluso axioma) de nuestra lectura es que se perdió cierta dimensión (que abría otro camino potencial) con la elaboración de lo que podríamos llamar ortodoxia tardía de Heidegger. Es por lo tanto importante volver a los textos de Heidegger entre *Ser y tiempo* y los seminarios sobre Nietzsche, y tratarlos no solo como obras de transición, sino como si contuvieran un potencial que se haría invisible con el asentamiento de la ortodoxia. Es verdad, en cierto sentido estos textos siguen siendo «el punto más bajo» de Heidegger, más o menos coincidiendo con su implicación nazi. Nuestra tesis, no obstante, es que estos mismos textos abren posibilidades que apuntan a una dirección completamente diferente, hacia una política emancipatoria radical. Aunque no las continuara el propio Heidegger, estas posibilidades persiguen a sus textos de los años treinta como una ominosa sombra espectral.

En las elecciones presidenciales del año 2000, Al Gore, que era para muchos el futuro ganador, perdió inesperadamente frente a George W. Bush (como resultado de la debacle electoral en Florida). En los años que siguieron, Gore se refirió irónicamente a sí mismo como «el tío que una vez fue futuro presidente de los EEUU»; un caso de futuro inscrito en el pasado, de algo que estaba-por-venir pero que desafortunadamente no vino. Del mismo modo, el Heidegger de mediados de la década de 1930 «era un futuro comunista»: su implicación con los nazis no fue un simple error, sino más bien un «paso correcto en la dirección equivocada»; Heidegger no

puede ser despachado simplemente como un reaccionario-*volkisch* alemán [26] .

Echemos un vistazo más de cerca a «Sobre la esencia y concepto de la naturaleza, la historia y el estado» [27] . El punto de partida de Heidegger implica una transposición inmediata de la diferencia ontológica entre un ente *(Seiende)* y su Ser *(Sein)* en la relación entre un pueblo y su Estado: el Estado es «un modo de Ser y una suerte de Ser del pueblo. El pueblo es el ente cuyo Ser es el Estado». Este gesto puede parecer problemático desde dentro del propio terreno de Heidegger: ¿es realmente el Estado un nombre para el Ser de un pueblo, para el horizonte ontológico en el que un significado del Ser se abre para un pueblo? ¿No es el Estado más bien un conjunto de instituciones y prácticas ónticas? Si el Estado es el Ser de un pueblo, entonces «después de todo es imposible concebir un pueblo sin un Estado; el ente sin su Ser, en cierto sentido». ¿Significa esto que aquellos pueblos que no tienen un Estado están excluidos de la historia del Ser? Es interesante notar aquí cómo, en contraste con la habitual percepción que se tiene de él como un defensor de la vida provincial, Heidegger claramente opone tierra natal a madre patria:

> La *tierra* no debe confundirse con la madre patria. Podemos hablar del Estado solo cuando se le añade a la fundamentación la voluntad de expansión, o hablando en general, la interacción. Una *tierra* es algo que tengo a partir de mi nacimiento. Hay relaciones bastante particulares entre ella y yo en el sentido que da la naturaleza, en cuanto fuerzas naturales. La *tierra* se expresa en la fundamentación y en estar atada a la tierra. Pero la naturaleza opera en el ser humano y lo fundamenta solo cuando la naturaleza pertenece, en cuanto entorno, por así decir, al *pueblo* cuyo miembro es ese ser humano. La *tierra* se convierte en el modo del Ser de un Pueblo solo cuando la *tierra* deviene expansiva, cuando interactúa con su afuera –cuando se convierte en un Estado–. Por esta razón, los pueblos o sus subgrupos que no van más allá de su conexión a la *tierra,* emprendiendo el camino hacia su modo auténtico de Ser –el Estado–, están en constante peligro de perder su condición de *Pueblo* y finalmente perecer. Este es también el gran problema de aquellos alemanes que viven fuera de las fronteras del Reich: tienen una *tierra* alemana, pero no pertenecen al Estado de los alemanes, el Reich. De este modo son privados de su modo auténtico de Ser.

Recordemos que estas líneas se escribieron en 1934; ¿no sugieren que el modo de resolver este «gran problema» es *anexionar* al Reich la tierra de aquellos alemanes que viven fuera del Estado alemán, y así permitirles participar plenamente en su «auténtico modo de Ser» (es decir, lo que Hitler realmente hizo un par de años más tarde)? Heidegger continúa con su análisis: ¿qué le ocurre a un pueblo *(Volk)* cuando decide formar un Estado?

«Deberíamos investigar ulteriormente sobre lo que entendemos por “pueblo”, puesto que en la Revolución francesa la respuesta era también: el pueblo». (Nótese el tono negativo: deberíamos investigar más, puesto que seguro que no queremos decir «pueblo» en el sentido de la Revolución francesa.) En la «decisión por un Estado», un pueblo se determina decidiéndose por un determinado tipo de Estado, o por parafrasear el conocido proverbio: dime qué tipo de Estado tiene un pueblo, y te diré que tipo de pueblo es. Los humanos tienen consciencia; no solo interactúan con cosas como los animales, se preocupan por ellas, se relacionan conscientemente con ellas. Los miembros de un pueblo conocen y se preocupan de su Estado, lo desean. Para un pueblo, su Estado no es solo un instrumento de su bienestar, sino una cosa que importa, una cosa que aman y por la que están dispuestos a sacrificarse, un objeto de su *eros*. La constitución de un Estado no es solo cuestión de consideración y negociación racional, de un contrato social que regula el bienestar de los individuos, sino un compromiso con una visión de vida compartida.

Si el pueblo es el ente que está en el modo y el camino del Estado, deberíamos especificar ulteriormente la pregunta: «¿Qué tipo de forma o huella deja el pueblo sobre el Estado, y el Estado sobre el pueblo?». Heidegger rechaza la primera respuesta, la forma de un organismo, ya que pierde la dimensión específicamente humana; lo mismo vale para la respuesta general: «orden», puesto que cualesquiera objetos, libros, piedras, pueden ordenarse en un orden. «Sin embargo, lo que sí proporciona una respuesta apropiada es concebir el orden en el sentido de dominación, rango, liderazgo y lealtad *[Herrschaft, Rang, Führung und Gefolgschaft]*. La cuestión que queda abierta aquí es: ¿Quién domina?» En su modo auténtico, la relación de dominación y lealtad está fundamentada en una voluntad común, en un compromiso respecto a una meta compartida: «Solo cuando el líder y aquellos liderados por él se juntan en un destino *[Schicksal]* y luchan por la realización de una idea, crece un orden verdadero». Donde falta este compromiso compartido que fundamenta la disposición a luchar, la dominación se convierte en explotación y el orden se aplica, se impone externamente sobre el pueblo. Esto es lo que ocurre en la época moderna liberal: el orden estatal se reduce a una noción abstracta de orden, el Estado se convierte en el Leviatán de Hobbes impuesto sobre el pueblo como agente de la soberanía absoluta que, en vez de expresar la voluntad más profunda del pueblo, monopoliza toda la violencia y actúa

como la fuerza de ley que limita la voluntad de los individuos. Solo después de que la dominación se reduzca a soberanía deviene posible la Revolución francesa, en la que el poder soberano se transfiere al polo opuesto del orden social, al pueblo: «La esencia de la Revolución francesa puede entenderse y explicarse correctamente solo a partir del principio de la soberanía en el absolutismo, como su contrafenómeno».

En la propia Alemania, la unidad viviente del Estado y el pueblo comenzó a desintegrarse con Bismarck:

> Hemos escuchado que un Pueblo, además de necesitar un líder, también necesita una tradición que sea llevada a cabo por una nobleza política. El Segundo Reich cayó presa de un colapso irreparable tras la muerte de Bismarck, y no solo porque Bismarck no pudo crear esta nobleza política. También fue incapaz de concebir el proletariado como un fenómeno que estaba justificado en sí mismo, y liderarlo de vuelta al Estado, conectando con él, comprendiéndolo.

A la obvia réplica consistente en que en la Alemania de Bismarck los *Junkers* siguieron desempeñando un papel público mucho más amplio que en cualquier otro Estado europeo y que Bismarck precisamente «le llegó al» proletariado con los primeros elementos de un Estado de bienestar (seguridad social, etc.), Heidegger habría respondido probablemente que la Alemania de Bismarck era el Estado autoritario-burocrático moderno *par excellence.* En el absolutismo, así como en la democracia liberal, la unidad de voluntad entre líder y pueblo se pierde: el Estado se mueve entre los dos extremos, poder absoluto soberano vivido por el pueblo como una autoridad externa, y el servicio o instrumento de la sociedad civil, completando las tareas necesarias para el funcionamiento sin fricciones de la vida social en la que los individuos persiguen sus propios intereses. En ambos casos, la expresión auténtica de la voluntad del pueblo por su líder es impensable:

> La cuestión de la consciencia de la voluntad de una comunidad es un problema en todas las democracias, un problema que solo puede ser fértil cuando la voluntad del líder y la voluntad del pueblo son reconocidas en su carácter esencial. Nuestra tarea hoy es dirigir la relación esencial de nuestro ser comunitario hacia esa realidad efectiva de pueblo y líder, donde las dos son una sola en su realidad efectiva, puesto que no pueden ser separadas.

¿Qué añadir a estas líneas, pronunciadas en 1934, para explicar por qué Heidegger apoyó el golpe de Estado nazi? ¿No tenemos aquí una visión conservadora-autoritaria más bien simplista que ni siquiera es demasiado original, puesto que encaja perfectamente en las coordenadas típicas de la reacción nacional-conservadora contra la República de Weimar? Sin duda, la única cuestión abierta parece ser dónde, exactamente, deberíamos situar a

Heidegger en el espectro proyectado desde los dos extremos, el compromiso con el nazismo y la ingenuidad política: ¿era Heidegger (como afirma Emmanuel Faye) un nazi a carta cabal e «introdujo el nazismo en la filosofía» directamente, o era un pensador políticamente ingenuo, atrapado en un juego político sin ningún vínculo con su pensamiento? Propongo seguir una línea diferente: ni afirmar un vínculo directo entre el pensamiento de Heidegger y el nazismo, ni subrayar la brecha que los divide (es decir, sacrificar a Heidegger como una persona ingenua o corrupta para salvar la pureza de su pensamiento), sino transportar esta brecha al corazón de su propio pensamiento, demostrar cómo el espacio para el compromiso nazi estaba abierto por el fracaso inmanente o inconsistencia de su pensamiento, por los saltos y pasajes que son «ilegítimos» en los términos de su propio pensamiento. En cualquier análisis filosófico serio, la crítica externa debe estar fundamentada en la crítica inmanente: por lo tanto debemos mostrar cómo el fracaso externo de Heidegger (su implicación nazi) refleja el hecho de que se quedó corto en relación a sus propios objetivos y propuestas.

De la voluntad a la pulsión

Esta crítica inmanente de Heidegger tiene una larga historia, comenzando por el temprano intento de Habermas de pensar a «Heidegger contra Heidegger». Hay muchas otras lecturas pertinentes en esta línea; baste con mencionar la observación de Jean-Luc Nancy de que, ya en *Ser y tiempo*, Heidegger extrañamente abandona la analítica del *Mit-Sein* como dimensión constitutiva del *Dasein.* Nuestro punto de partida será uno diferente, centrándonos en una característica que no puede por menos que sorprender al lector de los textos del Heidegger de los años treinta, y en especial del seminario «Sobre la esencia y concepto de la naturaleza, la historia y el Estado»: la preponderancia del tema de la *Voluntad.* La tierra natal y la madre patria difieren en que solo la última implica al Estado, mientras que la otra es una mera «provincia», una distinción que se apoya en el hecho de que «provincia» representa un enraizamiento pasivo en un suelo particular y en un conjunto de costumbres, mientras que el Estado implica una voluntad activa de expansión y enfrentamiento con los pueblos vecinos. La provincia, por tanto, carece de voluntad política como tal, en

contraste con el Estado, que está fundamentado en la voluntad política. El (tristemente) famoso texto breve de 1934, «¿Por qué me quedo en las provincias?» (en el que explica su rechazo a aceptar un puesto universitario en Berlín recurriendo a una figura más bien ridícula de «sujeto supuesto saber»; un simple granjero que, después de que Heidegger le pidiera consejo, respondió solo moviendo la cabeza), toma entonces una dimensión profética inesperada, apuntando hacia la posterior defensa de Heidegger de la provincia como el lugar de lo auténtico, por encima del Estado como dominio de la voluntad de poder y dominación.

¿Cómo debemos interpretar entonces esta extraña persistencia de la Voluntad que continúa acosando a Heidegger no solo a lo largo de los años treinta, sino incluso más tarde, cuando la necesidad de su superación se convierte en el centro de su pensamiento? En su detallado estudio sobre este tema, Bret Davis propone una lectura doble de esta persistencia: en primer lugar, como un signo de la «*Gelassenheit* como proyecto inacabado», una indicación de que Heidegger no tuvo éxito en «deconstruir» completamente la Voluntad, de modo que depende de nosotros, que continuamos su camino, acabar el trabajo y extraer todas las consecuencias de la *Gelassenheit;* en segundo lugar, como si necesitara una distinción «entre (1) lo que Heidegger llama "la voluntad" de la subjetividad, un (des)acuerdo que ha surgido y ha prevalecido en una particular historia epocal de la metafísica, y (2) lo que hemos llamado (suplementando interpretativamente a Heidegger) la "Ur-voluntad", un exceso disonante no-histórico que acosa a la esencia propia del no-querer» [28] . Recordemos cómo, en su lectura del fragmento de Anaximandro sobre el orden y el desorden, Heidegger considera la posibilidad de que un ente

> puede incluso persistir *[bestehen]* en su morada, únicamente para seguir siendo de ese modo más presente en el sentido de lo permanente *[Beständigen]*. Lo que mora un tiempo en cada caso se empeña *[beharrt]* en su presencia. Por eso, se marcha fuera de su morada transitoria. Se derrama en la obstinación de la insistencia. Ya no se vuelve hacia lo otro presente. Se ancla, como si en eso consistiera la demora, en la permanencia del seguir existiendo [29] .

La tesis de Davis es que este «*mientrasear* rebelde» se refiere a una Ur-voluntad no-histórica, una voluntad que no se limita a la época de la subjetividad moderna y su voluntad de poder [30] . Pero una vez llegados aquí, deberíamos plantear una pregunta más fundamental: ¿es la Voluntad el nombre adecuado para el «atascamiento» que desvía el flujo natural? ¿No

es la pulsión freudiana (pulsión de muerte) un nombre mucho más apropiado? La crítica filosófica habitual de la pulsión freudiana es que es otra versión de la «Voluntad» poshegeliana primero desarrollada por el Schelling tardío y por Schopenhauer, y que alcanzó su formulación más alta en Nietzsche. ¿Es este, sin embargo, el caso?

Puede sernos de utilidad como ejemplo el uso del sonido en las películas. Recordemos la notable escena al comienzo de *Érase una vez en América* de Sergio Leone, en el que vemos un teléfono sonando ruidosamente, pero cuando una mano agarra el auricular, el teléfono continúa sonando; como si la fuerza vital musical del sonido fuera demasiado fuerte como para ser contenida por la realidad, y persistiera más allá de sus limitaciones. O recordemos una escena similar de *Mulholland Drive*, en la que una artista canta la canción «Crying» de Roy Orbison sobre el escenario, pero cuando se desmaya, la canción continúa sonando. Ahí reside la diferencia entre la Voluntad schopenhaueriana y la pulsión (de muerte) freudiana: mientras que la Voluntad es la sustancia vital, su presencia productiva, en exceso respecto a sus representaciones o imágenes, la pulsión es una *persistencia que continúa incluso cuando desaparece o se suspende la Voluntad:* la insistencia que persiste incluso cuando se ve privada de su soporte viviente, la apariencia que persiste incluso cuando es privada de su sustancia. Hay que ser muy precisos aquí para no pasar por alto la intención teórica de Lacan en este punto (y acabar confundiendo deseo y pulsión): la pulsión no es un anhelo infinito de la Cosa que queda fijado en un objeto parcial; la «pulsión» *es* esta misma fijación en la que reside la dimensión de «muerte» de toda pulsión. La pulsión no es un impulso universal (hacia la Cosa incestuosa) que frena y después se quiebra, *es* este mismo freno, un freno sobre el instinto, su «atascamiento», como diría Eric Santner [31] . La matriz elemental de la pulsión no es la de trascender todos los objetos particulares hacia el vacío de la Cosa (que es entonces accesible solo en su sustituto metonímico), sino la de nuestra libido que queda «atascada» en un objeto particular, condenada a circular alrededor de él para siempre.

Al intentar designar el exceso de la pulsión, su demasiado-idad, a menudo se recurre al término «animalidad»: lo que Deleuze llamaba el «devenir-animal» de un ser humano, expresado de un modo ejemplar en algunas de las historias de Kafka. La paradoja aquí consiste en que uno utiliza el término «animalidad» para el movimiento de superar la propia animalidad, el trabajo sobre los instintos animales; la pulsión no es instinto,

sino su «desnaturalización». Hay, no obstante, una lógica más profunda en esta paradoja: desde dentro del universo humano de sentido, su propio gesto fundador es invisible, indiscernible de su opuesto, de modo que debe aparecer como su opuesto. Esto, en términos más simples, es la diferencia básica entre psicoanálisis y cristianismo: mientras que ambos están de acuerdo en que la vida del «animal humano» se ve perturbada por la violenta intrusión de una dimensión «inmortal» propiamente metafísica, el psicoanálisis identifica esta dimensión como la sexualidad (específicamente [in]humana) de la pulsión «no-muerta» en cuanto opuesta al instinto animal, mientras que el cristianismo ve en la sexualidad la fuerza que arrastra a los humanos hacia la animalidad e impide su acceso a la inmortalidad. Esta es la insoportable «buena nueva» del psicoanálisis: no su énfasis en el papel de la sexualidad como tal, sino su hacer visible la dimensión «meta-física» de la sexualidad humana. La paradoja del cristianismo es que, para levantar su edificio, debe suprimir violentamente esta dimensión meta-física de la sexualidad, reducirla a la animalidad. En otras palabras, esta violenta des-espiritualización de la dimensión clave de ser-humano es la «verdad» de la elevación cristiana de la espiritualidad humana. Desafortunadamente, Hegel hace lo mismo en su teoría del matrimonio; al igual que Heidegger.

La pregunta idealista típica, «¿Hay vida (eterna) tras la muerte?» debería verse contrarrestada por la pregunta materialista: «¿Hay vida antes de la muerte?». Esta es la pregunta que planteaba Wolf Biermann en una de sus canciones; lo que importa a un materialista es: ¿estoy realmente vivo aquí y ahora, o solo estoy vegetando, como un mero animal humano obligado a sobrevivir? ¿Cuándo estoy realmente vivo? Precisamente cuando hago efectiva la pulsión «no-muerta» en mí, la «demasiado-idad» de la vida. Y alcanzo este punto cuando ya no actúo directamente, sino cuando «ello» *(das es)* –cuyo nombre cristiano es el Espíritu Santo– actúa a través de mí. En este punto alcanzo el Absoluto.

El siguiente y crucial paso es ver cómo esta «atascabilidad» no es solo una consecuencia de nuestra deficiencia o finitud humana, de nuestra incapacidad para aprehender el Ser puro de nuestra perspectiva parcial (de ser así, entonces la solución estaría en una suerte de autoborrado oriental, una inmersión en el Vacío primordial); esta «atascabilidad» atestigua más bien un impulso en el corazón mismo del Ser. Aquí resulta muy pertinente recordar la lectura que Gregory Fried realiza de toda la obra de Heidegger a través de la referencia al *polemos* (lucha, conflicto; en alemán *Krieg*,

Kampf, o en Heidegger sobre todo *Auseinandersetzung*) de Heráclito, cuyo famoso fragmento 53 reza así: «El conflicto es padre y rey del universo: a unos hace aparecer como dioses y a los otros como hombres; hace a los unos libres y esclavos a los otros» [32] . No es solo que la identidad estable de cada ente sea temporal, y que tarde o temprano las identidades desaparecen, se desintegran, retornan al caos primordial; su identidad (temporal) surge a través de la lucha, pues la identidad estable es algo que debe lograrse a través de un suplicio –incluso la «lucha de clases» está ya presente aquí, bajo el disfraz de la guerra que «hace esclavos por un lado, libres del otro».

Debe darse, no obstante, un paso ulterior respecto al *polemos:* es fácil postular la lucha como «padre de todo» y después elevar la lucha misma a una armonía superior, en el sentido de que el Ser se convierte en el acuerdo oculto de los polos en liza, como una música cósmica en la que los opuestos se hacen mutuamente eco en perfecta armonía. De modo que, por decirlo abruptamente, ¿es este conflicto parte de la Armonía misma, o es un desacuerdo más radical, que desbarata la Armonía misma del Ser? Como advierte perspicazmente Davis, Heidegger es ambiguo, oscila entre el «conflicto» radicalmente abierto del Ser y su reinscripción en la conversión teleológica del Peligro en Salvación, donde, como afirma Jean-Luc Nancy, «la “discordancia” es en el mejor de los casos lo que hace “aparecer la unidad”» [33] :

> ¿Es el ser una fuga en la que toda disonancia [des-ajuste] es al final necesariamente armonizada? ¿O acosa el mal al regalo del Ser, como su exceso disonante e inasumible? Si la idea anterior impulsa el pensamiento de Heidegger de vuelta hacia la sistematicidad del idealismo, la última le arrastra a la región inexplorada del pensamiento de la negatividad esencial y la finitud del ser [34] .

Nótese cómo el mismo reproche que Heidegger dirigió a Schelling se vuelve contra él: para Heidegger, Schelling fue incapaz de «inscribir inextricablemente unidas la negatividad no-asumible y la finitud en el corazón abismal del ser» [35] , es decir, aceptar que el *Unwesen* del mal

> ya no es la de una alienación necesaria o inesencial a partir de un *plenum* originario; es un exceso disonante originario del esenciar del Ser. La ambivalente ocurrencia del Ser en su finitud esencial implica la imborrable posibilidad del mal [36] .

Esta opción plantea una sucesión de preguntas aún más vertiginosa: ¿Y si no hay mundo *stricto sensu,* ninguna apertura del ser previa a este «atascamiento»? ¿Y si no hay *Gelassenheit* que sea perturbada por el exceso del querer? ¿Y si es este mismo exceso o atascabilidad el que abre el espacio para la *Gelassenheit* ? El hecho primordial no es entonces la fuga del Ser (o la paz interior de la *Gelassenheit*), que es más tarde perturbada o pervertida por el ascenso de la Ur-voluntad; el hecho primordial es esta misma Ur-voluntad, su perturbación de la fuga «natural». Dicho de otro modo: para que un ser humano se retire de la plena inmersión en su entorno, hacia la paz interior de la *Gelassenheit,* esta inmersión debe quebrarse antes por medio de la excesiva «atascabilidad» de la pulsión. Davis habla a menudo del «residuo» de la voluntad; una expresión que no puede sino recordarnos el «resto indivisible» de lo Real en Schelling, que no puede disolverse o resolverse en su mediación ideal o conceptual. La conclusión que debe extraerse de esto es que debemos darle la vuelta toda la perspectiva y percibir el «residuo» como constitutivo del mismo orden positivo que desprecia, percibir la voluntad no solo como un obstáculo irreductible, sino como una condición positiva de la *Gelassenheit.*

La relación de Heidegger con Schelling es crucial en este punto: sus dos lecturas consecutivas del tratado schellinguiano sobre la libertad juegan el mismo papel sintomático que sus dos lecturas consecutivas del coro de *Antígona* –en ambos casos, la segunda lectura es una «regresión», que no consigue resolver la tensión creativa de la primera–. Según Heidegger, el carácter único de Schelling radicó en intentar elaborar un «sistema de la libertad» como una «metafísica del mal»: para Schelling, la libertad no es la libertad idealista abstracta, la libertad del despliegue ilimitado de la Razón, sino la libertad concreta de un ser humano que queda atrapado en la tensión entre Bien y Mal, y la posibilidad de que semejante Mal, completamente contingente, no pueda estar justificado en términos de la sistematicidad del Absoluto. Lo que Schelling no estaba preparado para hacer era apoyar plenamente el abismo de la libertad abandonando el marco idealista-sistemático y aceptando la finitud humana y la temporalidad como nuestro horizonte insuperable.

Pero, ¿y si es precisamente este marco idealista-sistemático del Absoluto el que permite a Schelling dar su paso más radical y fundamentar la libertad humana en la *Verrückheit* (locura/inversión) del Absoluto? En el momento en que abandonamos el marco del Absoluto y entramos en el espacio de la

finitud poshegeliana –donde, como se dice, «no estamos frente a abstracciones o conceptos encarnados, sino frente a individuos vivientes concretos, con su dolor y sus luchas»–, la pregunta schellinguiana esencial –«¿Cómo debe estar estructurado el Absoluto para hacer pensable la libertad humana?»– deviene carente de sentido. En lacaniano, dentro de este horizonte de finitud, solo es pensable la alienación (de la humanidad respecto a sí misma, de su potencial, etc.), y no la separación (del Absoluto respecto a sí mismo). En el vocabulario cristiano, solo es pensable la superación del alejamiento de Dios respecto al hombre, y no la *kenosis* del propio Dios, su autovaciamiento y Encarnación. El propio Schelling lidió con la radicalidad de su conclusión:

> Es totalmente correcto decir dialécticamente que el bien y el mal son lo mismo, solo que son contemplados desde aspectos diferentes; o que el mal en sí, es decir, contemplado en la raíz de su identidad, es el bien; del mismo modo, por el otro lado, el bien, considerado en su división o no-identidad, es el mal… solo hay un principio para todo; es una y la misma esencia… la que gobierna con voluntad de amor y bien, y con la voluntad de ira y mal… El mal, sin embargo, no es una esencia sino un exceso disonante *[Unwesen]* que tiene realidad solo en la oposición, pero no en sí. Y por esta misma razón la identidad absoluta, el espíritu del amor, es previa al mal, porque el mal solo puede aparecer en oposición a ella [37] .

Pero deberíamos corregir a Schelling en este punto: el mal es ontológicamente anterior al bien porque el «mal» es la disonancia o exceso primordial en el orden natural del ser, la «atascabilidad» o desbaratamiento del curso natural de las cosas, y el «bien» es la (re)integración secundaria de este exceso. Es la *Unwesen* la que crea el espacio para la aparición de una *Wesen*, o en hegeliano: el Bien es el Mal autoasumido (universalizado). Así que, ¿por qué Heidegger no estaba preparado para llegar hasta el final en este punto? Lo que se oculta tras esto es, desde luego, la figura de Hölderlin. Tanto Hölderlin como Heidegger despliegan la misma lógica escatológico-apocalíptica en la que la historia culmina en un peligro y devastación absolutos: para obtener la salvación, se debe pasar primero por el más grande de los peligros [38] . Por supuesto, el énfasis de Heidegger está en cómo esta lógica debe distinguirse de la hegeliana «negación de la negación». ¿Pero cómo distingue Heidegger su propio concepto del «conflicto» en el corazón del Ser, del concepto idealista alemán que sitúa en el corazón del Absoluto a la negatividad? Una característica distintiva es que en el idealismo alemán la negatividad es un momento subordinado en el movimiento de la automediación de la Idea, en el juego que el Absoluto

juega consigo mismo, meramente dando a su otro-opuesto suficiente cuerda para que se ahorque. En Hegel, según Davis,

> el espíritu alcanza –o incluso se postula a partir de sí mismo– al otro de sí, solo para llevar astutamente a este otro de vuelta a su mismidad original. El espíritu necesita esta reincorporación del otro, incluso a riesgo de alienarse de sí mismo, sacrificando su inicial inmediatez solitaria por el bien de la transformación que incorpora toda otredad en una mediada y, por lo tanto, autoconsciente totalidad autoidéntica [39] .

A pesar de este descubrimiento en las lindes de la metafísica, Schelling queda atrapado en la misma trampa: su definición de libertad humana como la libertad para el bien y el mal indica un desplazamiento desde el autodesarrollo idealista sistemático del Absoluto a la apertura radical existencial del ser humano finito efectivamente real. El estatuto de esta libertad, sin embargo, sigue siendo profundamente ambiguo:

> ¿El amor de Dios permite al fundamento operar en pos de la revelación más profunda de su subjetividad incondicional; una autorrevelación de dominio absoluto, que requeriría tanto como la sumisión de los «esclavos libres»? ¿O este amor da a entender un dejar-ser que libera la voluntad de cierre del sistema del Absoluto, la voluntad de una subjetividad incondicional? [40] .

En última instancia, como señala Davis, Schelling opta por la segunda versión:

> La voluntad de amor «permite que el fundamento opere» con independencia; permite la irrupción de la voluntad del fundamento, de modo que, en última instancia subordinando al orden de la luz esta voluntad rebelde de la oscuridad, puede manifestar su propia omnipotencia. Dios deja que el hombre devenga libremente el dios invertido, de manera que la disonancia del mal pueda servir finalmente como un contraste que impulse la revelación de la armonía superior del amor divino [41] .

A causa de esta limitación, «el atrevido intento de Schelling de pensar un “sistema de la libertad” como una “metafísica del mal” al final vuelve a caer en una “sistematicidad” del Absoluto. El Mal se requiere y se justifica en nombre de la revelación de la omnipotencia de la voluntad de amor divina» [42] . A diferencia de Hegel y Schelling, sigue la argumentación, el «conflicto» de Heidegger no es el juego de astucia de la automediación del Ser, sino un juego genuinamente «abierto» en el que nada garantiza el resultado, puesto que el conflicto es primordial y constitutivo y no hay «reconciliación» que pueda abolirlo. ¿Pero es este esquema adecuado? Con respecto a Hegel, obvia el aspecto clave del proceso dialéctico, la

transustanciación que marca a la inversión dialéctica: la «mismidad» a la que retorna el proceso después de la alienación no es «sustancialmente la misma» que la mismidad inicial, es otra Mismidad que totaliza los momentos dispersos. Esta es la razón de que la alienación o la negación sean irreductibles: lo que ocurre en la «negación de la negación» es el logro de la negación; en ella, el punto de partida inmediato se pierde definitivamente. De modo que no hay ningún Sujeto Absoluto que juegue astutamente el juego de autoalienación consigo mismo; este sujeto emerge y se constituye *a través* de la alienación. En la medida en que el punto de partida es la inmediatez de la naturaleza, se *constituye* a sí mismo a través de este «retorno a sí mismo». O, por expresarlo en términos más tradicionales de Bien *versus* Mal, el Bien hegeliano no es el Absoluto que media o asume el Mal, es el Mal mismo el que se universaliza y entonces reaparece como Bien. La visión de Hegel en este punto es incluso más radical que la del conflicto «abierto» de Bien y Mal: para él, este conflicto es inherente al Mal, *es el* Mal, y el Bien nombra meramente las autoasunciones parciales y frágiles del Mal.

El núcleo no-histórico de la historicidad

Lo que afrontamos aquí es el problema de la historicidad en su forma más radical: una historicidad que va «hasta el fondo» y no puede ser reducida al despliegue o revelación en la historia de un Absoluto no-histórico. En cierto modo el auténtico *Kehre* que se produjo en el paso de *Sein und Zeit* al último Heidegger es el desplazamiento del análisis ahistórico formal-trascendental a la historicidad radical [43] . Dicho en los términos (no demasiado apropiados) del idealismo alemán, el logro de Heidegger es el de haber elaborado un trascendentalismo radicalmente historizado: la historicidad heideggeriana es la historicidad de los horizontes trascendentales, de los diferentes modos de apertura del ser, sin ningún agente que regule el proceso; la historicidad ocurre como un *es gibt (il y a)*, el abismo radicalmente contingente de un juego-de-mundo [44] .

Esta historicidad radical alcanza su formulación definitiva con el cambio del Ser al *Ereignis,* que socava completamente la idea del Ser como una especie de super-sujeto de la historia, enviando sus mensajes o épocas al hombre. *Ereignis* significa que el Ser *no es más* que el *chiaroscuro* de estos

mensajes, *nada más* que el modo en que se relaciona con el hombre. El hombre es finito, y también el *Ereignis:* es la estructura misma de la finitud, el juego de Aclarar o Esconder sin nada detrás de ello. «Ello» es aquí solo el impersonal ello, un «hay». Hay una dimensión no-histórica en funcionamiento, pero la que es no-histórica es la misma estructura formal de la historicidad [45] . Este énfasis sobre la historicidad radical separa para siempre a Heidegger del llamado pensamiento oriental: a pesar de la similitud de la *Gelassenheit* con el nirvana y demás, la consecución del grado cero del nirvana carece de sentido dentro del horizonte del pensamiento de Heidegger; significaría algo así como despejar todas las sombras del esconder [46] . Como el hombre de campo de Kafka que aprende que la Puerta solo está ahí para él, el *Dasein* debe experimentar cómo el Ser nos necesita, cómo nuestro conflicto con el Ser es el conflicto del Ser consigo mismo.

Aquello a lo que Heidegger llama *Ereignis* es el Acontecimiento-Llegada de la Verdad, de un nuevo horizonte «hermenéutico» dentro del cual los entes aparecen como lo que son; el Ser *es*, para Heidegger, el «Sentido del Ser». La diferencia ontológica de Heidegger es la diferencia entre los entes y su horizonte no-óntico de significado. Algunos lectores interpretan la diferencia ontológica en términos de esencia *versus* existencia –como la diferencia entre *lo que* las cosas son y el hecho mismo de *que son* – y señalan que la metafísica soslaya esta diferencia cuando subordina el Ser a alguna entidad esencial (Idea, Dios, Sujeto, Voluntad…). Pero, como aclara Heidegger en su «Carta sobre el humanismo», esta inversión sartreana que afirma la prioridad de la existencia sobre la esencia (recordemos la perturbadora descripción de Sartre de la inercia de la existencia sin sentido en *La náusea*) permanece dentro de los límites de la metafísica. Para Heidegger, la clave de la diferencia ontológica es precisamente que trazar esa línea de separación entre mera existencia y su horizonte de sentido es imposible: la historicidad radical implica que el ser está siempre abierto en un horizonte de significado, nunca como un puro ser neutral. De modo que cuando Badiou escribe que «un poema no es un guardián del ser, como pensaba Heidegger, sino la *exposición* en el lenguaje de los recursos del aparecer», él está, desde el punto de vista heideggeriano, construyendo una oposición falsa y sin sentido: lo que Heidegger llama «Ser» *es* la «verdad del Ser», la apertura específica de un mundo como el horizonte del aparecer

[47] . Podemos medir la distancia que separa el concepto de Heidegger de diferencia ontológica del de Badiou:

> Sabido es que Heidegger correlacionaba el destino de la metafísica con una mala comprensión de la diferencia ontológica, pensada como diferencia entre el ser y el ente. Si se interpreta al ente como el «ahí» del ser, o como localización mundana de un múltiple puro, o como el aparecer del ser-múltiple –lo cual es, en todo caso, posible–, se dirá que, en lo que Heidegger llama diferencia ontológica, de lo que se trata es de la distancia inmanente entre matemática y lógica. Convendría entonces, para continuar siguiéndolo, llamar «metafísica» a toda orientación del pensamiento que confunda bajo la misma Idea la matemática y la lógica [48] .

Una breve nota explicativa: para Badiou, la matemática es la única ontología verdadera, la ciencia del Ser como tal, en sí, que consiste de puras multiplicidades de multiplicidades frente a un Vacío, mientras que una lógica es siempre la lógica de un mundo, la estructura inmanente de las coordenadas trascendentales de un cierto modo de aparecer de los entes. Para Badiou, la multiplicidad de mundos es irreductible, y no hay matriz superior unificadora que nos permita deducir una de la otra, o mediarlas en una totalidad superior; ahí reside la fatídica limitación de la lógica de Hegel.

No hay lugar en Heidegger para este concepto de diferencia ontológica: la diferencia ontológica de Heidegger es la diferencia entre las entidades que aparecen y el horizonte ontológico de su aparecer, y desde esta perspectiva, las entidades fuera de su aparecer son una X preontológica cuya condición es totalmente ambigua y no-tematizada.

Un análisis más detallado revela cómo la historicidad radical aceptada por el último Heidegger resuelve un callejón sin salida que había obstaculizado el análisis del *Dasein* en *Sein und Zeit*, en el que dos parejas se hacen eco sin superponerse plenamente. En primer lugar, está la oposición entre *Zuhanden* y *Vorhanden*, entre estar implicado en el mundo y adoptar hacia él la actitud de un observador ajeno, que es un modo ontológicamente secundario (asumimos la distancia teórica cuando las cosas funcionan mal, cuando nuestra implicación encuentra un obstáculo). Entonces tenemos la oposición entre el auténtico *Dasein* y su *Verfallenheit* en *«das Man»*, entre elegir el propio proyecto a través de asumir la propia mortalidad, y la obediencia no-auténtica al anónimo «esto es lo que *se* hace». ¿Cómo, exactamente, se relacionan estas dos parejas? Obviamente forman una especie de cuadrado semiótico cuyos términos se disponen a lo

largo de los dos ejes de auténtico *versus* inauténtico e implicación-en-el-mundo *versus* retiro-del-mundo: hay dos modos de implicación, el ser-en-el-mundo auténtico y el inauténtico «das Man», y hay dos modos de retiro, la asunción auténtica de la propia mortalidad a través de la ansiedad y la distancia inauténtica del sujeto hacia la «realidad» objetivizada. El truco es, desde luego, que los dos modos inauténticos se superponen (parcialmente, al menos): la implicación inauténtica implica la manipulación tecnológica en el que el sujeto se opone a la «realidad externa».

Heidegger a veces apunta a un vínculo entre «das Man» y la reducción de las cosas a objetos teóricos *vorhandene;* esto, no obstante, implica la típica presuposición dudosa de que nuestro *Verfallenheit* más común en «das Man» está estructurado por las categorías metafísicas; casi una suerte de juicio infinito hegeliano, una coincidencia de opuestos: aquí, del más vulgar y superficial seguimiento de la moda predominante de lo que «uno» se supone que debe hacer y pensar, y de los esfuerzos altamente especulativos y metafísicos de los grandes pensadores occidentales, desde Platón a Hegel. La definición más sucinta de la tecnología moderna es precisamente aquella que une paradójicamente *Verfallenheit,* la inmersión en los asuntos mundanos o la voluntad de dominar, con la distancia teórica: los objetos de la tecnología no son *Zuhanden,* son *Vorhanden,* la Razón tecnológica es teórica, no práctica.

La primera tarea de *Sein und Zeit* es proporcionar una descripción fenomenológica de «la inmediatez del *Dasein* cotidiano», todavía no contaminado por el aparato categórico metafísico tradicional: donde la metafísica habla de objetos investidos de propiedades, una fenomenología de la vida cotidiana ve cosas que están siempre ya listas-para-usar, parte de nuestra implicación, componentes de una estructura-de-mundo significativa; donde la metafísica habla de un sujeto que se relaciona con el mundo, o se opone a los objetos en el mundo, la fenomenología ve un ser humano siempre ya en el mundo, implicado con las cosas, y así sucesivamente. La idea es que la metafísica tradicional (que debe ser «de[con]struida» por la fenomenología) es una suerte de pantalla secundaria, una red impuesta que encubre la estructura auténtica de la vida cotidiana. La tarea por lo tanto consiste en librarnos de los prejuicios metafísicos y describir los fenómenos del modo en que son en sí mismos; no obstante, puesto que nuestra actitud filosófica predominante ya está profundamente infectada de metafísica, tal descripción fenomenológica

pura es la tarea más difícil, y requiere del duro trabajo de librarnos de la metafísica tradicional. Heidegger busca entonces el aparato conceptual que sostendría tal descripción en diferentes fuentes, desde el primer cristianismo paulino a la *frónesis* aristotélica.

La propia vida de Heidegger ofrece un comentario irónico sobre esta tensión entre la inmediatez de la vida cotidiana y su errónea lectura metafísica: parece que, en sus últimos años al menos, retornó al catolicismo, puesto que dejó instrucciones para ser enterrado como católico, con funeral eclesiástico. De modo que mientras que en su filosofía teorizó la inmediatez de la vida premetafísica, en su vida cotidiana en última instancia permaneció fiel al cristianismo, que, en su teoría, había desechado como el resultado de la lectura errónea romana de la apertura del Ser originaria de Grecia, como el paso clave en el olvido onto-teológico del Ser, y como una pantalla ontológico-metafísica que ocultaba la inmediatez de la vida. Es por lo tanto como si los términos hubieran intercambiado lugares: la vida inmediata de Heidegger estaba estructurada metafísicamente, mientras que su teoría abría la estructura de la inmediatez de la vida cotidiana.

Como ya hemos visto, en el periodo que siguió inmediatamente a *Sein und Zeit*, habiendo alcanzado un *impasse* en el proyecto tal como lo había planeado, Heidegger durante un par de años buscó desesperadamente un punto de referencia filosófico que pudiera permitirle re-fundamentar el proyecto. De gran interés aquí son sus dos intentos de «repetir» a Kant: en *Kant y el problema de la metafísica*, se refirió a la imaginación trascendental como la clave para comprender la temporalización primordial del Ser, mientras que, en 1930, exploró brevemente el potencial de la *Crítica de la razón práctica*, interpretando el imperativo categórico como *«la ley fundamental de un querer puro finito»* [49] . El único acto de decisión auténtica, la elección de un proyecto que defina la propia vida –asumido cuando uno alcanza el borde de la muerte como la (im)posibilidad definitiva de una vida humana– se interpreta ahora en los términos kantianos de la autonomía del sujeto y la libertad autolegisladora, como el acto de la voluntad pura que determina unilateralmente la ley de la razón práctica.

Heidegger era muy consciente de que Kant rechazaría esta (re)formulación, puesto que desde el punto de vista de su racionalismo universalista, sorprende como una autovoluntad demasiado voluntarista: la

voluntad práctica pura no crea arbitrariamente su propia ley, la descubre como estructura trascendental a priori de toda actividad ética. Para Heidegger, desde luego, es Kant quien queda dentro de los límites de la metafísica racionalista-universalista, incapaz de pensar la finitud del ser humano. Davis, como podría esperarse, alberga la sospecha de que la subordinación heideggeriana de la voluntad ética a un decisionismo de contingencia histórica preparó el terreno para el compromiso nazi de Heidegger.

No obstante, necesitamos ser muy precisos aquí: la ética kantiana de la autonomía de la voluntad no es una ética «cognitiva», una ética de reconocer y seguir la Ley moral que ya está dada. Heidegger tiene básicamente razón en su lectura de Kant: en un acto ético, no sigo simplemente mi deber, decido cuál es mi deber. Pero es precisamente por *esta* razón que Kant rechaza totalmente cualquier forma de «voluntad diferida» sacrificial, de delegar la voluntad de uno mismo a la voluntad del Estado o de un Líder: la autonomía moral significa precisamente que debo ponerme plenamente al servicio de mi deber, que no puedo nunca asumir la perversa posición de ser el instrumento de la Voluntad del Otro. El problema con Heidegger es aquí que, paradójicamente, no es lo suficientemente «subjetivista-decisionista»: su primer «decisionismo» se identifica excesivamente con el anverso de responder a –seguir– un Destino preordenado. El «subjetivismo» radical (siendo la insistencia sobre la decisión –y la responsabilidad por ella– absolutamente mía) y el universalismo no se oponen, son dos aspectos de la misma posición de universalidad singular; a lo que ambos se oponen es al Destino histórico particular de una comunidad (un pueblo). *Es aquí* donde surge la posibilidad de seguir a Hitler: cuando no reconocemos en él la voz de la Razón universal, sino la voz de un Destino histórico concreto de la nación alemana.

El gran giro que ocurre en el pensamiento de Heidegger desde 1930 en adelante se apoya en la historización radical de esta oposición: la metafísica tradicional ya no es una pantalla falsa que encubre la estructura de la vida cotidiana, sino la elaboración de una «armonización» epocal, históricamente específica, fundamental, que proporciona la estructura para nuestras vidas. Toda la gran metafísica en última instancia *es* una ontología fenomenológica de la histórica «inmediatez del *Dasein* cotidiano»: Aristóteles proporcionó una ontología que estructuró la experiencia

cotidiana de los ciudadanos griegos; la filosofía de la subjetividad moderna proporciona la estructura de la voluntad, la dominación y la «experiencia interior» que es la estructura de nuestras vidas cotidianas en las sociedades capitalistas dinámicas modernas. Salir de la metafísica ya no es cuestión meramente de ver a través de la red ocultadora y percibir la naturaleza auténtica de la vida cotidiana, sino que supone un cambio histórico en la armonización esencial de la vida cotidiana. El giro en la filosofía, de la metafísica tradicional a la fenomenología posmetafísica, es parte del giro histórico-mundial *(Kehre)* en el Ser mismo.

La pregunta ingenua que debe plantearse aquí es esta: ¿cómo son posibles figuras como Meister Eckhart, Angelus Silesius y Hölderlin, y cuál es el origen de esos indicios de una dimensión no-metafísica (de la *Gelassenheit*, del *ohne Warum,* de la esencia de la poesía) en el espacio de esa historicidad radicalizada? ¿No sugieren «la posibilidad de un exceso no-histórico a la historia de la metafísica, un exceso que cuestiona críticamente el dominio sin fricciones de sus diversas épocas y sugiere afirmativamente la posibilidad de participar en una transición a otro comienzo más allá del cierre de la metafísica en voluntad de voluntad tecnológica» [50] ? Lo mismo debería plantearse respecto a la vida cotidiana: en nuestra época de la tecnología, ¿está nuestra vida cotidiana plenamente determinada por la apertura epocal de la *Gestell,* o hay algo en nuestras costumbres diarias –el encuentro con la obra de arte, admirar la belleza, la simple inmersión en alguna actividad– que resiste a la tecnología? Heidegger parece oscilar entre la idea de que tales distanciaciones están siempre ya incluidas en la tecnología (como el turismo, el consumo artístico, etc., que nos permiten descansar para volver después con más energía al universo tecnológico) y la idea opuesta de que –puesto que la tecnología no es reductible a las máquinas, sino que es un modo en que el Ser se abre a nosotros– uno puede continuar usando la tecnología a distancia, sin verse atrapado en la *Gestell*, reduciendo los entes a simple material para la manipulación tecnológica:

> Al usar los objetos técnicos, podemos tomarlos como deben ser tomados. Mas al propio tiempo podemos dejar a esos objetos residir en sí mismos como algo que no nos atañe en lo más íntimo y propio. Podemos dar el sí a la ineludible utilización de los objetos técnicos, y podemos a la vez decir no en cuanto les prohibimos que exclusivamente nos planteen exigencias, nos deformen, nos confundan y por último nos devasten… Quiero nombrar esta actitud del simultáneo sí y no al mundo técnico con unas viejas palabras: la *serenidad [Gelassenheit]* ante las cosas [51] .

Aquí nos encontramos con Heidegger en su peor momento, encajando perfectamente en la actitud *«cool»* posmoderna. La gran sabiduría oriental supuestamente no reside en la capacidad de simplemente retirarse del mundo, sino en participar en sus asuntos con una distancia interior, «hacerlo sin hacerlo», sin estar realmente implicado en ello. Irónicamente, esta versión de la *Gelassenheit* encuentra su equivalente en la expresión actual «cool»; una persona «cool» hace todo con un aire de indiferencia o distancia interior.

De la *Gelassenheit* a la lucha de clases

La misma tensión entre historicidad y una dimensión a-histórica está operativa también en lo opuesto de la Voluntad, en la *Gelassenheit*. *Gelassenheit* no es meramente el nombre para la actitud propia no-histórica del hombre frente al Ser, es también el nombre para la armonización específica que seguirá al reino de la tecnología; la Voluntad no es solo el nombre para la época de la subjetividad moderna, sino también el nombre de una tentación eterna, la posibilidad de *Unwesen*, que es parte de la humanidad del hombre. Más exactamente, la *Gelassenheit* funciona en tres niveles de temporalidad: está siempre ya aquí como constitutiva del ser humano; está por venir como la actitud predominante respecto al otro que comienza después del Giro; está aquí y ahora como una posibilidad que cada uno de nosotros puede hacer efectivamente real en nuestra actitud y comportamiento, preparando así el camino para otro comienzo [52] . ¿Cómo podemos resolver la ambigüedad del intento de Heidegger de atravesar la metafísica? ¿Son sus comienzos ocultos el objetivo, o lo es el moverse más allá, a un nuevo comienzo radical, «otro comienzo» que deje atrás toda la historia de la metafísica? Nótese que hay una ambigüedad similar en Derrida, que a menudo juega con distintas variantes de la temática del final de la «edad del signo» que es discernible en el horizonte; aunque esta edad quizá nunca pase, nunca la dejaremos atrás: hoy, la metafísica de la presencia ha alcanzado el cierre, pero pese a todo nunca seremos capaces de salir de ella. Todo el punto problemático de la «deconstrucción» está condensado en esta extraña temporalidad del consumo interminablemente pospuesto (diferido) del fin de la metafísica, como si estuviéramos condenados a habitar interminablemente en el limbo

de la era del fin del tiempo (metafísico). Esto, quizá, y más que la democracia, es el auténtico «por-venir» derrideano *(à venir):* siempre por venir, nunca plenamente aquí [53] . Hay básicamente solo dos modos de resolver este callejón sin salida. O la salida de la metafísica es en sí misma un concepto (metafísico) equivocado, de modo que este habitar en el fin del tiempo es la única posición no-metafísica disponible; o uno *define la metafísica misma como el deseo de salir de un campo de contención*, de modo que, paradójicamente, el único modo de salir realmente de la metafísica es renunciar a este deseo, aceptar plenamente la contención que se sufre. ¿Cómo podemos salir de este *impasse* ? Podría resultar pertinente una referencia a Kierkegaard: lo Nuevo es Repetición, uno solo puede recuperar el primer Comienzo por medio de uno nuevo que extraiga el potencial perdido del primero.

Si este es el caso, no obstante, ¿qué ocurre con la historicidad radical (radical en el sentido de que el Ser *no es nada más que* los acontecimientos de la historia epocal del ser, que no hay Ser sustancial detrás de esto y que solo parcialmente se abre en el juego de apertura o retiro)?

> El Ser mismo es «finito» o «histórico» en el sentido de que solo «es» en cuanto acontecimientos temporales de desvelar/ocultar. La historia del ser es, por otro lado, la continuidad de un retiro creciente del ser (y el correspondiente ascenso de la voluntad), y aun así, por otro lado, el ser no es más que este movimiento (dis)continuo de desvelar/ocultar, garantizar-en-el-retirarse [54] .

¿Deberíamos decir entonces que la historia no es nada más que el despliegue epocal del conflicto/«negatividad» en el Ser mismo, o que la moderna Voluntad de poder no es nada más que una actualización histórica de un potencial que habita en la estructura no-histórica del Ser?

> Lo no-histórico debe verse como inseparablemente entretejido con lo histórico, más que como independizado frente a él. De hecho, solo cuando caemos en el historicismo (en el sentido de relativismo histórico) puede entenderse cualquier sugerencia de lo no-histórico únicamente como un fracaso a la hora de pensar la historicidad [55] . El pensamiento *radical* de la historicidad en Heidegger, por otro lado, exige que pensemos también su relación con lo no-histórico. Sin embargo, lo no-histórico… solo «es» en y a través de sus determinaciones históricas [56] .

La conclusión que debe extraerse es clara: si el ser no es nada más que el movimiento de su revelación o apertura, entonces el «olvido del ser» es también y sobre todo autorrelación, el olvido o retiro de este juego histórico

de revelación y retiro. Y si tenemos esto en cuenta, entonces «el otro comienzo no sería una erradicación completa del problema de la voluntad, sino más bien una apertura vigilante respecto a ese problema, un reconocimiento vigilante de la finitud de nuestros yoes, atrapada entre este problema de la voluntad y la posibilidad de no-querer» [57] .

Deberíamos notar aquí la invocación de la vigilancia, que ocurre un par de veces en el libro de Davis: en la página 280 («¿sería el otro comienzo un tiempo donde el no-querer, o al menos sus momentos decisivos o incisivos, se hiciera posible precisamente a través de una apertura vigilante a un cierto problema nunca-finalmente-erradicable del "querer"?»); en la página 282; y de nuevo en la página 286 («El otro comienzo, en tal caso, no solo implicaría una armonización del juego armonioso de ek-sistencia/in-sistencia, sino también un reconocimiento vigilante del impulso a la persistencia, un impulso que cuando se deja sin vigilancia, tiraría de uno hacia una obstinada subjetividad»). Pero el término «vigilancia» es extremadamente problemático aquí: no solo «vigilancia» es una actitud de querer por excelencia, de modo que llegamos a la paradoja pragmática de «vigilar voluntariamente nuestra voluntariedad»; más radicalmente incluso, si lo que está escondido en el retiro del ser es en última instancia el juego mismo de revelar o esconder, entonces, ¿no es la actitud «vigilante» de vigilar el olvido *la fuente misma del problema* (del mismo modo que el impulso absoluto hacia el Bien es la fuente misma del Mal)?

Para evitar tales paradojas, debemos hacer una elección: o tomamos el «impulso a la persistencia» como una especie de tentación eterna de la mente humana –similar al «mal radical» kantiano como la tendencia a «caer» inscrita en la condición humana misma– o afirmamos plenamente esta «caída» (el «*mientresear* rebelde» que arroja fuera de quicio el flujo de la realidad) como el gesto fundador del ser-humano. Con respecto a la política, esto lo cambia todo. El primer cambio tiene que ver con el estatuto del *polemos* constitutivo de la política. La idea de Heidegger de que el orden implicado por el Estado es el orden de la dominación y servidumbre, ¿no recuerdan extrañamente al concepto marxista clásico del Estado como vinculado estrictamente a la división de la sociedad en clases? De modo que cuando Heidegger, en su lectura del fragmento 53 de Heráclito, insiste en que «el conflicto es aquí el conflicto originario, pues permite a quienes luchan originarse como tales en primer lugar», ¿no es *la lucha de clases*, dentro de lo político, el nombre de esta lucha constitutiva de aquellos que

luchan, y no solo un conflicto entre agentes sociales preexistentes? [58] . Recordemos aquí la lección de Louis Althusser: «lucha de clases» paradójicamente *precede* a las clases como grupos sociales determinados, pues toda posición de clase y determinación es ya un efecto de la «lucha de clases». (Esta es la razón de que «lucha de clases» sea otro nombre para el hecho de que «la sociedad no existe»; no existe como un orden positivo de entidades.) En otras palabras, deberíamos tener siempre en cuenta que, para un auténtico marxista las «clases» *no son* categorías de una realidad social positiva, partes del cuerpo social, sino categorías de lo Real de una lucha política que atraviesa todo el cuerpo social, impidiendo su «totalización».

Sin embargo, Heidegger ignora esta interpretación del *polemos* como la lucha entre aquellos que dominan y aquellos que les sirven: si la tierra natal «se convierte en el modo de Ser de un pueblo solamente cuando la tierra natal se hace *expansiva,* cuando *interactúa con el exterior;* cuando se convierte en un Estado», entonces está claro que el *polemos* es principalmente el conflicto con el enemigo *externo.* No sorprende que, cuando Heidegger elabora la esencia de lo político, compare por afinidad su concepto de lo político con otros dos conceptos: la idea de Bismarck de la política como el arte de lo posible (no solo el cálculo estratégico oportunista, sino la capacidad del líder para entender la «posibilidad esencial» ofrecida por una constelación histórica y movilizar al pueblo para ella), y la idea de Carl Schmitt de la relación antagonista amigo/enemigo – es decir, la tensión con el enemigo *externo* – como la característica definitoria de lo político.

La paradoja es que (como en el caso de la diferencia sexual) Heidegger ignora el estatuto auténticamente ontológico de la lucha de clases como un conflicto o antagonismo que no puede ser reducido a un conflicto óntico, puesto que sobredetermina el horizonte de aparición de todas las entidades sociales ónticas. Es la lucha de clases (el antagonismo social), y no el Estado, lo que constituye el modo de Ser de un pueblo; el Estado está ahí para velar este antagonismo. Tal concepto radicalizado del *polemos* como lucha de clases nos lleva al segundo cambio, estrechamente vinculado con el primero: otro modo de aproximarnos a la «cuestión de la consciencia de la voluntad de la comunidad» como «un problema en todas las democracias». La idea de Heidegger de compromiso político implica la unidad de un pueblo y el líder que lo moviliza, en una lucha compartida contra un enemigo (externo), uniéndoles a todos («aceptando» incluso al

proletariado). No obstante, si tomamos la lucha de clases como el *polemos* constitutivo de la vida política, entonces el problema de la voluntad política común aparece de un modo radicalmente diferente: cómo construir la voluntad colectiva de los oprimidos en la lucha de clases, la voluntad emancipatoria que lleva al *polemos* de clases a su extremo. (¿Y no estaba esto en funcionamiento ya en la democracia griega antigua, no estaba operativo en el núcleo mismo de la *polis* ateniense?) Esta voluntad colectiva es el componente crucial del comunismo, que

> intenta permitir la conversión del trabajo en voluntad. El comunismo intenta completar la transición, de una necesidad sufrida, y a través de la lucha de la autoemancipación colectiva, a la autodeterminación autónoma. Es el esfuerzo deliberado, a una escala histórico-mundial, de universalizar las condiciones materiales bajo las que podría prevalecer la acción voluntaria y libre sobre el trabajo o la pasividad involuntarios. O más bien: comunismo es el proyecto a través del cual la acción voluntaria intenta universalizar las condiciones para la acción voluntaria [59] .

Casos ejemplares de esta actividad pueden encontrarse en

> personas como Robespierre, Toussaint L'Ouverture o John Brown: ante una institución indefendible como la esclavitud, en cuanto surgió la oportunidad se dedicaron a trabajar por su eliminación, inmediatamente y por todos los medios posibles. El *Che* Guevara y Paulo Freire harían lo mismo frente al imperialismo y la opresión. Hoy el doctor Paul Farmer y sus «Partners in Health», en Haití, Chile y otros lugares, adoptan un enfoque relativamente similar cuando se ven ante desigualdades sanitarias globales que son indefendibles. En cada caso la lógica no puede ser más simple: una idea, como la idea de comunismo, de igualdad, o de justicia, exige que hagamos un esfuerzo por materializarla sin componendas ni demoras, antes de que los medios para su consecución hayan sido reconocidos como alcanzables, legítimos o incluso «posibles». Es el impulso deliberado hacia la realización lo que convertirá lo imposible en posible, y hará estallar los parámetros de lo factible [60] .

Tal actividad colectiva lleva a cabo «la realidad efectiva del pueblo y el líder, donde los dos son una realidad, puesto que no pueden ser separados». En esta línea, Badiou propuso recientemente una rehabilitación del «culto de la personalidad» comunista revolucionario: lo Real de un Acontecimiento-Verdad se inscribe en el espacio de ficción simbólica a través de un nombre propio (de un líder); Lenin, Stalin, Mao, Ernesto *Che* Guevara [61] . Lejos de señalar la corrupción de un proceso revolucionario, la celebración del nombre propio del líder es inmanente a ese proceso: por expresarlo en términos algo más toscos, sin el papel movilizador de un nombre propio, el movimiento político queda atrapado en el orden positivo del Ser expresado por las categorías conceptuales; solo a través de la

intervención de un nombre propio surge la dimensión de «exigir lo imposible», de cambiar los márgenes propios de lo que aparece como posible.

Pudiera ser que esta «posibilidad esencial» del comunismo, ignorada por el propio Heidegger (y no la continua fidelidad oculta de Heidegger al fascismo), fuera la verdad de las tristemente célebres dudas acerca de la democracia formuladas en la entrevista póstuma publicada por *Der Spiegel:* «¿Cómo puede un sistema político acomodarse a la era tecnológica, y qué sistema político será? No tengo respuesta a esta pregunta. No estoy convencido de que sea la democracia» [62] . ¿Cómo leer esta afirmación? La lectura más obvia sería que, para Heidegger, una respuesta política más adecuada a la era tecnológica que la democracia liberal es probablemente algún tipo de movilización socio-política «totalitaria» al estilo nazi o soviético; el contraargumento no menos obvio a tal posición es que ignora cómo la libertad liberal-democrática y el hedonismo individualista moviliza a los individuos mucho más efectivamente, convirtiéndolos en adictos al trabajo:

> Uno puede preguntarse si Heidegger estaba en lo cierto al sugerir, como hizo en la entrevista de *Der Spiegel*, que la democracia no es quizá la respuesta más adecuada a la tecnología. Con el colapso del fascismo y del comunismo soviético, el modelo liberal ha demostrado ser el vehículo más poderoso y efectivo para la diseminación global de la tecnología, que se ha hecho cada vez más indistinguible de las fuerzas del Capital [63] .

Pero también sería fácil responder que el auge del llamado «capitalismo con valores asiáticos» en la última década inesperadamente justifica la duda de Heidegger; esto es lo que es tan perturbador en la China contemporánea: la sospecha de que su capitalismo autoritario no es meramente un resto de nuestro pasado, una repetición del proceso de acumulación capitalista que en Europa tuvo lugar desde el siglo XVI hasta el XVIII , sino un signo del futuro. ¿Y si señala que la democracia, tal como la entendemos, ya no es una condición y fuerza impulsora del desarrollo económico, sino más bien su obstáculo?

Sin embargo, podemos correr el riesgo de leer la afirmación de Heidegger sobre la democracia de un modo diferente: el problema con el que pugna no es simplemente determinar qué orden político *encaja* mejor en la difusión global de la tecnología moderna; más bien es si algo puede hacerse en el nivel de la actividad política para *contrarrestar* el peligro que acecha, para

el ser-humano, en la tecnología moderna. Heidegger nunca tuvo en mente proponer –de un modo liberal, digamos– que el fracaso de su compromiso nazi fuera meramente el fracaso de un cierto tipo de compromiso que asignaba a lo político la tarea de llevar a cabo «un proyecto de significación onto-destinal», de modo que la lección de este fracaso sería simple y llanamente que deberíamos apoyar un compromiso político más *modesto.* Ahí está la limitación de lo que podría llamarse «heideggerianismo liberal» (desde Hubert Dreyfus hasta John Caputo): del fracaso del compromiso político de Heidegger, ellos extraen la conclusión de que deberíamos renunciar a todo compromiso similar con pretensiones destinales ontológicas, y comprometernos con una política pragmática, modesta y «meramente óntica», dejando las cuestiones destinales a los poetas y pensadores.

La respuesta de los heideggerianos tradicionales a la interpretación aquí propuesta sería, desde luego, que al defender una radicalización comunista de la política de Heidegger, estamos cayendo en la peor trampa del decisionismo subjetivista moderno de la Voluntad, reemplazando un totalitarismo (fascista) por su imagen especular de izquierdas, lo que es en cierto modo incluso peor, puesto que en su «internacionalismo» emprende la tarea de borrar los últimos restos de tierra natal «provincial», de hacer a la gente literalmente *desarraigada* (una característica que comparte con el neoliberalismo capitalista). Y sin embargo, aquí no es donde se encuentra el núcleo del problema; tiene que ver más bien con la esfera de la vida económica capitalista: por frívolo que pueda sonar, incluso carente de gusto, el problema con Hitler fue que *no fue «lo suficientemente violento»*, su violencia no era lo suficientemente «esencial». Hitler *no* actuó realmente, todas sus acciones fueron esencialmente *reacciones*, ya que actuó de modo que nada cambiara realmente, escenificando un gigantesco espectáculo de pseudorrevolución, con tal de que el orden capitalista sobreviviera. Hannah Arendt estaba en lo cierto cuando (implícitamente contra Heidegger) señaló que el fascismo, pese a ser una reacción a la banalidad burguesa, seguía siendo su negación inherente, quedando atrapado dentro del horizonte de la sociedad burguesa: el auténtico problema del nazismo no es que «fuera demasiado lejos» en su arrogancia subjetivista-nihilista que pretendía ejercer un poder total, sino que *no* fue lo suficientemente lejos, que su violencia era un *paso al acto* impotente que en última instancia se quedó al servicio del mismo orden que despreciaba. Los

grandilocuentes gestos de Hitler de desprecio hacia la autocomplacencia burguesa estaban en última instancia al servicio de posibilitar la supervivencia de esta complacencia: lejos de perturbar efectivamente el tan denostado orden burgués «decadente», lejos de despertar a los alemanes de su inmersión en su complacencia, el nazismo fue un sueño que les permitió continuar con ella.

El hecho sigue siendo que, como hemos intentado indicar respecto de la condición del *polemos* y la voluntad colectiva, Heidegger no sigue su propia lógica hasta el final cuando apoya el compromiso fascista. Por emplear una metáfora familiar: el fascismo quiere tirar el agua sucia (individualismo liberal-democrático que viene junto al capitalismo) y conservar al niño (las relaciones capitalistas de producción), y el modo en que intenta hacer esto es, de nuevo, tirando el agua sucia (eliminando el *polemos* radical que atraviesa todo el cuerpo social) y quedándose con el niño (la unidad corporativista del pueblo). Pero lo que debería hacerse es exactamente lo opuesto: tirar ambos niños (las relaciones capitalistas y su pacificación corporativista) y quedarse con el agua sucia de la lucha radical. La paradoja es que, para salvar a Heidegger del nazismo, necesitamos *más* voluntad y lucha, *y menos Gelassenheit* [64] .

Esta es, entonces, nuestra auténtica elección cuando leemos los seminarios «pro-nazis» de Heidegger, de 1933-1934: ¿nos dedicamos a la crítica piadosa y nos regodeamos en la *Besserwisserei* de nuestra posición histórica ventajosa, o nos centramos en el potencial perdido de esos seminarios, planteando la difícil cuestión de cómo resucitarlos en una era en la que, después del gran fracaso del proyecto comunista del siglo XX , los problemas a los que el comunismo intentó dar respuesta (conflictos sociales radicales, voluntad colectiva) nos siguen acompañando?

[1] François Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, París, Presses Universitaires de France, 1999, p. 72.

[2] Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre III: Les psychoses*, París, Seuil, 1981, p. 358.

[3] F. Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, cit., p. 91.

[4] François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2007, p. 53.

[5] *Ibid.*, p. 81.

[6] *Ibid.*, p. 66.

[7] Jean-Marie Lardic, en G. W. F. Hegel, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, París, Aubier, 1994, p. 9.

[8] ¿Cómo se relacionan método y sistema en el pensamiento de Hegel? Según la *doxa* marxista habitual, hay una contradicción entre ambos: el sistema de Hegel es conservador, mientras que su método dialéctico es revolucionario, así que deberíamos liberar al método de las constricciones del sistema. Lo que obvia esta ingenua oposición es la identidad de los dos, como ocurrió con el extraño destino que tuvieron las teorías de Stanislavski: si en Rusia sus ideas eran conocidas como su «sistema», posteriormente en los EEUU, donde se hizo muy influyente (el Actor's Studio, etc.), pasó a ser su «método».

[9] Véase Alexandre Koyré, «Hegel à Iena», en *Études d'histoire de la pensée philosophique*, París, Gallimard, 1971.

[10] Me baso aquí en Catherine Malabou, *La chambre du milieu*, París, Hermann, 2009.

[11] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, segunda edic. revisada, trad. J. B. Baillie, Mineola, Dover, 2003, p. 74. [ed. cast. cit.: p. 51].

[12] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, B. 68: Hegel*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1993, p. 37.

[13] *Ibid.*, p. 103.

[14] Walter Benjamin, «Critique of Violence», en *Selected Writings*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 243 [ed. cast.: *Crítica de la violencia*, trad. Eduardo Maura, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010].

[15] *Ibid.*, p. 245.

[16] Una idea difundida por Habermas (véase Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vols. 1 y 2, Nueva York, Beacon Press, 1985 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2010]), pero tampoco ajena a determinado Lacan (véase Jacques Lacan, «The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis», en *Écrits: The First Complete Edition in English*, trad. Bruce Fink, Nueva York, W. W. Norton, 2006).

[17] J. Lacan, *Le séminaire, Livre III: Les psychoses*, cit., p. 276.

[18] *Ibid.*

[19] Jacques Lacan, seminario del 20 de mayo de 1959, en *Le séminaire, Livre VI: Le désir et son interpretation* (inédito).

[20] Philippe Lacoue-Labarthe, «De l'éthique: à propos d'Antigone», en *Lacan avec les philosophes*, París, Albin Michel, 1991, p. 28.

[21] F. Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, cit., p. 73.

[22] Jacques Lacan, seminario del 8 de junio de 1966, en *Le séminaire, Livre XIII: L'objet de la psychanalyse*.

[23] Recordemos que para Lacan el discurso de la ciencia presupone la forclusión del sujeto. Por expresarlo en términos ingenuos, en la ciencia el sujeto se ve reducido a cero: una proposición científica debería ser válida para cualquiera que repita el mismo experimento. En el momento en que incluimos la posición de enunciación del sujeto ya no estamos en la ciencia, sino en un discurso propio de la sabiduría, o un discurso de iniciación.

[24] F. Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, cit., pp. 211-213. Aquí podemos establecer también un vínculo con la versión de Meillassoux del materialismo especulativo: lo Real-científico-matematizado está fuera de la correlación trascendental de *logos* y *ser*. Véase Quentin Meillassoux, *After Finitude*, Londres, Continuum, 2008.

[25] En su seminario *Ereignis*, de 1937, que habitualmente se considera el comienzo de su pensamiento «maduro» posterior, Heidegger todavía habla de la «voluntad de *Ereignis* », una expresión impensable un par de años después.

[26] Incluso al nivel político más superficial, sabemos ahora que Heidegger siguió con gran interés las revueltas estudiantiles de finales de la década de 1960, recibió con entusiasmo la victoria electoral

de Willy Brandt, y después de la Segunda Guerra Mundial votó de manera más o menos habitual a los socialdemócratas.

[27] Las citas que siguen son del manuscrito de este seminario de 1933/1934. Véase «Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat», en *Heidegger-Jahrbuch*, vol. 4: *Heidegger und der Nationalsozialismus I*, Friburgo, Karl Alber, 2010.

[28] Bret W. Davis, *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*, Evanston, Northwestern University Press, 2007, p. 303.

[29] Citado en *ibid.*, pp. 286-287; según trad. de Martin Heidegger, «The Anaximander Fragment», en *Early Greek Thinking*, trad. David Farrell Krell y Frank A. Capuzzi, Nueva York, Harper & Row, 1984, p. 42.

[30] Para un análisis más detallado de la función del concepto de Volutnad en el desarrollo de Heidegger, véase el capítulo 3 de Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Londres, Verso, 2008 [ed. cast.: *En defensa de causas perdidas*, trad. Francisco López Martín, Madrid, Akal, 2011].

[31] Véase Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

[32] Véase Gregory Fried, *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*, New Haven, Yale University Press, 2000.

[33] Jean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom*, trad. Bridget McDonald, Palo Alto, Stanford University Press, 1993, pp. 131-132 [ed. cast.: *La experiencia de la libertad*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Paidós, 1996].

[34] B. W. Davis, *Heidegger and the Will*, cit., p. 294.

[35] *Ibid.*, p. 291.

[36] *Ibid.*

[37] F. W. J. Schelling, «Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Related Matters», trad. Priscilla Hayden-Roy, en Ernst Behler (ed.), *Philosophy of German Idealism*, Londres, Continuum, 1987, pp. 270-271, 278-279.

[38] Peter Koslowski propuso una variante de la famosa tesis de Fichte: qué tipo de filósofo se es depende del tipo de teoría sobre el pecado original (la Caída del hombre) que se acepte. ¿No es así hoy en día? Para los ecologistas, el «pecado original» es la dominación cartesiana sobre una naturaleza reducida a objeto mecánico; para los marxistas, la Caída es el establecimiento de la sociedad de clases; para los heideggerianos, la Caída es el olvido de la verdad del Ser, etcétera.

[39] B. W. Davis, *Heidegger and the Will*, cit., p. 171.

[40] *Ibid.*, p. 120.

[41] *Ibid.*, p. 110.

[42] *Ibid.*, pp. 115-116.

[43] Los intérpretes más atentos han advertido la multiplicidad de significados del *Kehre* de Heidegger; los tres principales son: (1) el cambio en el pensamiento de Heidegger del Ser al *Ereignis;* (2) el desplazamiento, en la historia universal del Ser, de la tecnología al *Ereignis;* (3) el conflicto en el propio *Ereignis*, entre sí mismo y su *Unwesen*, el *Ent-Eignis.*

[44] Esta es la razón de que no haya espacio para lo Real lacaniano en el pensamiento de Heidegger. La definición más concisa de lo Real es que es *dado sin dación:* es simplemente dado, sin ninguna posibilidad de explicar su ser-dado por cualquier agente donador, incluso si este fuera el impersonal *«es gibt / il y a»*, sin un horizonte fenomenológico que abra el espacio para su aparecer. Es el punto imposible de lo óntico sin lo ontológico.

[45] ¿No es el concepto heideggeriano de historicidad epocal una especie de inversión de la relación kantiana entre el trascendental a priori y la multiplicidad de la materia unificada por el marco trascendental? Si en Kant el marco trascendental es el momento universal transhistórico y lo óntico es la multiplicidad empírica de materia intercambiable, en Heidegger el marco trascendental

(la apertura del ser) sí es histórico, cambia según su epocalidad, y lo óntico (la «Tierra») es la «materia» transhistórica abierta a diferentes modos históricos de aparecer. Podemos tener entonces una misma «realidad» que aparece de maneras diferentes, que está abierta de diversos modos a gente que habita diferentes periodos históricos.

[46] Cuando Heidegger habla de la «ocultación de la propia ocultación» o del «olvido del olvido», esto no debería reducirse a un doble movimiento que consiste primero en olvidar el Ser a causa de nuestra inmersión en la diversidad de entes, y después olvidar este olvido: el olvido *siempre es* también un olvido del olvido, si no, no sería olvido. En este sentido, según afirma Heidegger, no se trata solo de que el Ser se retire, sino que el Ser *no es* más que su propio retiro. (Además, la ocultación es una ocultación de la ocultación en un sentido mucho más literal: lo que está oculto no es el Ser en su pureza, sino el hecho de que el ocultamiento es parte del Ser mismo.)

[47] Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, París, Fayard, 2009, p. 39 [ed. cast.: *Segundo manifiesto por la filosofía*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2010].

[48] *Ibid.*, p. 51 [ed. cast. cit.: p. 48].

[49] Martin Heidegger, *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*, trad. Ted Sadler, Londres, Continuum, 2005, p. 193.

[50] B. W. Davis, *Heidegger and the Will*, cit., p. 145.

[51] Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, trad. John M. Anderson y E. Hans Freund, Nueva York, Harper & Row, 1966, p. 54 [ed. cast.: *Serenidad*, trad. Antonio de Zubiaurre, *Eco: Revista de la Cultura de Occidente*, 1960].

[52] Incluso las palabras que Heidegger utiliza para delinear los contornos del «nuevo comienzo» a menudo se apoyan en homologías ocultas con la metafísica: *das Geviert* –la tétrada tierra, cielo, humanos y dioses– es su versión de las cuatro causas aristotélicas: la tierra es la causa material, el cielo (la forma apolínea) la causa formal, los humanos como agentes son la causa eficiente, y los dioses son la causa final.

[53] Derrida opone estrictamente a su «por-venir…» la Idea regulativa kantiana: el *por-venir* implica una urgencia incondicional de actuar ahora, y como tal es lo opuesto a adoptar una aproximación gradual hacia un Ideal inaccesible. Sin embargo, hay dos réplicas que deben mencionarse. En primer lugar, esta urgencia ya está en Kant, que no debería utilizarse aquí como hombre de paja. En segundo lugar, Derrida oscila necesariamente entre esta urgencia de actuar en el momento y la brecha que separa a cada acto (como una intervención contingente) de la idea espectral de Justicia.

[54] B. W. Davis, *Heidegger and the Will*, cit., p. 266.

[55] Tomemos el historicismo en su aspecto más radical: las actuales teorías antiesencialistas del discurso (Butler, Laclau), que explican toda formación «estable», incluyendo nuestras identidades sexuales y la naturaleza, como un efecto de articulaciones contingentes. La visión resultante de la Historia es la de un «presente eterno» plano y a-histórico en el que el juego de rearticulaciones continúa sin descanso.

[56] B. W. Davis, *Heidegger and the Will*, cit., p. 208.

[57] *Ibid.*, p. 279.

[58] Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trad. de Gregory Fried y Richard Polt, New Haven, Yale University Press, 2000, p. 65 [ed. cast.: *Introducción a la metafísica*, trad. Ángela Ackermann, Barcelona, Gedisa, 1992].

[59] Peter Hallward, «Communism of the Intellect, Communism of the Will», en Costas Douzinas y Slavoj Žižek (eds.), *The Idea of Communism*, Londres, Verso, 2010, p. 117 [ed. cast.: «Comunismo del intelecto, comunismo de la voluntad», en Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010].

[60] *Ibid.*, p. 112.

[61] Véase Alain Badiou, «The Idea of Communism», en C. Douzinas y S. Žižek (eds.), *The Idea of Communism*, cit. [ed. cast.: «La idea del comunismo», en Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, cit.].

[62] Martin Heidegger, «Only a God Can Save Us: Der Spiegel's interview with Martin Heidegger», en Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge (MA), MIT Press, 1993, p. 104 [ed. cast.: «Solo un Dios puede salvarnos», *Revista de Occidente* 14 (3.ª época, diciembre de 1976), pp. 4-15, trad. C. Gurméndez].

[63] Miguel de Beistegui, *Heidegger and the Political*, Londres, Routledge, 1998, p. 116 [ed. cast.: *Heidegger y lo político. Distopías*, trad. Margarita Costa y Gabriel Merlino, Buenos Aires, Manantial, 2013].

[64] Frente a las simpatías de Davis por el budismo zen, habría que tener en cuenta que al militarismo japonés le convenían a la perfección aquellos guerreros zen que asesinaban con *Gelassenheit*.

XIV. La ontología de la física cuántica

Aquello que Badiou llama el Acontecimiento, ¿no es en su forma más básica el surgimiento mismo de la representación o el aparecer a partir de la plana idiotez del ser, de modo que el Acontecimiento como tal (el Acontecimiento-Verdad en el sentido de Badiou) es el Para-sí del En-sí del aparecer? En la medida en que el aparecer es siempre aparecer para un pensamiento (para un sujeto pensante), podemos ir más allá y decir que el surgimiento de un pensamiento como tal es un Acontecimiento; como le gusta decir a Badiou, el pensamiento como tal es comunista.

La pregunta clave es entonces: ¿cómo es posible el pensamiento en un universo de materia, cómo puede surgir a partir de la materia? Al igual que el pensamiento, el sujeto (el Yo) también es inmaterial: es Uno-idad, es autoidentidad, no es reductible a su soporte material. De hecho *no* soy mi cuerpo: el Yo solo puede surgir a partir de la muerte de su ser sustancial, de aquello que es «objetivamente». De modo que, una vez más, ¿cómo puede explicarse el ascenso de la subjetividad a partir de la ontología «incompleta»?; ¿cómo pueden pensarse conjuntamente estas dos dimensiones (el abismo/vacío de la subjetividad, la incompletitud de la realidad)? Deberíamos aplicar aquí algo así como un principio antrópico débil: ¿cómo debería estructurarse lo Real para que permitiera la emergencia de la subjetividad (en su eficacia autónoma, no como una mera «ilusión del usuario»)?

Esto nos coloca ante una difícil elección: ¿el vacío de la subjetividad es un dominio particular («región») de la incompletitud/vacío «universal» de la realidad, o es esa incompletitud ya en sí misma un modo de la subjetividad, de modo que la subjetividad es siempre parte ya del Absoluto, y la realidad no es siquiera pensable sin la subjetividad (como en Heidegger, donde no hay *Sein* sin *Da-Sein* como su *locus*)? Es aquí donde Ray Brassier me critica, por elegir la segunda opción «trascendental», en la medida en que yo habría sido incapaz de pensar el Vacío del Ser como tal sin subjetividad. Desde mi punto de vista, sin embargo, Brassier está siguiendo aquí a Meillassoux, que paga un alto precio por su suspensión de la dimensión trascendental; el precio de una regresión a una ontología «ingenua» de esferas o niveles, al estilo de Nicolai Hartmann: la realidad

material, la vida, el pensamiento. Este es un movimiento que debe evitarse a cualquier precio.

El problema ontológico

El primer paso a la hora de resolver este callejón sin salida es invertir la típica noción «realista» de una realidad ontológica plenamente constituida que existe «ahí fuera, independientemente de nuestra mente» y después se «refleja» solo de manera imperfecta en la cognición humana; la lección del idealismo trascendental de Kant debería aquí asumirse plenamente: el acto subjetivo de síntesis trascendental es lo que transforma el haz caótico de impresiones sensoriales en una «realidad objetiva». Ignorando despreocupadamente la objeción de que estamos confundiendo los niveles empírico y ontológico, deberíamos invocar aquí a la física cuántica: el colapso de las ondas cuánticas en el acto de percepción es lo que fija las oscilaciones cuánticas en una única realidad objetiva. Y, además, este aspecto debería universalizarse: toda figura de la realidad está enraizada en un determinado punto de vista. Incluso en un nivel más cercano a nosotros, sabemos cuán diferente se aparece la «realidad» a una rana o a un pájaro, comenzando con el diferente abanico de colores: cada ser viviente percibe (e interactúa con) su propia «realidad». Y deberíamos empujar esta idea hasta la extrema duda cartesiana: el concepto mismo de grandeza debería relativizarse. ¿Cómo sabemos que la Vía Láctea no es solo una mota de polvo en otro universo? ¿Por qué, cuando pensamos en alienígenas, siempre aceptamos que, aunque sean más pequeños o grandes que nosotros, sin embargo siguen viviendo en un mundo que es proporcionalmente del mismo orden de tamaño que el nuestro? Quizá los alienígenas ya están aquí, pero son tan grandes o pequeños que ni siquiera somos mutuamente conscientes de la existencia del otro. Recordemos que el pensamiento mismo existe solo para los seres que piensan pero, también, solo para seres cuyo tamaño físico es comparable al nuestro: si pudiéramos observarnos a nosotros mismos desde demasiado cerca (o demasiado lejos), no habría significado o pensamiento discernible en nuestros actos, y nuestro cerebro solo sería un diminuto (o gigantesco) trozo de materia viviente [1] .

Es en este contexto donde podríamos trazar los límites de lo que quizá solo puede designarse mediante el oxímoron «materialismo trascendental»

(propuesto por Adrian Johnston): toda la realidad está trascendentalmente constituida, es «correlativa» a una posición subjetiva y, por llevar esta argumentación hasta el final, el camino de salida de este círculo «correlacionista» no es intentar alcanzar directamente el En-sí, sino inscribir esta correlación trascendental *en la Cosa misma*. El camino hacia el En-sí lleva a través de la brecha subjetiva, puesto que la brecha entre el Para-nosotros y el En-sí es inmanente al En-sí. La apariencia es en sí misma «objetiva», ahí reside la verdad del problema realista: «¿cómo podemos pasar de la apariencia Para-nosotros a la realidad En-sí?».

Podría parecer que la característica definitoria básica del materialismo es la confianza, de sentido común, en la realidad del mundo exterior; no vivimos en los paisajes de nuestro magín, atrapados en su red. Hay un mundo genuino y rico esperándonos ahí fuera. Pero esta es la premisa que cualquier forma seria de materialismo dialéctico debe desechar: no hay realidad «objetiva», toda realidad ya está constituida trascendentalmente. La «realidad» no es el núcleo duro trascendente que escapa a nuestro alcance, accesible para nosotros solo en una aproximación cuya perspectiva está siempre distorsionada; es más bien la brecha misma que separa diferentes aproximaciones perspectivísticas. Lo «Real» no es la X inaccesible, es la causa u obstáculo mismo que distorsiona nuestra visión de la realidad, aquello que impide nuestro acceso directo. La auténtica dificultad está en pensar la perspectiva subjetiva en la medida en que está inscrita en la «realidad» misma.

Es verdad que, en el nivel más elemental de las ciencias naturales, las rupturas y cambios epistemológicos no deberían fundamentarse directamente en rupturas y cambios ontológicos de la Cosa en sí; no toda limitación epistemológica es una indicación de incompletitud ontológica. El paso epistemológico de la física clásica a la teoría de la relatividad no significa que este cambio en nuestro conocimiento estuviera correlacionado con un cambio en la naturaleza misma, que en tiempos de Newton la naturaleza misma fuera newtoniana y que sus leyes cambiaron misteriosamente con la llegada de Einstein; en este nivel, claramente, fue nuestro conocimiento de la naturaleza el que cambió, no la naturaleza misma. Pero esta no es toda la historia: *sí hay,* no obstante, un nivel en el que la ruptura epistemológica de la física moderna debe correlacionarse con un cambio ontológico; no en el nivel del conocimiento, sino de la verdad como posición subjetiva desde la que se genera el conocimiento. Lo que

está totalmente ausente en Meillassoux es la dimensión de verdad en su oposición respecto al conocimiento: la verdad como conocimiento «comprometido» o «práctico» y autorreflexivo que se valida no a través de su *adequatio rei*, sino a través del modo en que se relaciona con la posición de enunciación del sujeto (una afirmación que es fácticamente «verdadera» puede ser «existencialmente» una mentira). Esta es la dimensión que ignora Meillassoux en su explicación crítica de lo Trascendental: puesto que para él no hay verdad fuera del conocimiento, lo Trascendental se desecha como un engañoso señuelo.

¿No es posible definir la premisa (idealista) de Hegel como la afirmación de que en última instancia todo conocimiento puede generarse desde la verdad? Hegel intenta superar el «formalismo» kantiano (la brecha irreductible que separa a la forma trascendental de su contenido contingente y heterogéneo) desplegando su «mediación» total, es decir, reduciendo el conocimiento objetivo a una forma-de-aparición reificada o naturalizada de la verdad dialéctica. El argumento científico estándar es que hay un límite para este procedimiento. Tomemos la ciencia en su aspecto más «subjetivo», en la física cuántica, que (en su interpretación de Copenhague, al menos) de hecho afirma que la cognición de un objeto crea el objeto (o al menos lo transforma): la medición misma, a través del colapso de la función de onda, hace que la realidad empírica aparezca tal como la conocemos. Sería no obstante erróneo afirmar que las grandes revoluciones en la historia de la física (el ascenso de la física newtoniana, de la teoría de la relatividad y de la física cuántica) o de la biología (la sistematización de Linneo, el evolucionismo de Darwin, etc.) son simultáneamente (mediados dialécticamente por) la transformación de su objeto, del mismo modo que, para Lukács, la adquisición de autoconciencia por el proletariado (ser consciente de su misión histórica) cambia su objeto (a través de esta consciencia, el proletariado se convierte en su realidad social en un sujeto revolucionario). Lo más que podemos decir con respecto a las ciencias naturales es que, como decía Lukács, la naturaleza misma es una categoría histórica y por tanto nuestra comprensión básica de lo que cuenta como «naturaleza» cambia con las grandes rupturas históricas. Así, en el absolutista siglo XVII , la naturaleza se mostraba como un sistema jerárquico de especies y subespecies; en el dinámico siglo XIX , caracterizado por la competición capitalista, la naturaleza aparece como el lugar de la lucha evolutiva por la supervivencia (es bien sabido que Darwin dio con su teoría

al transportar las ideas de Malthus a la naturaleza); en el siglo XX , la naturaleza era percibida por lo general a través de las lentes de la teoría de sistemas; y es ya un lugar común el trazar un paralelismo entre el cambio que se ha producido en las últimas décadas hacia la dinámica autopoiética o autoorganizada de los procesos naturales, y el paso a nuevas formas en la dinámica capitalista tras el declive del Estado del bienestar centralizado.

Sin embargo, sería demasiado osado y peligroso concluir de tales mediaciones históricas de nuestro concepto de la naturaleza que, en el transcurso de cambios históricos fundamentales, la naturaleza misma también cambia: cuando la teoría de Einstein reemplazó a la de Newton, nadie habría afirmado que esto reflejaba o registraba un cambio homólogo en su objeto de cognición, en la naturaleza misma. Lo que hizo Einstein fue ofrecer una teoría de la naturaleza más profunda y más adecuada. La naturaleza no devino ontológicamente indeterminada con el ascenso de la física cuántica; el descubrimiento del «principio de incertidumbre» significa que siempre fue así, y por muy fuertemente «mediados históricamente» que estén estos descubrimientos científicos, se refieren a alguna realidad externa al proceso histórico. A un filósofo trascendental le resulta demasiado fácil aplicar aquí la conocida distinción entre las condiciones de descubrimiento de una cierta teoría científica y las condiciones de su validez (aunque la competición capitalista fue una condición histórica necesaria para el descubrimiento de Darwin, esto no significa que también condicionara el valor-de-verdad de la teoría de la evolución): las afirmaciones ontológicas de una teoría científica son más fuertes, siendo en última instancia incompatibles con su relativización historicista o trascendental. Afirmar que la física moderna es parte de la cultura masculina de dominación y explotación es una cosa, pero decir que sus premisas básicas son previamente formadas por dicha cultura ya es, definitivamente, decir mucho. Y, como ha señalado Meillassoux, la clásica afirmación trascendental de que la validez de toda ciencia natural «objetiva» se ve limitada por el horizonte a priori que constituye su dominio, es decir, que sus teorías son válidas y significativas solo dentro de dicho horizonte, también va demasiado lejos.

El problema difícil es cómo pensar la relación entre conocimiento científico y verdad histórica si ninguno de ellos puede ser reducido al otro. Quizá la solución la proporcione también Hegel, que nos parecerá estar deduciendo o generando todo el conocimiento a partir del proceso-de-

verdad autorrelacionado solo si concebimos su sistema como un círculo cerrado de deducciones necesarias; en el momento en que tomamos plenamente en cuenta la retroactividad radical del proceso dialéctico, la «deducción» misma se convierte en un ordenamiento retroactivo de un proceso contingente. Tomemos por ejemplo la imposibilidad de reconciliar la teoría de la relatividad y la física cuántica en una Teoría del Todo: no hay modo de resolver la tensión entre los dos por medio de una reflexión dialéctica «inmanente» en la que el problema mismo se convierte en su propia solución. Todo lo que podemos hacer es esperar un descubrimiento científico contingente; solo entonces será posible reconstruir retroactivamente la lógica del proceso.

Como hemos visto, el precio que paga Meillassoux por excluir el complejo Sujeto-Acontecimiento-Verdad es el retorno de una ingenua ontología de niveles: realidad física, vida, mente. La dimensión trascendental del materialismo trascendental evita esta regresión a la ontología ingenua: ¿y si descubrimos que esta jerarquía es falsa? ¿Que, por ejemplo, los delfines piensan mejor que nosotros? Solo el materialismo trascendental puede proporcionar una lectura materialista del simple hecho (señalado por el «materialista cristiano» Peter van Inwagen, en un inesperado encuentro de la filosofía contemporánea con Hegel) de que objetos ordinarios como sillas, computadores, etc., sencillamente *no existen:* por ejemplo, una silla no es en realidad, por sí misma, una silla; todo lo que tenemos es una colección de «simples» (objetos más elementales ordenados *«sillamente»*). De modo que, aunque una silla funcione como una silla, está compuesta de una multitud de partes (madera, clavos, tela…) que son, en sí mismas, totalmente indiferentes a esta ordenación; no hay, *stricto sensu,* ningún «todo» del que el clavo sea una parte. Solo con los organismos tenemos un Todo. Aquí la unidad es mínimamente «para sí»; las partes realmente interactúan [2] . Como ya señaló Lynn Margulis, la forma elemental de vida, la célula, se caracteriza precisamente por este mínimo de autorrelación, mínimo a través del cual solamente puede surgir el límite entre Dentro y Fuera que caracteriza a un organismo. Y como afirma Hegel, el pensamiento solo es un desarrollo ulterior de este Para-sí.

Por ejemplo, en la realidad analizada por la biología solo tenemos interacción corpórea. La «vida como tal» surge en el nivel mínimamente «ideal», como un acontecimiento inmaterial que proporciona la forma de la

unidad del cuerpo viviente que le permite «seguir siendo el mismo» a lo largo del cambio incesante de sus componentes materiales. El problema básico del cognitivismo evolutivo –la emergencia de este patrón-de-vida ideal– no es otro que el viejo enigma metafísico de la relación entre caos y orden, entre lo múltiple y el Uno, entre las partes y la totalidad que forman. ¿Cómo podemos obtener «orden gratuitamente», es decir, cómo puede emerger el orden a partir del desorden inicial? ¿Cómo podemos explicar un todo que es más que la mera suma de sus partes? ¿Cómo puede un Uno con una autoidentidad distinta surgir de la interacción entre sus múltiples constituyentes? Una serie de investigadores contemporáneos, desde Margulis a Francisco Varela, han aducido que el auténtico problema no es cómo interactúa o se conecta un organismo con su entorno, sino más bien el opuesto: ¿cómo emerge de su entorno un organismo distinto, separado y autoidéntico? ¿Cómo forma una célula la membrana que separa su interior de su exterior? El auténtico problema no es por lo tanto cómo un organismo se adapta a su entorno, sino cómo puede ser que haya una entidad distinta y separada que debe adaptarse a ese entorno. Y es aquí, en este punto crucial, donde el lenguaje de la biología actual comienza a parecerse, sorprendentemente, al lenguaje de Hegel.

Esta relación entre lo empírico y lo histórico-trascendental se complica ulteriormente con el hecho de que, durante las últimas décadas, el progreso tecnológico en física experimental ha abierto un nuevo campo, el de la «metafísica experimental», impensable en el universo científico clásico: «cuestiones que antes se consideraban aptas únicamente para el debate filosófico han sido llevadas a la órbita de la investigación empírica» [3] . Lo que hasta ahora solo eran temas para «experimentos mentales» se están convirtiendo gradualmente en temas para experimentación real en laboratorios –un caso paradigmático sería el famoso experimento de la doble rendija de Einstein-Rosen-Podolsky, primero simplemente imaginado, después llevado a cabo efectivamente por Alain Aspect–. Las proposiciones realmente «metafísicas» puestas a prueba son el estatuto ontológico de la contingencia, la condición-de-localidad de la causalidad, el estatuto de la realidad independiente de nuestra observación de ella (o alguna otra forma de interacción con ella), etcétera. Sin embargo, deberíamos ser cuidadosos en este punto para no sobreestimar las consecuencias filosóficas de esta «metafísica experimental»: la posibilidad misma de «experimentar empíricamente» las llamadas proposiciones

metafísicas (ontológicas básicas y epistemológicas) atestigua una ruptura radical que no puede explicarse en términos empíricos.

Es en este punto en el que se equivoca Stephen Hawking cuando, en el comienzo mismo de su éxito de ventas *The Grand Design*, proclama triunfantemente que «la filosofía está muerta» [4] . Con los últimos avances en física cuántica y cosmología (teoría M), afirma, la llamada metafísica experimental ha alcanzado su apogeo. En un examen más detallado, desde luego, pronto descubrimos que no hemos llegado del todo a ese punto; casi, pero no del todo. Además, sería fácil rechazar su afirmación demostrando la continua pertinencia de la filosofía para el propio Hawking (por no mencionar el hecho de que su propio libro definitivamente no es ciencia, sino una generalización popular muy problemática): Hawking se basa en una serie de presuposiciones metodológicas y ontológicas que da por descontadas. Solo dos páginas después de afirmar que la filosofía ha muerto, describe su propio enfoque como un «realismo modelo-dependiente», basado en «la idea de que nuestros cerebros interpretan el input de nuestros órganos sensoriales construyendo un modelo del mundo. Cuando tal modelo tiene éxito a la hora de explicar acontecimientos, tendemos a atribuirle… la cualidad de la realidad», sin embargo, «si dos modelos (o teorías) predicen con precisión los mismos acontecimientos, no puede decirse que uno sea más real que el otro; más bien somos libres de usar el modelo que nos sea más conveniente» [5] . De existir una posición filosófica (epistemológica), esta es una (y una más bien vulgar). Por no mencionar el hecho ulterior de que este «realismo modelo-dependiente» es simplemente demasiado débil como para realizar el trabajo que le asigna Hawking: proporcionar el marco epistemológico para interpretar las bien conocidas paradojas de la física cuántica, y su incompatibilidad con la ontología del sentido común. No obstante, a pesar de todas estas características problemáticas, deberíamos admitir que la física cuántica y la cosmología tienen implicaciones filosóficas, y que plantean un reto a la filosofía [6] .

En este punto es similar la posición de Nicholas Fearn, cuyo «síntoma» ya es discernible desde el índice de su libro: el capítulo más largo («Posmodernismo y pragmatismo») es un capítulo paraguas que cubre todo lo que está excluido por el horizonte del libro, por su elección de lo que es filosofía [7] . La dualidad en el título del capítulo es significativa: el

«posmodernismo» como el afuera y el «pragmatismo» (principalmente Rorty) como la inscripción de este afuera dentro del campo del pensamiento analítico-cognitivo. El tema central del libro es la transposición gradual de problemas filosóficos en problemas científicos; la filosofía, atrapada en dilemas insolubles, alcanza la madurez cuando se cancela o supera a sí misma planteando sus problemas en términos científicos. La ontología general se convierte en física cuántica y teoría de la relatividad; la epistemología, en la explicación cognitiva de nuestra adquisición de conocimiento; la ética, en una investigación evolucionista sobre el surgimiento de normas morales y su función adaptativa. Este es el modo en que Fearn explica elegantemente el hecho de que, en algunas disciplinas filosóficas, proliferen determinados enfoques al margen del pensamiento científico: esto es «lo que uno esperaría en un campo que ha sido evacuado por los ejércitos regulares de la filosofía y abandonado en manos de partisanos que se niegan a aceptar la derrota» [8] . En resumen, una vez que el problema se transporta totalmente a términos que en principio hacen posible su solución científica, no hay más trabajo para los filósofos. Los más serios de entre ellos se desplazarán a otro campo, mientras que aquellos que se mantienen en su puesto son simplemente partidarios de las viejas posiciones, que se resisten a aceptar la inevitable derrota; paradójicamente, su predominio (es decir, la ausencia de filósofos «serios») es otro signo de esa derrota. El ejemplo de Fearn es el del problema «libre albedrío *versus* determinismo natural»: el hecho de que la mayor parte de filósofos hoy que trabajan en este campo sean incompatibilistas simplemente señala que los compatibilistas ya han ganado la batalla con su explicación naturalista de cómo (lo que queremos decir con) la libertad puede unirse al determinismo, de modo que «tienen cosas mejores que hacer que reocupar terreno ya conquistado» [9] .

¿Cómo escapamos de este *impasse* ? Adrian Johnston tiene razón al subrayar el *compromiso* de la filosofía de Badiou, su disponibilidad a la hora de asumir riesgos, comprometiéndose con algunos logros científicos, políticos y artísticos particulares: el pensamiento de Badiou no es una reflexión distanciada; valientemente «salta al mundo» y liga su destino al de un descubrimiento científico, proyecto político, encuentro amoroso, etc. Esta disponibilidad de un filósofo para implicarse con una mancha impura, contingente, histórica y «patológica» es a lo que apunta Badiou cuando

habla de ciencia, arte, política y amor como las cuatro «condiciones» de la filosofía, y es en este sentido en el que debería interpretarse la afirmación de Lenin de que, con todo gran descubrimiento científico, cambia radicalmente la definición de materialismo. Hoy *el* descubrimiento científico que necesita volver a ser pensado es la física cuántica; ¿cómo podemos interpretar sus implicaciones ontológicas mientras evitamos la doble trampa del empirismo pragmático superficial y el idealismo oscurantista («la mente crea la realidad»)? El libro *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin debe reescribirse completamente; en primer lugar, abandonando el concepto ingenuo antes mencionado de una realidad material plenamente constituida como única realidad auténtica fuera de nuestras mentes. Este concepto de realidad material como «Toda» se basa en la excepción ignorada de su constitución trascendental. La definición mínima del materialismo depende de la admisión de una *brecha entre lo que Schelling llamaba Existencia y el Fundamento de la Existencia:* antes de la realidad plenamente existente, hay una protorrealidad no-Toda caótica, una fluctuación virtual, preontológica, de un real todavía no constituido completamente. Este real preontológico es lo que Badiou llama multiplicidad pura, a diferencia del nivel de las apariencias, que es el nivel de la realidad constituida por el horizonte trascendental de un mundo. Por esta razón, en una extraña inversión de la distribución habitual de predicados, el idealismo contemporáneo insiste en la corporalidad, en la densidad e inercia insondables de la materia, mientras que el materialismo es cada vez más «abstracto», y reduce la realidad a un proceso expresado en fórmulas matemáticas y permutaciones formales de elementos [10] .

Franz Brentano, del que Husserl tomó el concepto de intencionalidad, propuso el concepto de *teleiosis* para resolver la paradoja de Zenón del movimiento (en cualquier momento determinado, una flecha en el aire ocupa un cierto punto en el espacio, así que, ¿cuándo se mueve?); *teleiosis* representa la orientación virtual de un punto efectivamente existente. Consideremos dos flechas en cierto punto del tiempo, una de ellas en reposo, la otra en vuelo: aunque cada una de ellas ocupa un determinado punto en el espacio, no lo ocupan del mismo modo, puesto que su *teleiosis* es diferente; la *teleiosis* de la primera flecha es cero, mientras que la *teleiosis* de la segunda es positiva (su fuerza depende de la velocidad de su movimiento) y con una dirección determinada. Esta potencialidad de movimiento es parte de la realidad efectiva de un objeto: si queremos

describir un objeto en toda su realidad, debemos incluir su *teleiosis*. ¿No nos encontramos con algo estrictamente similar en el cálculo diferencial? La motivación primaria para el estudio de la llamada diferenciación fue el problema de la recta tangente: ¿cómo encontrar, para una curva dada, la pendiente de la línea recta que es tangente a la curva en un punto dado? Cuando intentamos determinar la pendiente de una línea que «toca» una curva dada en cierto punto, ¿no estamos intentando determinar la dirección espacial de ese punto, su *teleiosis* ? No es ninguna sorpresa que, en su *Ciencia de la lógica,* en la sección sobre la «Cantidad», Hegel emplee docenas de páginas para discutir el cálculo diferencial, rechazando precisamente la noción, que a menudo se le atribuye, de que el infinito *matemático* «se llama infinito *relativo*, mientras que el infinito *metafísico* ordinario –por el que se entiende el infinito abstracto, espurio– es llamado absoluto»:

> De hecho, es más bien el infinito metafísico el que no es sino relativo, porque la negación que él expresa no es tal sino en oposición a un límite, no asumido por él; por el contrario, el infinito matemático ha asumido de verdad dentro de sí al límite finito, porque el más allá de este está unificado con él [11] .

La noción metafísica corriente del infinito lo concibe como un Absoluto que persiste en sí mismo más allá de lo finito: el límite que lo separa de lo finito es externo a él, pues la negación de lo finito no es parte de la identidad del Absoluto. En el caso del infinito matemático, por el contrario, el infinito no es algo fuera de la serie de números finitos, sino la infinitud de esta misma serie. El límite que separa al infinito de lo finito es inmanente a lo finito –puede incluso decirse que el infinito matemático no es nada más que este límite–. En el cálculo diferencial, este límite como tal es autonomizado, se hace independiente: cuando calculamos la inclinación de la línea recta que es tangente a la curva en un punto dado, efectivamente calculamos la pendiente (dirección espacial) de un punto de la curva dado, la dirección espacial de algo cuya longitud espacial se reduce a lo infinitamente pequeño, a cero. Esto significa que, en el resultado del cálculo diferencial, tenemos una relación cuantitativa entre dos términos (una línea curva y una recta) cuya cantidad se reduce a cero (un punto), es decir, tenemos una relación cuantitativa que permanece después de que la cantidad de los dos términos relacionados sea abolida; pero cuando sustraemos la cantidad de una entidad, lo que queda es su cualidad, de

modo que la paradoja del cálculo diferencial es que la relación cuantitativa expresada en su resultado funciona como una cualidad: «los denominados infinitesimales expresan el desvanecerse de los lados del ratio como cuantos, y lo que queda es su relación cuantitativa solo como cualitativamente determinada» [12] .

Y puesto que, para Hegel, el tiempo es la asunción (negación de la negación) del espacio, podemos decir también que la *teleiosis* es la inscripción del tiempo en el espacio en el sentido del espacio-tiempo, del tiempo como otra (cuarta) dimensión del espacio: la *teleiosis* suplementa las tres dimensiones que determinan la posición espacial de un objeto con la dimensión virtual y temporal de su movimiento espacial. Una definición puramente espacial que inmoviliza a su objeto produce una abstracción no-real, no una realidad plena; el carácter inacabado (ontológicamente incompleto) de la realidad que nos impulsa a incluir la virtualidad de la *teleiosis* en la definición de un objeto no es por lo tanto su limitación, sino una condición positiva de su existencia efectiva. Lo mismo vale también para los objetos históricos más amplios: la definición de una nación debería incluir su pasado y futuro, sus recuerdos e ilusiones. Por parafrasear una vieja crítica dirigida a Renan, una nación es un grupo de gente unida por una visión errónea acerca del pasado, el odio por sus actuales vecinos y peligrosas ilusiones acerca de su futuro. (Por ejemplo, los eslovenos de hoy en día están unidos por mitos acerca del reino esloveno del siglo XVIII , su odio hacia los [en este momento] croatas y por la ilusión de que están en camino de ser la próxima Suiza.) Cada forma histórica es una totalidad que incluye no solo su pasado retroactivamente postulado, sino también su propio futuro, un futuro que por definición nunca se realiza: es el futuro inmanente de este presente, de modo que, cuando la forma actual se desintegra, socava también su pasado y su futuro [13] . Esta es también la razón de que debamos entender la difracción en relación con los contornos difuminados de un objeto: no del modo acorde al sentido común, que nos dice que en un examen más cercano sus líneas de demarcación son imprecisas, sino en el sentido de que la virtualidad de los movimientos futuros de un objeto son parte de la realidad de ese objeto.

Podemos ver a partir de este ejemplo que, al margen de otros motivos, el gesto de Lenin debería repetirse para denunciar las apropiaciones espiritualistas de la física cuántica. Por ejemplo, no hay vínculo directo o

incluso un signo de ecuación entre libertad (humana) e indeterminación cuántica: la simple intuición nos dice que si una ocurrencia depende del puro azar, si no hay causalidad en la que fundamentarla, esto de ningún modo hace de ella un acto de libertad. La libertad no es la ausencia de causalidad, no ocurre cuando no hay causalidad, sino cuando mi libre albedrío es la causa de un acontecimiento o decisión; no cuando algo ocurre sin causa, sino porque yo quería que ocurriera. Del lado opuesto, Dennett procede demasiado rápido a naturalizar la libertad equiparándola con la necesidad interna, con el despliegue de un potencial interior: un organismo es «libre» cuando ningún obstáculo externo impide que haga reales sus inclinaciones interiores; de nuevo la simple intuición nos dice que esto no es lo que queríamos decir con libertad.

Para evitar sucumbir a especulaciones similares («según la física cuántica, la mente crea la realidad» y demás afirmaciones por el estilo), lo primero que hay que tener en cuenta es que las proposiciones de la física cuántica solo funcionan dentro de un complejo aparato de formalizaciones matemáticas: si uno directamente compara sus implicaciones paradójicas (sincronicidad, el tiempo que va hacia atrás, etc.) con nuestra ontología de sentido común, ignorando el aparato de formalización matemática, se abre el camino para el misticismo New Age. Lo segundo que hay que tener en cuenta, no obstante, es que el universo cuántico no es matemático en el sentido de que implique el desarrollo inmanente de las consecuencias de los axiomas iniciales, sino que es más bien completamente científico en el sentido de que puede apoyarse en mediciones y por ello exponerse a la contingencia del contenido empírico. Esta es la razón de que el sentido común científico (lo que Althusser llamaba «la ideología espontánea de los científicos») desecha las cuestiones que tienen que ver con las implicaciones ontológicas de la física cuántica, y las considera irrelevantes para la ciencia:

> ¡Entre muchos de los físicos actuales es una postura común pensar que la mecánica cuántica no nos proporciona ninguna imagen de la «realidad»! El formalismo de la mecánica cuántica, desde este punto de vista, debe tomarse como lo que es: un formalismo matemático. Este formalismo, como muchos físicos cuánticos afirmarían, no nos dice esencialmente nada acerca de la realidad cuántica efectiva del mundo, y solo nos permite computar probabilidades para realidades alternativas que podrían darse [14] .

Hay una parte de verdad en este rechazo: traducir fenómenos cuánticos en un contexto más amplio para impresionar al público es erróneo y

perjudicial –en nuestra realidad, los objetos no ocupan dos lugares a la vez, y demás–. Sin embargo, la pregunta ontológica persiste, aunque siga sin ser respondida: ¿cuál es el estatuto ontológico de los fenómenos cubiertos por las fórmulas cuánticas? Mientras que obviamente no son parte de nuestra realidad cotidiana, deben tener una condición que no puede ser reducida a la imaginación de los científicos o a constructos discursivos.

La llamada interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica, asociada a Bohr, dio paso a una plétora de otras interpretaciones que intentaban resolver lo que se consideraba un callejón sin salida. Estas incluían el colapso de la función de onda por la consciencia o por la gravedad; la idea de que la función de onda nunca colapsa, puesto que todas las posibilidades son efectivamente existentes en mundos diferentes; la teoría de variables ocultas no-locales que restaura el determinismo; la decoherencia, que explica el colapso por medio de la interacción del objeto con su entorno aleatoriamente fluctuante, etcétera. Todos estos intentos deberían interpretarse siguiendo el modelo de la difracción: como intentos de «re-normalizar» el traumático choque ontológico de la física cuántica. Por citar a Anton Zeilinger: «La búsqueda de interpretaciones diferentes a la interpretación de Copenhague está motivada muy a menudo por el intento de eludir sus consecuencias radicales, es decir, un acto de represión cognitiva por parte de sus impulsores» [15] . Formulado por Evelyn Fox Keller, este concepto de «represión cognitiva» se refiere a la «indisponibilidad a abandonar los principios básicos de la física clásica: la objetividad y cognoscibilidad de la naturaleza» [16] . ¿No podemos aplicar aquí también el concepto de difracción? ¿No funciona la interpretación de Copenhague como una especie de obstáculo, un punto de imposibilidad que causa una difracción epistemológica, es decir, da paso a una multiplicidad de interpretaciones en conflicto que intentan «renormalizar» su exceso, re-inscribirlo en el espacio ontológico y epistemológico tradicional?

Hay importantes debates acerca del momento exacto de colapso de la función de onda; las tres posiciones principales encajan perfectamente con la tríada lacaniana de Real/simbólico/imaginario: lo real de la medición (cuando el resultado es registrado por la máquina de medición, estableciendo contacto entre la micro-realidad cuántica y la macro-realidad ordinaria), el imaginario de la percepción (cuando el resultado es percibido por una consciencia), y la inscripción simbólica (cuando el resultado se

inscribe en el lenguaje compartido por la comunidad de investigadores). ¿No señala este debate una especie de inconsistencia ontológica en la física cuántica? Las últimas explicaciones del colapso de la función de onda (y por lo tanto de la emergencia de la realidad «cotidiana») en términos del acto de percepción o registro (una realidad única emerge a partir del acto de medición), pero después explica (o más bien describe) esta medición en términos de una realidad cotidiana que solo emerge a través de ella (la máquina de medición es golpeada por electrones, etc.), y esto obviamente implica un *circulus vitiosus*. Una solución consistente aquí sería una explícitamente teológica: el único modo de explicar la realidad del universo como tal es postular un punto de observación externo a él, que solo puede ser algo así como el ojo de Dios.

Hay, no obstante, otro modo de pensar esta paradoja. Cuando Jacques-Alain Miller subraya la inmanencia del *percipiens* respecto al *perceptum* como la jugada crucial de Lacan en la teoría del campo de la visión, ¿sería legítimo vincular esto a la física cuántica, que también afirma la inmanencia del observador respecto a lo observado? Hay, desde luego, diferencias que destacan: en la física cuántica, el observador no es inmanente a lo observado en el sentido de estar inscrito en él, sino en el sentido más elemental de que su acto de observación es constitutivo de lo observado. Además, este observador no es el sujeto lacaniano (del deseo), sino el sujeto de la ciencia, el sujeto para el que la realidad es «plana», para el que no hay ningún punto ciego en la realidad desde el que el objeto devuelva la mirada. En otras palabras, deberíamos tener en cuenta que el concepto de Lacan de la inmanencia del *percipiens* sobre el *perceptum* se refiere a la percepción sostenida por el deseo: el punto en la imagen percibida desde el que el objeto devuelve la mirada es el punto «imposible» en el que se encuentra el objeto-causa del deseo. Es el contrapunto objetual al deseo del sujeto, eso que me atrae que «es en ti más que tú mismo», y como tal es solo perceptible, y sin duda solo ex-siste, por una percepción sostenida por el deseo.

La física cuántica tiene sin duda extrañas consecuencias ontológicas. El origen de esta extrañeza es la dualidad de onda (extendida) y partícula (compacta) que surgieron de un enigma señalado por De Broglie, cuando intentó imaginar el electrón como una partícula: «Si el electrón de un átomo de hidrógeno fuera una partícula compacta, ¿cómo podría “saber” el tamaño necesario de una órbita para poder seguir solo aquellas órbitas permitidas

por la ya famosa fórmula de Bohr?» [17] . La solución de Bohr a la cuestión del estatuto ontológico de la complementariedad (de onda y partícula) es que

> el sistema microscópico, el átomo, [no existe] en y por sí mismo. Siempre debemos incluir en nuestra discusión –implícitamente al menos– los diversos aparatos experimentales macroscópicos utilizados para mostrar cada uno de los dos aspectos complementarios. No hay ningún problema entonces, porque en última instancia solo es el comportamiento clásico de tal o cual aparato lo que estamos registrando… aunque los físicos hablen de átomos y otras entidades microscópicas como si fueran cosas físicas reales, en verdad solo son conceptos que utilizamos para describir el comportamiento de nuestros instrumentos de medición [18] .

Es crucial que esta descripción se dé en el lenguaje común utilizado para hablar de la realidad externa cotidiana; por consiguiente, es tentador aplicar aquí la temprana distinción althusseriana entre «objeto real» y «objeto de conocimiento». Los únicos objetos reales con los que estamos tratando en la física cuántica son los objetos de la realidad cotidiana; toda la esfera cuántica carece de estatuto ontológico de por sí, solo es un «objeto de conocimiento», un constructo conceptual cuya función es proporcionar las fórmulas para explicar el comportamiento consistente en medir objetos que son parte de la realidad ordinaria. Por lo tanto, carece de sentido hablar de procesos cuánticos como si constituyeran una esfera autónoma del ser: en la realidad no hay objetos que puedan estar en dos lugares a la vez, etc., «todo lo que hay» ontológicamente es nuestra realidad cotidiana, lo que está «más allá» son solo fórmulas matemáticas que dan una cierta credibilidad a lo que miden nuestros instrumentos, no alguna especie de idea sobre «lo que la Naturaleza nos está intentando decir» [19] . Nuestra experiencia de la realidad cotidiana por lo tanto sigue siendo el trasfondo fenomenológico y el fundamento de la teoría cuántica.

La tentación que debe resistirse aquí es la de interpretar que el modo en que la física cuántica socava nuestro concepto común de la realidad –una realidad que existiría independientemente de nuestra percepción– es signo de algún «significado más profundo», de otra realidad más «espiritual». Incluso el propio John Wheeler, nada ajeno a la lectura «espiritualista» de la física cuántica, ha señalado claramente que la «“consciencia” no tiene nada que ver con el proceso cuántico. Estamos considerando un acontecimiento que es conocido por un acto irreversible de amplificación, por un registro indeleble, un acto de registro… [El significado] es una parte separada de la

historia, que es importante pero que no debe confundirse con los “fenómenos cuánticos”» [20] .

Aunque Bohr evita esta trampa, las limitaciones de su visión sugieren su falta de reflexión filosófica propiamente trascendental, discernible en la inconsistencia ontológica fundamental de su explicación acerca de cómo lo que percibimos como «realidad externa» cotidiana surge solo a través del colapso de la función de onda en el acto de medición: si la realidad empírica cotidiana se constituye a través de la medición, ¿cómo explicamos los aparatos de medición que son parte de esta misma realidad empírica? ¿No estamos considerando aquí una *petitio principii*, es decir, no es el *explanandum* parte del *explanans* ?

Conocimiento en lo real

Un hecho que no se destaca a menudo es que las proposiciones de la física cuántica, que desafían nuestra visión ordinaria de la realidad material, extrañamente se hacen eco de otro ámbito, el del lenguaje, el del orden simbólico; es como si los procesos cuánticos estuvieran más cerca del universo del lenguaje que cualquier otra cosa que uno encuentre en la «naturaleza», como si en el universo cuántico el espíritu humano se encontrara a sí mismo fuera de sí mismo, en la forma de un siniestro doble «natural». Tomemos la caracterización de Lacan de las «ciencias duras» como aquellas que tratan con lo que él llama *savoir dans le réel* (conocimiento en lo real): es como si hubiera un conocimiento de las leyes de la naturaleza directamente inscrito en lo Real de los objetos y procesos naturales; una piedra, por ejemplo, «sabe» qué leyes de la gravedad obedecer cuando cae. En otro ejemplo del «conocimiento en lo real» científico, Ernest Rutherford se preguntó cómo una partícula sabe dónde ir cuando salta de un «raíl» a otro alrededor del núcleo atómico –raíles que no existen como objetos materiales, sino que son puras trayectorias ideales–. Puede parecer que ahí resida la diferencia entre naturaleza e historia: en la historia humana; las «leyes» son normas que pueden ser olvidadas o desobedecidas.

En su parte más atrevida, la física cuántica parece permitir la paradoja del gato de dibujos animados suspendido en el aire, la suspensión momentánea u «olvido» del conocimiento en lo real. Imaginemos que debes tomar un

vuelo el día X para recibir una sustancial fortuna en herencia, que debe recogerse al día siguiente, pero no tienes suficiente dinero para comprar el billete. Entonces descubres que el sistema de contabilidad de la línea aérea funciona de tal manera que si tú registras el pago del billete dentro de las 24 horas posteriores a llegar a tu destino, nadie sabrá que no fue pagado antes de tomar el vuelo de salida. De un modo similar,

> la energía que posee una partícula puede fluctuar salvajemente mientras que esta fluctuación se despliegue en un breve intervalo de tiempo. De modo que, al igual que el sistema de contabilidad de la línea aérea te «permite» tomar «prestado» el dinero para un billete de avión con tal de que lo pagues lo suficientemente rápido, la mecánica cuántica permite que una partícula «tome prestada» energía, con tal de que pueda liberarla dentro de una escala temporal determinada por el principio de incertidumbre de Heisenberg… Pero la mecánica cuántica nos fuerza a llevar la analogía un paso más allá. Imaginemos a alguien que es un pedigüeño compulsivo y va de amigo en amigo pidiendo dinero… toma prestado y lo devuelve, toma prestado y lo devuelve; una y otra vez, con infatigable intensidad, toma el dinero solo para devolverlo en seguida… una similar ida y vuelta frenética de energía y momento acaece perpetuamente en el universo de las distancias e intervalos temporales microscópicos [21] .

Este es el modo en que, incluso en una región vacía del espacio, una partícula surge de la Nada, «tomando prestada» su energía del futuro y pagando por ella (con su aniquilación) antes de que el sistema se dé cuenta de lo que ha hecho. Toda la red puede funcionar de este modo, en un ritmo de préstamos y liquidaciones, uno tomando prestado del otro, desplazando la deuda al otro, posponiendo el pago; es realmente como si el dominio subatómico estuviera especulando en bolsa con acciones de futuros. Lo que esto presupone es una brecha mínima entre las cosas en su realidad desnuda inmediata y el registro de esta realidad en algún *medium* (del gran Otro): uno puede hacer trampas en la medida en que el segundo momento (el registro) se vea desplazado con respecto al primero. Lo que hace tan extraña a la física cuántica es que uno puede trampear «en la realidad» con su propio ser. En otras palabras, la «rareza» de la física cuántica no es su heterogeneidad radical con respecto a nuestro sentido común, sino más bien su sorprendente semejanza con lo que consideramos específicamente humano; aquí, sin duda, uno se ve tentado de decir que la física cuántica «deconstruye» la oposición binaria estándar de naturaleza y cultura. Echemos un vistazo rápido a la lista de estas características [22] :

1. Dentro del orden simbólico, la posibilidad como tal posee una realidad efectiva por sí misma; es decir, produce efectos reales; por ejemplo, la

autoridad del padre es fundamentalmente virtual, una amenaza de violencia. De un modo similar, en el universo cuántico la trayectoria real de una partícula solo puede explicarse si uno tiene en cuenta todas sus trayectorias posibles dentro de su función de onda. En ambos casos, la actualización efectiva no abole simplemente la previa panoplia de posibilidades: lo que podría haber ocurrido continúa teniendo un eco en lo que ocurre realmente, como su trasfondo virtual.

2. Tanto en el universo simbólico como en el universo cuántico, nos encontramos con lo que Lacan llama «conocimiento en lo real»: si en el famoso experimento de la doble rendija observamos la trayectoria de un electrón para descubrir por cuál de las dos pasa dicho electrón, este se comportará como una partícula; si no lo observamos, desplegará las propiedades de una onda; como si el electrón de algún modo supiera si iba a ser observado o no. ¿No está limitado tal comportamiento al universo simbólico en el que nuestro «considerarnos X» nos hace actuar como X?

3. Cuando los físicos cuánticos intentan explicar el colapso de la función de onda, recurren una y otra vez a la metáfora del lenguaje: este colapso ocurre cuando un acontecimiento cuántico «deja una huella» en el aparato de observación, cuando es «registrado» de algún modo. Obtenemos aquí una relación de externalidad; un acontecimiento deviene plenamente él mismo, se realiza a sí mismo, solo cuando sus alrededores externos «toman nota» de él, lo cual se hace eco del proceso de realización simbólica en la que un acontecimiento se hace plenamente real solo a través de su registro simbólico, su inscripción en una red simbólica, que es externa a él.

4. Además, hay una dimensión temporal en esta externalidad del registro: un tiempo mínimo siempre pasa entre un acontecimiento cuántico y su registro, y este mínimo desfase abre el espacio para una especie de trampa ontológica entre las partículas virtuales (un electrón puede crear un protón y así violar el principio de conservación de la energía, a condición de que lo reabsorba rápidamente, antes de que su entorno «tome nota» de la discrepancia). Este desfase también permite la retroactividad temporal: el registro actual decide qué debe haber pasado; por ejemplo, si en el experimento de la doble rendija se observa un electrón, no solo se comportará (ahora) como una partícula,

> su pasado también devendrá retroactivamente («habrá sido») el de una partícula, en una homología con el universo simbólico en el que una intervención presente radical (el ascenso de un nuevo Significante-Amo) puede reescribir retroactivamente (el significado de) todo el pasado [23] . Quizá, entonces, en la medida en que la retroactividad es una característica crucial de la dialéctica hegeliana, y en la medida en que la retroactividad solo es pensable en una ontología «abierta» de realidad no plenamente constituida, la referencia a Hegel puede ser de alguna ayuda a la hora de extraer las consecuencias ontológicas de la física cuántica.

¿Cuán lejos deberíamos ir con este paralelismo? ¿Es solo una metáfora aproximada? ¿Atestigua el hecho de que toda nuestra comprensión de la realidad ya está sobredeterminada por el orden simbólico, de modo que incluso nuestro entendimiento de la realidad natural siempre está ya «estructurado como un lenguaje»? ¿O deberíamos arriesgarnos a dar un paso más y afirmar que hay algo que extrañamente recuerda (o apunta hacia) estructuras simbólicas ya presentes en la realidad «física» misma? Si extraemos esa conclusión, entonces toda la «ideología filosófica espontánea» de la brecha que separa a la naturaleza de la cultura (una forma de ideología a menudo claramente discernible en el propio Lacan) debe ser abandonada. Según esta «ideología espontánea», la naturaleza representa la primacía de la realidad efectiva sobre la potencialidad, su dominio es el dominio de la positividad pura del ser, donde no hay faltas (brechas, lagunas) en el sentido simbólico estricto; pero si tomamos en serio las consecuencias ontológicas de la física cuántica, entonces debemos suponer que el orden simbólico preexiste en una forma natural «salvaje», aunque en lo que Schelling habría llamado una potencia inferior. Debemos postular una suerte de tríada ontológica de protorrealidad cuántica (las oscilaciones cuánticas preontológicas), la realidad física ordinaria, y el nivel «inmaterial» virtual de Acontecimientos-Sentido. ¿Cómo se relacionan estos tres aspectos?

La característica básica de la realidad simbólica es su incompletitud ontológica, su carácter de «no-Toda»: no tiene consistencia inmanente, es una multiplicidad de «significantes flotantes» que solo pueden estabilizarse a través de la intervención de un Significante-Amo; en claro contraste, parece, con la realidad natural, que es lo que es, sin ninguna intervención

simbólica. Pero, ¿es así? ¿No es la consecuencia ontológica clave de la física cuántica que la protorrealidad cuántica también necesita un «punto de acolchado» similar (llamado aquí colapso de la función de onda) para estabilizarse en la realidad ordinaria de los objetos y procesos temporales cotidianos? Por lo tanto nos encontramos aquí también con la brecha (temporal) entre la inconsistente protorrealidad y la agencia descentrada de su registro, que la constituye como realidad plena: la realidad no es plenamente ella misma, sino que está des-centrada con respecto a sí misma; deviene ella misma retroactivamente, a través de su registro. En filosofía, esta brecha está prefigurada en la distinción de Schelling entre Existencia y el Fundamento de la Existencia, entre realidad y protorrealidad. Retrocedamos un poco: ¿en qué consiste la revolución filosófica de Schelling? Según la *doxa* académica, Schelling salió del cierre idealista de la automediación del Concepto por medio de afirmar una bi-polaridad más equilibrada de lo Ideal y lo Real: la «filosofía negativa» (el análisis de la esencia conceptual) debe ser suplementado por la «filosofía positiva», que trata con el orden positivo de la existencia. En la naturaleza, así como en la historia humana, el orden racional ideal solo puede desarrollarse contra el fondo del impenetrable Fundamento de las pulsiones y pasiones «irracionales». El clímax del desarrollo filosófico, el punto de vista del Absoluto, no es la «asunción» *(Aufhebung)* de toda la realidad en su Concepto ideal, sino el *medium* neutral de las dos dimensiones; el Absoluto es ideal-real. Tal lectura, no obstante, oculta el auténtico logro de Schelling, su distinción, introducida por vez primera en su ensayo sobre la libertad humana de 1807, entre Existencia (lógica) y el impenetrable Fundamento de la Existencia, lo Real de las pulsiones prelógicas [24] . Este dominio protoontológico de pulsiones no es simplemente «naturaleza», sino el dominio espectral de la realidad todavía no plenamente constituida. La oposición de Schelling de lo Real protoontológico de las pulsiones (el Fundamento del Ser) y el Ser plenamente constituido ontológicamente (que, desde luego, está «sexuado», como la oposición de Femenino y Masculino) desplaza radicalmente las parejas filosóficas habituales: Naturaleza y Espíritu, Real e Ideal, Existencia y Esencia, etc. El Fundamento real de la Existencia es impenetrable, denso, inerte, pero al mismo tiempo espectral, «irreal», no plenamente constituido ontológicamente, mientras que la Existencia es ideal, pero al mismo tiempo, en contraste con el Fundamento, plenamente «real», plenamente existente.

Las implicaciones teológicas de esta brecha entre protorrealidad y su constitución plena a través del registro simbólico son de especial interés: en la medida en que «Dios» es el agente que crea las cosas al observarlas, la indeterminación cuántica nos obliga a postular un Dios que es *omnipotente, pero no omnisciente:* «Si Dios hace colapsar la función de onda de los objetos macroscópicos, haciéndolos efectivamente existentes a través de la observación que realiza de ellos, los experimentos cuánticos indican que Él no está observando lo microscópico» [25] . La trampa ontológica con las partículas virtuales es un modo de engañar a Dios mismo, la agencia última que toma nota de todo cuanto ocurre; en otras palabras, Dios no controla los procesos cuánticos, y ahí reside la lección atea de la física cuántica. Einstein estaba en lo cierto con su famosa afirmación «Dios no hace trampas»; lo que olvidó añadir es que él mismo puede ser engañado. En la medida en que la tesis materialista es que «Dios es inconsciente» (Dios no sabe), la física cuántica es efectivamente materialista: hay micro-procesos (oscilaciones cuánticas) no registrados por el sistema.

Resumamos la paradoja de la medición cuántica. En el experimento de la doble rendija, cuando las partículas son enviadas a través de las rendijas una a una, si no son observadas forman el patrón de una onda. Puesto que el patrón-onda presupone la interacción de partículas, y puesto que en este experimento cada partícula viaja sola, ¿con qué interactúa? ¿Habita un espacio atemporal sincrónico donde puede interactuar con el pasado y el futuro? ¿O interactúa *consigo misma* ? Esto nos lleva al concepto de superposición: la partícula interactúa consigo misma, de modo que simultáneamente toma todos los caminos posibles, que son «superimpuestos» sobre los demás. ¿No evoca esto la idea de Nietzsche de la «sombra más corta», el momento en el que un objeto no es acompañado por otro, sino por su propia sombra (o más bien, en el que el objeto no es un Uno real, sino meramente un compuesto de sus múltiples sombras, de más-que-nadas o menos-que-ceros)? El enigma del experimento de la doble rendija es por lo tanto triple:

1. Incluso si disparamos los electrones individualmente, uno tras otro, formarán, si no medimos su camino, un patrón de onda; ¿pero cómo sucede? ¿Con qué interactúa cada electrón individual? (Consigo mismo.)

2. Incluso si medimos (o no) el camino después de que los electrones ya han pasado por las rendijas, el patrón todavía depende de nuestra medición; pero, ¿cómo es posible que dependa de ella, cuando la medición tiene lugar después del paso por la rendija? Parece como si pudiéramos cambiar retroactivamente el pasado.

3. Incluso si no realizamos mediciones, el mero hecho de que el aparato de medición (y, con él, la posibilidad de medición) esté ahí hace que el electrón se comporte como una partícula; pero, ¿cómo puede comportarse así, si no es afectado de ningún modo por el aparato de medición?

Ahí tenemos, de nuevo, dos enfoques divergentes respecto a este enigma: el espiritualista (la mente [del observador] crea la realidad, el universo debe ser observado por Dios para existir) y la naturalización apresurada (el colapso de la función de onda no necesita ningún observador en el sentido de una consciencia; la observación representa un simple registro por parte del entorno, de modo que todo en la naturaleza es «observado» todo el tiempo por el entorno con el que interactúa). El enigma básico es el siguiente: en la medida en que el resultado de nuestra medición depende de nuestra libre elección de qué medir, el único modo de evitar la implicación de que nuestra observación crea la realidad es o negar nuestro libre albedrío o adoptar una solución malebranchiana («el mundo conspira para correlacionar nuestra libre elección con las relaciones físicas que después observamos») [26] .

La eterna pregunta realista-ingenua, «¿Qué apariencia tiene la realidad objetiva sin mí, independientemente de mí?», es un pseudoproblema, puesto que se basa en una violenta abstracción de la misma realidad que intenta aprehender: «la realidad objetiva» como un conjunto matematizado de relaciones es «para nosotros» el resultado de un largo proceso de abstracción conceptual. Esto no devalúa el resultado, haciéndolo simplemente dependiente de nuestro «punto de vista subjetivo», pero sí implica una paradoja: la *«realidad objetiva» (el modo en que la construimos a través de la ciencia) es un Real que no puede ser experimentado como realidad.* En su esfuerzo por entender la realidad «independientemente de mí», la ciencia matematizada «me» borra de la realidad, ignorando (no el modo trascendental en el que Yo constituyo la realidad, sino) el modo en que Yo soy *parte de* esta realidad. La auténtica

cuestión es por lo tanto cómo Yo (el lugar donde la realidad aparece ante sí misma) surjo de la «realidad objetiva» (o más pertinentemente, cómo puede surgir un universo de sentido en lo Real carente de sentido). Como materialistas, deberíamos tener en cuenta dos criterios que debería cumplir toda respuesta para resultarnos válida: (1) la respuesta debería ser genuinamente materialista, sin ninguna trampa espiritualista; (2) deberíamos aceptar que el concepto materialista-mecanicista de la «realidad objetiva» no funcionará. Es aquí donde entra en juego la física cuántica: las paradojas del experimento de doble rendija claramente demuestran que el dominio protorreal de ondas cuánticas y partículas es obviamente no reductible a nuestro concepto estándar de «realidad externa», sus propiedades no encajan con nuestro concepto de objetos materiales y procesos que tienen lugar «ahí fuera»; sin embargo, el dominio de las ondas y partículas cuánticas es obviamente un Real carente de sentido.

Aquí debemos tener en cuenta la sutil diferencia entre el principio de incertidumbre de Heisenberg y el principio de complementariedad de Bohr, la diferencia entre la incompletitud meramente epistemológica y la plenamente ontológica: mientras que la idea de Heisenberg es que no podemos establecer la posición y momento simultáneos de una partícula porque el acto de medición mismo interviene en la realidad medida y perturba sus coordenadas, el punto crucial para Bohr es uno mucho más fuerte, y tiene que ver con la naturaleza misma de la realidad; las partículas en sí mismas no tienen una posición y momento determinados, de modo que deberíamos abandonar el concepto estándar de «realidad objetiva» poblada por cosas equipadas con un conjunto de propiedades plenamente determinado.

Para Heidegger, la diferencia ontológica está fundamentada en última instancia en nuestra finitud: lo que Heidegger llama el Acontecimiento *(Ereignis)* es el abismo final a partir del cual el Ser se revela ante nosotros en una multitud de horizontes históricamente destinados, y el Ser se abre o se retira porque no todos los seres se abren a nosotros. Por expresarlo más directamente, hay una diferencia entre las entidades mundanas y el horizonte de su apertura *porque* las entidades se abren a nosotros dentro de un horizonte que está siempre enraizado en nuestra finitud. Aquí, sin embargo, deberíamos repetir el movimiento de Kant a Hegel: Heidegger nunca confunde la apertura ontológica de las entidades con su producción óntica; para él, la idea de los humanos como el Ser-Ahí de la apertura del

Ser no significa que las entidades existan solo para los humanos o *no* independientemente de ellos. Si toda la humanidad fuera eliminada, las entidades todavía estarían ahí como si fueran previas a la emergencia del hombre, simplemente no ex-sistirían en el pleno sentido ontológico de aparecer dentro de un horizonte del Ser. Pero ¿y si transportamos la diferencia ontológica (la diferencia entre las entidades y la «nadeidad» del horizonte ontológico de su apertura) a la Cosa en sí, y la (re)concebimos como la incompletitud ontológica de la realidad (tal como sugiere la física cuántica)?; ¿y si postulamos que las «Cosas en sí» emergen en el contexto del Vacío o la Nada, tal como dicho Vacío es concebido en la física cuántica, no como simplemente un vacío negativo, sino como el germen de toda la realidad posible? Este es el único «materialismo trascendental» realmente consistente que es posible después del idealismo trascendental kantiano. Para un auténtico dialéctico, el misterio final no es «¿Por qué hay algo en vez de nada?», sino «¿Por qué hay nada en vez de algo?»: ¿cómo es que, cuanto más analizamos la realidad, más vacío encontramos?

Esto implica que la diferencia ontológica no debería limitarse a la finitud de los seres humanos para los que las entidades aparecen dentro del horizonte de un mundo (históricamente) dado, es decir, frente al movimiento de retiro, en la inextricable mezcla de apertura y velo. Esta estructura de la realidad como «no-Toda» debe tomarse en términos plenamente ontológicos: no se trata de que, dentro de nuestro horizonte finito, el En-sí de la realidad siempre aparezca en el contexto de su retiro y ocultamiento; la realidad es «en sí» no-Toda. En otras palabras, la estructura de apertura u ocultamiento, el hecho de que las cosas siempre surjan de su truncado Vacío de fondo, y nunca estén plenamente constituidas ontológicamente, es propia de la realidad misma, no solo de nuestra percepción finita de ella. Ahí, quizá, está la consecuencia filosófica definitiva de la física cuántica: lo que demuestran sus experimentos más brillantes y atrevidos no es que la descripción de la realidad que ofrece sea incompleta, sino que la realidad es ontológicamente «incompleta», indeterminada; la falta o carencia que consideramos un efecto de nuestro limitado conocimiento de la realidad es parte de la realidad misma. De un modo propiamente hegeliano, es nuestra propia limitación epistemológica la que nos sitúa en lo Real: lo que aparece como la limitación de nuestro conocimiento es la característica de la realidad, su «no-Todo».

De nuevo, lo que esto significa es que el movimiento de Kant a Hegel debería repetirse con Heidegger: la historia heideggeriana del Ser es, en última instancia, una versión históricamente radicalizada del trascendentalismo kantiano. Para Heidegger, la historia del Ser es la historia de las aperturas epocales del Sentido del Ser destinado al hombre; como tal, esta historia es el límite definitivo de lo que podemos conocer –todo conocimiento nuestro ya presupone y se mueve dentro de una apertura históricamente dada del Ser; el juego abismal propio de estas aperturas que simplemente «ocurren», es lo más lejos que podemos llegar–. La implicación ontológica de la física cuántica no es que podemos ir más allá y penetrar la realidad en sí misma, sino que la limitación postulada por Heidegger pertenece al En-sí mismo. ¿No es esta la implicación subyacente al concepto cuántico de Nada (Vacío), que estaría embarazada de una multiplicidad de entidades que pueden surgir de ella, es decir, «a partir de la nada»? La realidad-en-sí es Nada, el Vacío, y de este Vacío parcial y no plenamente constituido aparecen constelaciones de realidad; estas constelaciones nunca son «todas», están siempre ontológicamente truncadas, son visibles (y existentes) solo desde cierta perspectiva limitada. Hay solo una multiplicidad de universos truncados: desde el punto de vista del Todo, no hay nada excepto el Vacío. O, por arriesgarnos con una fórmula simplificada: «objetivamente» hay nada, puesto que todos los universos determinados existen solo desde una perspectiva limitada.

La respuesta más clara *al* enigma «¿Qué ocurrió antes del Big Bang, ese punto singular en el que todas las leyes físicas están suspendidas?» es por lo tanto: *nada*. Para Paul Davies, partidario de esta visión, el Big Bang es el comienzo absoluto del tiempo –no ocurrió en el tiempo, sino que creó el propio tiempo, de modo que la pregunta «¿Qué ocurrió antes?» carece tanto de sentido como la pregunta «¿Qué está más al norte del Polo norte?»–. Si este no fuera el caso, entonces todo lo que tiene lugar ahora sería la copia infinitamente repetible de algo que ya ha ocurrido. De acuerdo a la lectura «teológica» estándar, la densidad infinita puntual de la materia en ese punto de singularidad que es el Big Bang representa el Comienzo absoluto, el inasible punto de creación en el que Dios intervino directamente y creó el universo. El Big Bang es por lo tanto una suerte de cordón umbilical que liga directamente el universo material con una dimensión trascendente. Tal universo en expansión es finito en el tiempo y el espacio, si bien carece de límites por la curvatura del espacio. Hay, sin embargo, problemas con esta

concepción. Según algunas mediciones, hay restos de materia más viejos que el momento extrapolado del Big Bang en nuestro universo. La solución podría ser que nuestro universo es como una sala de espejos cuyo eco visual hace que el espacio parezca más grande de lo que es. A causa de tal eco, cuando una misma señal de otra galaxia nos llega por dos caminos diferentes, nos parece que se trata de dos galaxias diferentes (o que la misma galaxia está simultáneamente en dos lugares distantes).

Nick Bostrom ha propuesto una solución mucho más radical para tales inconsistencias: nuestro universo es una sofisticada simulación computerizada, una especie de realidad virtual programada por una civilización incomparablemente más desarrollada que la nuestra. El programa es tan perfecto que hace posible que nosotros, seres simulados, experimentemos emociones y la ilusión de libertad. De vez en cuando, sin embargo, hay fallos en el sistema, el sistema viola sus propias reglas (o, quizá, deja que se introduzcan códigos para activar los trucos ocultos en el videojuego), y experimentamos los efectos como «milagros» u ovnis [27] . Esta versión básicamente se lee como un escenario teológico secularizado, con la diferencia de que nuestro creador no es un ser sobrenatural, sino simplemente otra especie natural mucho más desarrollada. De modo que, si sabemos (o asumimos) que nuestro universo es «simulado», que ha sido deliberadamente creado por seres superiores, ¿cómo podemos entonces discernir sus huellas y/o interpretar sus motivaciones? ¿Quieren que quedemos totalmente inmersos en el entorno simulado? De ser así, ¿es porque nos están poniendo a prueba, epistemológica o éticamente? [28] . ¿Fuimos creados por mera diversión, como una obra de arte, como parte de un experimento científico, o por alguna otra razón? (Recordemos muchas novelas y películas, desde *The Unpleasant Profession of Jonathan Hoag* de Robert A. Heinlein, hasta *El show de Truman*, *Nivel 13* y *Matrix.*) ¿Podemos imaginarnos viviendo en un mundo simulado sin la intención de un creador?

Lo que hace esta solución es desplazar la brecha entre nuestro universo fenoménico y su Más Allá nouménico a ese mismo universo, redoblándolo en dos universos: nuestro universo fenoménico está virtualizado, reducido a una simulación operada por agentes de otro universo «auténtico» mucho más desarrollado. El siguiente paso lógico es multiplicar los universos fenoménicos mismos, sin invocar un universo privilegiado cuasidivino. En

este línea, Neil Turok y Paul Steinhardt propusieron una nueva versión de la teoría de los mundos múltiples, según la cual nuestra realidad cuatridimensional (las tres dimensiones espaciales más el tiempo) se sitúa en relación a la auténtica realidad del mismo modo en que una superficie bidimensional se sitúa respecto a nuestra realidad tridimensional: hay más dimensiones y universos paralelos, simplemente no podemos percibirlos. Según este modelo, el Big Bang surgió de un choque (colapso) entre dos universos paralelos similares: tal choque no crea el tiempo, simplemente reinicia el reloj de un universo.

El siguiente paso lógico después de ese es el de transportar esta multiplicidad a una sucesión temporal dentro del mismo universo. En esta misma línea, Martin Bojowald reemplazó el Big Bang con el *Big Bounce:* el continuo espacio-tiempo de vez en cuanto se desgarra; el colapso que le sigue trae consigo un nuevo Big Bang, en el que la densidad de fuerzas cuánticas causa una especie de «amnesia» del universo; toda información acerca de lo que ocurrió antes del Big Bang es borrada, de modo que, con cada nuevo Big Bang, el universo elimina su pasado y comienza de nuevo *ex nihilo.*

Finalmente está la hipótesis de Stephen Hawking del «tiempo irracional» (en el sentido de los números irracionales), que prescinde del concepto mismo de Big Bang: la curvatura del tiempo implica que, como el espacio, el tiempo no tiene límite, aunque es finito (curvado sobre sí mismo). La idea de Big Bang resulta de aplicar al universo la lógica de un tiempo lineal único y extrapolarlo así a un punto cero, donde en verdad hay meramente un movimiento circular infinito.

¿No forman estas cinco versiones una serie completa de posibles variaciones? ¿No estamos lidiando aquí con una serie sistemática de hipótesis como el conjunto de relaciones entre el Uno y el Ser desplegadas y analizadas por Platón en la segunda parte de su *Parménides* ? Quizá la cosmología contemporánea necesite esa sistematización conceptual «hegeliana» de una matriz subyacente que genera la multitud de teorías realmente existentes. ¿Nos lleva esto de vuelta a la antigua sabiduría oriental según la cual todas las cosas son solo fragmentos efímeros que surgen del Vacío primordial e inevitablemente volverán a él? Para nada: la diferencia clave está en que, en el caso de la sabiduría oriental, el Vacío primordial representa la paz eterna, que sirve como abismo o fundamento neutral de la lucha entre polos opuestos, mientras que desde el punto de

vista hegeliano el Vacío nombra la tensión, antagonismo o imposibilidad extremos que generan la multiplicidad de entidades determinadas. Hay multiplicidad porque el Uno es en sí mismo barrado, está fuera-de-quicio con respecto a sí mismo. Esto nos lleva a otra consecuencia de esta extraña ontología del Uno obstaculizado (o barrado): los dos aspectos de una brecha de paralaje (onda y partícula, por ejemplo) nunca son simétricos, pues la brecha primordial está entre un algo (limitado) y nada, y la complementariedad entre los dos aspectos de la brecha funciona de manera que primero tenemos la brecha entre nada (vacío) y algo, y solo después, en un segundo tiempo (lógico), un segundo «algo» que llena el Vacío, de modo que obtenemos una brecha de paralaje entre dos algos. Por ejemplo, en las fórmulas de sexuación de Lacan, las fórmulas femeninas (o antinomias matemáticas) tienen una prioridad (lógica); solo es en el segundo momento cuando las antinomias dinámicas entran como intentos de resolver el callejón sin salida de las antinomias matemáticas.

Podríamos aventurar que lo mismo vale para la antinomia (complementariedad) entre ondas y partículas. En nuestra ontología científica espontánea, consideramos que las ondas caóticas y la fluidez son más elementales que los objetos firmemente definidos y delimitados: la razón (o alguna otra fuerza de determinación) impone sobre la caótica fluidez formas claras que, en un examen más cercano, se muestran difuminadas, afectadas por el caos de la materia (ningún triángulo físicamente dibujado es realmente un triángulo). Es contra esta imagen espontánea como debería ser medida la naturaleza radical de la física cuántica: su ontología es el exacto opuesto, pues en ella la fluidez continua es una característica del nivel superior, mientras que cuando nos acercamos a la realidad en su dimensión microscópica, descubrimos que está en realidad constituida por partes discretas o cuantos *(quanta).* No deberíamos subestimar el efecto desnaturalizador de esta inversión: el universo de repente se convierte en algo artificialmente compuesto de bloques de construcción; como si, al acercarnos muy de cerca a alguien, descubriéramos que no se trata de una persona «real», orgánica, sino que está compuesta de pequeños bloques de Lego.

En nuestra visión de sentido común (y en la realidad cotidiana), por el contrario, la partícula tiene preeminencia sobre la onda. Por ejemplo, en un desierto las dunas del desierto movidas por el viento funcionan como ondas, pero la idea es que, si tuviéramos un conocimiento mucho más grande del

que realmente poseemos, seríamos capaces de reducir esta conducta de onda a la conducta de partículas: incluso la duna más grande es en última instancia solo un compuesto de pequeños granos. Tratar el movimiento de la arena como una onda es por lo tanto una grosera pero funcional simplificación [29] . La ontología de sentido común que está detrás de esta visión es que todo movimiento-de-onda debe ser un movimiento de algo, de cosas que materialmente existen y se mueven: las ondas no existen realmente, son una propiedad o acontecimiento que le ocurre *a algo* que existe. La revolución cuántica no solo postula la dualidad irreductible de ondas y partículas. Dentro de esta dualidad (más o menos abiertamente) se privilegia a la onda: por ejemplo, se propone un desplazamiento desde la comprensión de las ondas como interacciones entre partículas a entender las partículas como puntos nodales en la interacción de ondas. Para la física cuántica, las ondas por lo tanto no puede reducirse a una propiedad de (o a algo que le ocurre a) las partículas. Esta es también la razón por la que Bohr afirma que la física cuántica trata con (mide) fenómenos, no cosas que «se esconden detrás de» los fenómenos como su soporte sustancial: se ve socavado todo el problema tradicional de distinguir entre propiedades que pertenecen a las «Cosas en sí» y propiedades que meramente «parecen» pertenecer a las cosas debido a nuestro aparato perceptivo: esta distinción entre propiedades primarias y secundarias ya no tiene sentido, porque el modo en que una cosa «aparece», el modo en que es «para el otro», está inscrito en ella «en sí». De hecho, la apariencia misma de las «cosas» como cosas, como entidades sustanciales, es el resultado del colapso de la función de onda a través de la percepción, de modo que la relación de sentido común de nuevo queda invertida: el concepto de las cosas «objetivas» es subjetivo, dependiente de la percepción, mientras que las oscilaciones de onda preceden a la percepción y por lo tanto son más «objetivas».

La tarea clave es por lo tanto la de interpretar esta incompletitud sin abandonar el concepto de lo Real, es decir, evitar la lectura subjetivista del hecho de que el acto mismo de medición co-constituye lo que mide. La versión de Heisenberg de la indeterminación (el «principio de incertidumbre») todavía deja suficiente espacio no solo para salvar la noción de una realidad objetiva independiente del observador (si está fuera del alcance del observador), sino incluso para determinarla y conseguir conocerla tal como es en sí: si la inaccesibilidad del En-sí se debe solo a su distorsión por el aparato de medición, ¿no es entonces posible determinar el

efecto sobre el objeto observado del procedimiento de medición y entonces, sustrayendo dicho efecto del resultado, obtener el objeto medido tal como es en sí mismo (o el modo en que era antes de la medición)? Por ejemplo, si yo sé que contar una suma de dinero añadirá veinte unidades a la cantidad, y el resultado de mi contabilización es 120 unidades, entonces sé que antes de contar la suma era de 100 unidades. Bohr argumenta en contra de esta posibilidad: por razones *a priori* no se puede determinar el efecto de la interacción de la medición con el objeto medido. Por ejemplo, si medimos la posición o momento de un electrón disparando un fotón contra él,

> no es posible determinar el efecto del fotón sobre la partícula (el electrón), puesto que necesitaríamos determinar la posición y momento del fotón simultáneamente, lo que es físicamente imposible dado que las mediciones de posición y momento requieren aparatos mutuamente excluyentes para su determinación respectiva. Por lo tanto llegamos a la conclusión de Bohr: *la observación solo es posible bajo la condición de que el efecto de la medición sea indeterminable.* Ahora bien, el hecho de que la interacción de la medición sea indeterminable es crucial porque significa que no podemos sustraer el efecto de la medición y deducir entonces las propiedades que la partícula tiene (según se presuponía) antes de la medición [30] .

No podemos dejar de advertir la similitud del razonamiento de Bohr con los primeros párrafos de la «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, donde describe las consecuencias absurdas del enfoque representacionalista estándar, según el cual el conocimiento es «el instrumento mediante el cual tomar posesión del Absoluto, o los medios a través de los cuales vislumbrarlo»:

> Si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a esta tal como ella es para sí, sino que la modela y altera. Y si el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto modo, un médium pasivo a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos esta tampoco tal como es en sí, sino tal como es a través de este médium y en él. En ambos casos empleamos un medio que produce de un modo inmediato lo contrario de su fin, o más bien el contrasentido consiste en recurrir en general a un medio. Podría parecer, ciertamente, que cabe obviar este inconveniente por el conocimiento del modo como el *instrumento* actúa, lo cual permitirá descontar del resultado la parte que al instrumento corresponde en la representación que por medio de él nos formamos de lo absoluto y obtener así lo verdadero puro. Pero, en realidad, esta corrección no haría más que situarnos de nuevo en el punto de que hemos partido. Si de una cosa modelada descontamos lo que el instrumento ha hecho con ella, la cosa para nosotros –aquí, lo absoluto– vuelve a ser exactamente lo que era antes de realizar este esfuerzo, el cual resultará, por tanto, baldío. Y si el instrumento se limitara a acercar a nosotros lo absoluto como la vara con pegamento nos acerca el pájaro apresado, sin hacerlo cambiar en lo más mínimo, lo absoluto se burlaría de esta astucia, si es que ya en sí y para sí no estuviera y quisiera estar en nosotros; pues el conocimiento sería, en este caso, en efecto, una astucia, ya que con sus múltiples afanes aparentaría algo completamente diferente

> del simple producir la relación inmediata y, por tanto, carente de esfuerzo. O bien, si el examen del conocimiento que nos representamos como un médium nos enseña a conocer la ley de su refracción, de nada servirá que descontemos esta del resultado, pues el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual llega a nosotros la verdad y, descontado esto, no se habría hecho otra cosa que indicarnos la dirección pura o el lugar vacío. No obstante, si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esta desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo [31] .

Aunque el contexto de Hegel es totalmente diferente del de Bohr (si acaso, Hegel estaba escribiendo acerca del conocimiento filosófico del Absoluto, mientras que Bohr estaba luchando con las implicaciones epistemológicas de medir las partículas atómicas), la línea argumentativa subyacente es estrictamente homóloga: ambos rechazan una posición que primero postula una brecha entre el sujeto cognoscente y el objeto-a-conocer, y después lidia con el problema (autocreado) de cómo sortear esta fractura. En otras palabras, ambos combinan una falsa modestia (solo somos sujetos finitos que se enfrentan a una realidad trascendente y opaca) con la arrogancia de invocar un metalenguaje (el sujeto de algún modo puede salir fuera de sus propias limitaciones para comparar su limitada perspectiva con la realidad en sí). Y la solución de ambos es básicamente la misma: incluir al sujeto en el «automovimiento» del objeto-a-conocer. El nombre hegeliano para esta inclusión es reflexividad [32] . ¿Cómo funciona esto en la física cuántica?

Realismo agencial

Aquí entra el «realismo agencial» planteado por Karen Barad: «Según el realismo agencial, conocer, pensar, medir, teorizar y observar son prácticas materiales subjetivas de intraactuar dentro del mundo y como parte de él» [33] . El realismo agencial deja atrás el típico tema moderno del sujeto confrontado con la «realidad objetiva», el tema que abre los dilemas epistemológicos habituales («¿puede alcanzar el sujeto la realidad independiente, o se ve atrapado en el círculo de sus representaciones subjetivas?»): su unidad ontológica básica es el *fenómeno,* en el que ambos lados se ven irreductible e inextricablemente entrelazados: los fenómenos despliegan «la inseparabilidad ontológica de los objetos y aparatos» [34] .

Pero el hecho de que no producimos nuestro conocimiento desde lejos, observando la realidad desde una posición distante, objetiva y no entrelazada, no significa que debamos renunciar a la objetividad como tal, que todo nuestro conocimiento sea subjetivo: tal lectura todavía presupone una distancia representacional entre nuestra visión-desde-fuera subjetiva y las cosas mismas. ¿Cómo, entonces, debemos pensar la objetividad (también en el sentido de universalidad) de nuestro conocimiento?

Bohr, cuyas reflexiones Barad intenta sistematizar aquí, subraya que tal explicación no implica un relativismo subjetivista: la objetividad se mantiene, pero ya no significa que el resultado de la observación nos diga algo acerca de la realidad del objeto observado previa al acto de medición; más bien significa que cuando repetimos el mismo acto de medición bajo las mismas condiciones (el mismo entrelazamiento de objeto y aparato), obtendremos el mismo resultado, de modo que no hay referencia a un observador particular. La lectura subjetivista o idealista de la física cuántica («la mente crea la realidad, no hay realidad independiente de nuestras mentes») es por lo tanto patentemente falsa: la auténtica consecuencia de la física cuántica es la opuesta, y nos obliga a pensar el modo en que nuestro conocimiento de la realidad está incluido en la propia realidad.

La lección de Bohr por lo tanto no es que la realidad sea subjetiva, sino que nosotros –los sujetos observantes– somos parte de la realidad que observamos. Esta no es una cuestión de espiritualismo, sino del conocimiento mismo, fundamentado en prácticas materiales. En resumen, la lección implícita de las reflexiones de Bohr equivale a una crítica *materialista* de la ontología y la epistemología realista-ingenua de *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, con su concepto del conocimiento como una (siempre imperfecta) «reflexión» de la realidad objetiva que existe independientemente de nosotros. Este materialismo ingenuo trata la realidad-en-sí de dos maneras contradictorias: (1) como infinitamente *más rica* que nuestro conocimiento y percepción de ella (solo podemos aproximarnos asintóticamente a la infinita riqueza de la realidad); (2) como mucho *más pobre* que nuestra experiencia y percepción de ella. La realidad se ve privada de todas las «propiedades secundarias» (colores, gustos, etcétera), de modo que todo lo que queda son las formas matemáticas abstractas de sus elementos básicos. Esta oscilación paradójica entre opuestos es el precio que paga el materialismo ingenuo por su procedimiento de abstracción.

Bohr revela la presuposición idealista de esta posición: si la realidad está «ahí fuera», y nos estamos aproximando infinitamente a ella, entonces –implícitamente, al menos– nosotros, los observadores, no somos parte de esta realidad, sino que estamos de algún modo fuera de ella [35] . Dentro de la unidad entrelazada de un fenómeno, no hay un modo no-ambiguo *a priori* de distinguir entre la agencia de observación y el objeto observado: toda división depende de un corte agencial contingente dentro de la unidad de un fenómeno, un corte que no es simplemente una decisión mental «subjetiva», sino que es «construido o realizado agencialmente, materialmente condicionado» [36] :

> *La frontera entre el «objeto de observación» y las «agencias de observación» es indeterminado en el sentido de la ausencia de una disposición física específica del aparato.* Lo que constituye el objeto de observación y lo que constituye las agencias de observación es determinable solo bajo la condición de que el aparato de medición sea especificado. *El aparato lleva a cabo un corte perfilando el objeto a partir de las agencias de observación.* Claramente, y como hemos señalado, *las observaciones no se refieren a propiedades de objetos independientes respecto a la observación (puesto que no preexisten como tales)* [37] .

Dentro del mismo fenómeno, son posibles diferentes cortes, cada uno de ellos aislando un aspecto diferente del fenómeno como objeto observado. Consideremos el ejemplo de utilizar un palo para orientarse en una habitación oscura: podemos tratar el palo como un aparato de medición, como una prolongación de nuestra mano, como una herramienta que nos permite «medir» (reconocer) las formas de la habitación; o de manera complementaria, si ya conocemos estas formas bien, podemos tratar el palo como el objeto que debe ser medido (cuando toca una pared que sabemos que está a cierta distancia de donde nos encontramos, podemos determinar la longitud del palo; si golpeamos la parte superior de una mesa frente a nosotros, podemos estimar la elasticidad del palo; etc.). De un modo similar, en el experimento de la doble rendija, podemos usar las rendijas como instrumento para medir el flujo de partículas, o podemos utilizar el flujo de partículas como instrumento para medir la propiedad de las rendijas. Lo que no podemos hacer es medir directamente el aparato de medición; para hacer esto necesitaríamos realizar un diferente «corte agencial» por medio del cual tanto la agencia de medición como el objeto medido se convertirían en parte de un nuevo objeto: «la interacción de medición puede explicarse solo si el dispositivo de medición es tratado él

mismo como un objeto» [38] . En otras palabras, «un “instrumento de medición” no puede caracterizarse (ser utilizado para medirse) a sí mismo», no puede medir su propio entrelazamiento con el objeto medido, puesto que cada medición se apoya en un corte contingente dentro de un fenómeno, un corte por medio del cual una parte del fenómeno se mide por otra de sus partes [39] . Esto significa que las mediciones (y, por consiguiente, nuestro conocimiento) son siempre locales, trazando una línea de separación que hace a una parte del fenómeno descriptible en términos «clásicos» (no-cuánticos); las mediciones son en sí parte de la realidad cuántica global que incluye como su momento subordinado al mundo de objetos y procesos descritos clásicamente. Esta idea tiene consecuencias importantes para la cosmología:

> Simplemente no hay un afuera del universo en el que las agencias de medición puedan situarse para medir el universo en su conjunto… puesto que no hay afuera del universo, no hay modo de describir todo el sistema, de modo que la descripción siempre acaece desde dentro: *solo una parte del mundo puede hacerse inteligible para sí cada vez, porque la otra parte del mundo debe ser la parte que marca la diferencia al respecto* [40] .

Puede parecer fácil oponer idealismo y materialismo aquí: la posición idealista propone a Dios como el observador exterior que puede comprender y «medir» todo el universo, mientras que para la posición materialista no hay afuera, todo observador sigue dentro del mundo. En lacaniano, la posición idealista es «masculina», totaliza el universo a través del observador como punto de excepción, mientras que el materialismo es «femenino»; es decir, afirma el «no-Todo» de cada medición [41] . Sin embargo, sería demasiado fácil simplemente privilegiar el no-Todo «femenino» y reducir la totalización-mediante-excepción «masculina» a una ilusión secundaria. Aquí, más que nunca, deberíamos insistir en la diferencia (sexual) misma como el hecho primario, como el Real imposible con respecto al que ambas posiciones, «masculina» y «femenina», se muestran como secundarias, como dos intentos de superar el punto muerto.

Lo que esto significa con respecto a las consecuencias filosóficas de la física cuántica y la cosmología es que uno no puede simplemente situar el «corte agencial» que genera el universo clásico dentro del no-Todo cuántico, reduciendo así la realidad clásica a un fenómeno dentro del universo cuántico, pues la realidad cuántica no es simplemente la unidad omniabarcante que incluye su «opuesto», la realidad clásica. Aquí también

debemos estar atentos al marco dentro del cual se nos aparece la realidad cuántica: el marco incluyente ya es en cierto modo parte del contenido enmarcado. En otras palabras, lo que efectivamente estamos afrontando es la realidad clásica, no importa cuán difuminada se muestre: las funciones de onda y todos los otros *quanta* en última instancia son algo que reconstruimos como la causa de las mediciones que observamos y registramos en términos estrictamente clásicos. Lo que encontramos aquí es la paradoja elaborada por Louis Dumont como constitutiva de la jerarquía: el orden ontológico «superior» debe aparecer dentro de la perspectiva del orden «inferior» como subordinado a este último, como su efecto. En nuestro caso la realidad cuántica, que es ontológicamente «superior» (causa e incluye la realidad clásica), debe aparecer, dentro de esta realidad, como algo subordinado a ella y fundamentado en ella. Y no es suficiente con desechar esta inversión como meramente epistemológica («mientras que la realidad cuántica es la auténtica realidad que causa la realidad clásica, la relación se invierte en nuestros procesos de conocimiento»); aquí de nuevo deberíamos transportar la inversión epistemológica de vuelta a la ontología y plantear la pregunta clave: ¿por qué es necesaria esta inversión respecto a la esfera ontológica? [42] .

La respuesta es que debemos presuponer un Corte mucho más radical que atraviese al no-Todo. La estructura de la diferencia sexual ya es de difracción: la diferencia misma precede a las dos entidades que diferencia; en otras palabras, funciona como el obstáculo difractivo, de modo que ambas posiciones sexuales, masculina y femenina, deben ser concebidas como reacciones al obstáculo o punto muerto, como dos modos de tratarlo. La razón por la que Barad no tiene en cuenta este corte ontológico más radical reside en su naturalismo implícito. Plenamente versada en las teorías del discurso de Butler y Foucault, Barad subraya cómo los aparatos que proporcionan el marco para los cortes agenciales no son solo materiales, en el sentido inmediato de ser parte de la naturaleza, sino que también están condicionados socialmente, apoyándose siempre en una compleja red de prácticas sociales e ideológicas. Su crítica respecto a Butler, Foucault y otros teóricos historicistas del discurso es que, aunque rechazan críticamente la posición humanista cartesiana, continúan privilegiando el punto de vista humano: su historicismo limita la historia a la historia humana, a la compleja red de prácticas y formaciones discursivas que determinan el horizonte de inteligibilidad. La brecha entre historia

(humana) y naturaleza persiste en su obra, ofreciendo solo otra versión más del motivo antinaturalista estándar de la naturaleza como una categoría discursiva históricamente condicionada: lo que cuenta como «natural» en última instancia depende de procesos discursivos históricos. Barad aquí se arriesga a dar un atrevido paso hacia una plena «naturalización» del concepto mismo de discurso: rechazando los «restos humanistas» en la epistemología de Bohr (su identificación del «observador» con el sujeto humano), su explicación realista agencial aduce que

> la inteligibilidad es una actividad ontológica del mundo en su articulación presente. No es una característica que dependa del humano, sino una característica del mundo en su devenir diferencial… El conocimiento implica prácticas específicas a través de las cuales el mundo es articulado y contabilizado diferencialmente. En algunos casos los «no-humanos» (incluso los seres vivientes sin cerebro) surgen como partícipes en la inmersión activa del mundo en las prácticas de conocimiento [43] .

La conclusión ontológica radical de Barad es por lo tanto que «materia y significado están mutuamente articulados» [44] : «Las prácticas discursivas son las condiciones materiales para construir sentido. En mi explicación posthumanista, el significado no es un concepto de base-humana; es más bien una representación continua del mundo en su inteligibilidad diferencial» [45] . Barad menciona un organismo primitivo, carente de cerebro, habitante de las profundidades oceánicas, cuya entera superficie refleja los cambios de luz y activa un movimiento de huida cuando estos cambios se interpretan como peligrosos; un ejemplo de la articulación mutua de significado y materia. Pero la conclusión de Barad, no obstante, funciona demasiado bien: es verdad, liquida los últimos «restos humanistas» –es decir, elimina los vestigios finales de lo que Meillassoux llama «correlacionismo trascendental» (el axioma de que todo objeto o parte de la realidad emerge como el correlato objetivo de un sujeto «postulante»)–, pero el precio que paga es el de *ontologizar la correlación misma* situando el significado directamente en la naturaleza, bajo la forma de la unidad de aparatos y objetos.

El problema aquí es la *continuidad* que se sugiere, en la línea que va de la correlación natural entre organismo y entorno a la estructura de significado propia del orden simbólico. En la naturaleza, las diferencias engendran diferencias: hay cortes agenciales que establecen una diferencia entre la serie de «causas» y la de «efectos», como un organismo que mide su

entorno y reacciona de manera acorde; sin embargo, lo que falta es un cortocircuito entre las dos series de diferencias, una marca que pertenezca a la serie de «efectos» que retroactivamente se inscribe a sí mismo en la serie de «causas». El nombre que da Deleuze a esta marca paradójica es «precursor sombrío», un término que introduce en *Diferencia y repetición:* «El rayo estalla entre intensidades diferentes, pero está precedido por un *precursor sombrío,* invisible, insensible, que determina de antemano su camino a la inversa, como en bajorrelieve» [46] . Como tal, el precursor sombrío es el significante de una meta-diferencia:

> Dadas dos series heterogéneas, dos series de diferencias, el precursor actúa como el diferenciante de estas diferencias. De este modo, las relaciona de inmediato en virtud de su propia potencia: es el en-sí de la diferencia o lo «diferentemente diferente», es decir, la diferencia en segundo grado, la diferencia consigo que relaciona lo diferente con lo diferente por sí mismo. Porque el camino que traza es invisible, y solo se volverá visible al revés, en tanto esté recubierto y recorrido por los fenómenos que induce en el sistema, no tiene otro lugar que aquel del cual «falta», ni otra identidad que aquella a la cual falta: es, precisamente, el objeto = x, aquel que «falta de su lugar» y a su propia identidad [47] .

Como expresa más sucintamente Ian Buchanan: «los precursores sombríos son aquellos momentos en un texto que deben leerse de manera invertida si no queremos confundir efectos con causas» [48] . En *Lógica del sentido*, Deleuze desarrolla este concepto con una referencia directa al concepto lacaniano del «significante puro»: debe haber un cortocircuito entre las dos series, la del significante y la del significado, para que tenga lugar el efecto-de-sentido. Este cortocircuito es lo que Lacan llama el «punto de acolchado», la inscripción directa del significado en el orden de lo significado bajo la forma de un significante «vacío» sin significado. Este significante representa la causa (significante) dentro del orden de sus efectos, subvirtiendo así el orden «natural» (erróneamente) percibido dentro del cual el significante aparece como el efecto o expresión del significado. Esta es la razón de que la correspondencia entre las dos series de diferencias que encontramos en la naturaleza no sea todavía *sentido.* O si lo es, es meramente una señal puramente denotativa, el registro de una correspondencia entre dos conjuntos de diferencias, pero todavía no es *sentido.* El significado debe distinguirse del sentido: Deleuze demostró que el sentido solo puede surgir contra el fondo del sinsentido, puesto que el sentido es por definición, dar sentido al sinsentido.

Tomemos, una vez más, el ejemplo del antisemitismo: pone en práctica una correspondencia entre una serie de características de la vida social (corrupción financiera, depravación sexual, manipulación mediática, etc.) y una serie de características hipotéticas homólogas del «carácter judío» (los judíos son corruptos, sexualmente depravados, controlan y manipulan nuestros medios de comunicación…) para establecer la conclusión de que los judíos son la causa final de estas características perturbadoras de nuestra sociedad. Esta conclusión se apoya, no obstante, en un proceso intelectual mucho más complejo. En primer lugar, hay una inversión en el nivel de la causalidad: si alguien afirma que «los judíos son degenerados, explotadores y manipuladores», esto no le hace antisemita; el auténtico antisemita añadirá: «Este tipo es degenerado, explotador y manipulador, *porque es judío* ». No estamos tratando aquí con una simple circularidad, pues la lógica subyacente no es: «Es un degenerado porque es judío, y los judíos son degenerados». Algo más tiene lugar aquí: en esta inversión se genera un exceso, un misterioso *je ne sais quoi,* cuya lógica subyacente es: «hay algún ingrediente misterioso en los judíos, una esencia del ser-judío, que causa su degeneración, etcétera». Una *pseudocausa* se introduce así, como el ingrediente misterioso que hace judío al judío; emerge un «sentido más profundo», las cosas repentinamente se aclaran, todo tiene sentido, porque el judío es identificado como la fuente de todos nuestros problemas. Este sentido, huelga decir, se sostiene por el sinsentido, por el cortocircuito sin sentido de la inclusión del nombre de un objeto entre sus propiedades. Y esta inversión adicional que «da sentido» es lo que falta en la afirmación de Barad de que ya encontramos el significado en la naturaleza prehumana, en el modo en que los organismos naturales interactúan (o más bien intraactúan) con su entorno. En otras palabras, aunque en su crítica del «esencialismo» Barad subraye una y otra vez la importancia de las diferencias y la diferenciación, lo que deja fuera de consideración es en última instancia *la diferencia misma,* la diferencia «pura» autorrelacionada que precede a los términos que diferencia.

Aquí llegamos al quid del problema: el objeto de nuestra crítica de las conclusiones de Barad no es proponer una nueva versión de la clásica brecha que separa a los humanos de los animales, afirmando que el cortocircuito que «da sentido» a partir del sinsentido es específicamente humano. Debería mantenerse la idea de que, a través de la mecánica cuántica, encontramos en la naturaleza (en, por decirlo así, una

potencia/poder inferior) una extraña protoversión de lo que habitualmente percibimos como la dimensión simbólica específicamente humana; nuestra tesis es que una protoversión del cortocircuito diferencial ignorado por Barad *puede* encontrarse en funcionamiento en el campo cuántico. Para establecer esto, primero debemos repetir la inversión hegeliana fundamental: el problema no es «¿cómo podemos pasar del universo clásico al universo de las ondas cuánticas?», sino exactamente el opuesto; «¿por qué y cómo inmanentemente el universo cuántico requiere el colapso de la función de onda, su "de-coherencia" en el universo clásico?». ¿Por qué y cómo el colapso es inherente al universo cuántico? En otras palabras, no se trata solo de que no haya realidad clásica que no esté sostenida por fluctuaciones cuánticas borrosas; es también que no hay universo cuántico que no esté siempre ya enganchado a algún fragmento de realidad clásica. El problema del colapso de la función de onda en el acto de medición es que debe ser formulado en términos clásicos, no cuánticos; por esta razón

> el colapso de la función de onda ocupa una posición anómala dentro de la mecánica cuántica. Es *requerida* por el hecho de que se dan las observaciones, pero no entra en las predicciones de la teoría cuántica. Es *un postulado adicional, que debe realizarse para que la mecánica cuántica sea coherente* [49] .

Nótese la formulación tan precisa: una medición formulada en los términos de la realidad clásica es necesaria para que la mecánica cuántica misma sea consistente, es una adición de la realidad clásica la que «sutura» el campo cuántico. Ha habido múltiples intentos de resolver esta anomalía. En primer lugar, está la posición dualista: estamos tratando dos niveles diferentes de la realidad, la «macro» realidad clásica que obedece a las leyes ordinarias, y la «micro» realidad que obedece a las leyes cuánticas; después está la posición más extrema según la cual todo lo que hay es realidad clásica, y la esfera cuántica solo es un constructo racional o presuposición diseñada para explicar las mediciones formuladas en términos clásicos. Para Barad, la realidad también es una, pero es la realidad de los fenómenos entrelazados que obedecen a las leyes cuánticas: solo *dentro* de un fenómeno, como parte de la *intra* -acción de sus componentes (hablar de «interacción» ya concede demasiado a la ontología clásica, puesto que implica que las partes separadas, de algún modo, interactúan), se realiza el corte y el objeto se fija al ser observado. El corte aísla el objeto como la «causa», y aísla la marca en el aparato de medición

como el «efecto», de modo que un cambio o diferencia en el objeto está entrelazado con un cambio o diferencia en el aparato –pero este corte es *inherente* a un fenómeno.

El concepto clave aquí es el de la unidad de todo el fenómeno, que incluye al objeto y al aparato; cuando en el experimento de la doble rendija el camino de cada partícula se mide y el patrón de interferencia desaparece, deberíamos evitar toda la mística acerca de cómo las partículas de algún modo «saben» si están siendo observadas o no y se «comportan» en función de ello. Pero tampoco deberíamos interpretar este hecho como el resultado de una perturbación empírica de las partículas por el proceso de medición (no se trata de que una onda cambia a una colección de partículas cuando es perturbada por los fotones que miden su camino). Lo que cambia es todo el *dispositif* fenoménico, que realiza un diferente corte agencial, uno que permite medir

> *todo lo que se requiere para degradar el patrón de interferencia es la posibilidad de discernir los recorridos…* lo que importa es la «contextualidad» –la condición de posibilidad de la definición– más que la medición misma. Puesto que se ha confirmado experimentalmente que el patrón de interferencia desaparece sin que se haya realizado efectivamente ninguna medición –solo *por la mera posibilidad de distinguir los recorridos* –, estos descubrimientos ofrecen un claro desafío a toda explicación de la desaparición del patrón de interferencia que dependa de una perturbación mecánica como su mecanismo causal [50] .

Nótese también la aparición del término trascendental «condición de posibilidad»: los aparatos desempeñan una especie de papel trascendental, estructurando el campo de inteligibilidad de un fenómeno. Esta es la razón de que una mera posibilidad de medición sea suficiente: el patrón de interferencia desaparece con la posibilidad de distinguir los distintos recorridos, incluso en ausencia de toda medición empírica, no porque las partículas individuales de algún modo «conozcan» que su camino está siendo observado, sino porque la posibilidad de medición es trascendentalmente constitutiva de su campo de inteligibilidad. Esta es también la razón de que se pueda explicar el caso aún más sorprendente de la medición diferida en el tiempo que parece ser capaz de «cambiar el pasado»:

> No solo es posible restaurar el patrón de interferencia borrando la información sobre qué recorrido se seguirá *[which-path information]* … sino que podemos decidir si borramos o no la información *sobre qué recorrido se seguirá* después de que haya pasado el átomo a través de las ranuras y haya registrado su marca sobre alguna pantalla… si el investigador puede decidir si resultará o no un patrón de interferencia, decidiendo si borrar o no la información *sobre qué*

recorrido mucho después de que cada átomo haya golpeado el detector, entonces parece que el investigador tiene control sobre el pasado. ¿Cómo puede ser esto posible? [51] .

De nuevo, la clave la proporciona la unidad del fenómeno, la «prioridad ontológica de los fenómenos sobre los objetos»: la paradoja solo surge si aislamos las partículas como «objetos» autónomos que mágicamente cambian su comportamiento una vez que «saben» que están siendo (o incluso: serán) observados:

Si uno se centra en entidades individuales abstractas, el resultado es un misterio total; no podemos explicar el comportamiento aparentemente imposible de los átomos. No se trata de que el investigador cambie un pasado que ya ha sido presente, o que los átomos se alineen en un nuevo futuro simplemente porque se haya borrado información. La clave, para empezar, es que el pasado nunca estuvo ahí, y que el futuro no es simplemente aquello que se desplegará; el «pasado» y el «futuro» son re-trabajados y contenidos… No hay ninguna extraña acción-a-distancia coordinada entre partículas individuales separadas en el espacio o eventos individuales separados en el tiempo. Espacio y tiempo son fenoménicos, es decir, son producidos intraactivamente en la realización de los fenómenos; no existe ni el espacio ni el tiempo en cuanto *dados* y determinados fuera de los fenómenos [52] .

En resumen, cada fenómeno incluye su propio «pasado» y «futuro», que son creados una vez que las coordenadas de este fenómeno se despliegan por un corte agencial. Lo que esto significa es que cada fenómeno ya implica un corte agencial, implica el colapso de la función de onda (local). Cada fenómeno da cuerpo a una *diferencia específica:* a un corte que opone un agente y un objeto. El trasfondo de esta pluralidad de fenómenos –el En-sí, por expresarlo en términos kantianos– es el vacío, pura potencialidad cuántica: todo fenómeno rompe el equilibrio del vacío. Si ya es difícil imaginar la emergencia de la nada de un pequeño fragmento de realidad, ¿cómo puede todo el universo emerger *ex nihilo* ? La física cuántica ofrece aquí una solución bella y auténticamente dialéctica: desde luego que ningún objeto dentro de un universo dado puede surgir de la nada, pero todo el universo puede hacerlo, y por una razón muy precisa: «Un requerimiento que toda ley de la naturaleza debe satisfacer es que la energía de un cuerpo aislado y rodeado por un espacio vacío es positiva, lo que significa que uno debe trabajar para componer el cuerpo», de otro modo,

no habría ninguna razón para que los cuerpos no pudieran aparecer en cualquier lugar o en todos los lugares. El espacio vacío sería por lo tanto inestable… si la energía total del universo tuviera que permanecer siempre en cero, y cuesta energía crear un cuerpo, ¿cómo puede ser creado todo un universo a partir de la nada? Por esa razón debe haber una ley como la de la gravedad… Porque la gravedad da forma al espacio y el tiempo, permite que el espacio-tiempo sea

localmente estable pero globalmente inestable. En la escala de todo el universo, la energía positiva de la materia puede equilibrarse por la energía gravitacional negativa, de modo que no hay restricción a la creación de universos enteros. Porque hay una ley como la de la gravedad, el universo puede y podrá crearse a sí mismo a partir de la nada [53] .

La belleza dialéctica de este argumento es que invierte la típica idea de un universo que es localmente inestable pero globalmente estable, como en el viejo lema conservador de que algo debe cambiar para que todo siga igual: la estabilidad y armonía del Todo es la armonía misma de la continua lucha entre sus partes. Lo que propone la física cuántica es, por el contrario, la inestabilidad global como la base de la estabilidad local: las entidades dentro de un universo deben obedecer reglas estables, son parte de una cadena causal, pero lo que es contingente es la totalidad misma de esta cadena. ¿Significa esto, sin embargo, que en este nivel de la pura potencialidad del Vacío no hay diferencias? No: hay *pura diferencia* bajo la forma de la brecha entre dos vacíos –aquello que describe el campo de Higgs–. Aproximémonos a la paradoja del campo de Higgs a través, una vez más, de un paralelismo con el estatuto de la «Nación» en nuestro imaginario sociopolítico.

¿Qué es una «nación» a la que «pertenecemos» más que uno de los nombres para la «Cosa» freudo-lacaniana o la X innombrable, el agujero negro del universo simbólico que nunca puede ser definido por un conjunto de propiedades positivas, sino que solo puede señalarse mediante pseudoexplicaciones tautológicas como «Es lo que es, tienes que ser alemán (o…) para saber lo que significa»? No está frente a nosotros, sus miembros, sino detrás de nosotros, como el trasfondo impenetrable de nuestra existencia colectiva. Pensemos en el arte de elegir a qué cola incorporarse: cualquier estrategia definible acabará siendo contraproducente si le siguen demasiados participantes (como en el bien conocido ejemplo de cuando muchos conductores toman un desvío por una carretera secundaria porque se presupone que se atascará la carretera principal, con el resultado de que la carretera secundaria se congestiona y la carretera principal queda libre de tráfico). No obstante, si la estrategia opuesta –elegir aleatoriamente cualquier cola– la siguen casi todos los participantes, surgirá un patrón predecible, que de nuevo permitirá a aquellos que siguen una estrategia que toma este patrón en cuenta elegir la cola más rápida. Hay, sin embargo, alguna gente que habitualmente *sí* elige la cola más rápida; ¿cómo lo hacen? El arte está en encontrar un equilibrio entre estos dos extremos:

adoptar una estrategia limitada que tiene en cuenta las fluctuaciones a corto plazo y los desequilibrios antes de que cualquier estrategia devenga totalmente autodestructiva. Algo similar ocurre al nombrar la X de la Nación-Cosa: las dos estrategias plenamente consistentes (tanto actuar como si uno pudiera definir una Nación-Cosa mediante un conjunto de propiedades –el equivalente de una estrategia definible para elegir una cola–, como insistir en que la Nación-Cosa es una tautología inasible –el equivalente de elegir la cola aleatoriamente–) son ambas autodestructivas, de modo que todo lo que uno puede hacer es aplicar el enfoque «poético» de elegir características particulares flotantes que, de algún modo, le dan un giro particular a la Nación-Cosa vacía, mientras siguen siendo particulares, es decir, sin imponerse como propiedades universales de todos (o incluso la mayoría de) los miembros de una Nación –por ejemplo, en el caso del inglés, que bebe cerveza caliente, juega al cricket, caza zorros, etcétera.

En una ocasión, Hanif Kureishi me estuvo comentando su nueva novela, que tenía una narración diferente de sus libros anteriores. Irónicamente le pregunté: «Pero el protagonista, pese a todo, vuelve a ser un inmigrante con un padre pakistaní que es un escritor fracasado…»; a lo que él respondió: «¿Cuál es el problema? ¿Acaso no tenemos todos padres pakistaníes que son escritores fracasados?». Tenía razón; y esto es lo que Hegel quería decir al referirse a la singularidad que se eleva a la universalidad: el giro patológico que Kureishi identificaba en su padre forma parte de *todo* padre; no hay un padre normal, todos los padres son figuras que no consiguen estar a la altura de sus expectativas y, por tanto, dejan al hijo la tarea de saldar sus deudas simbólicas. En este sentido, el «escritor fracasado pakistaní» de Kureishi es un singular universal, un singular que representa la universalidad. De esto trata la hegemonía; de este cortocircuito entre el universal y su caso paradigmático (en el preciso sentido kuhniano del término): no es suficiente con decir que el caso de Kureishi es uno más en una serie de casos que ejemplifican el hecho universal de que ser padre es otra «profesión imposible» más; uno debería dar un paso más y afirmar que, precisamente, todos tenemos padres pakistaníes que son escritores fracasados. En otras palabras, imaginemos el ser padre como un ideal universal al que todos los padres empíricos intentan aproximarse pero finalmente fracasan: esto significa que la auténtica universalidad no es la de ser un padre ideal, sino la del fracaso mismo. El «escritor fracasado pakistaní» es el nombre de Kureishi para el Padre-Cosa, dándole un giro

específico –los poetas son los primeros *spin doctors*, expertos en darle un «giro» al discurso–. Ahí reside también el arte de «nombrar» una Nación-Cosa: inventar o nombrar tales «giros» específicos que dan sabor a la Nación-Cosa, mientras mantienen una distancia adecuada hacia ella, respetando así su innombrabilidad. Tal es el arte, o uno de ellos, de los poetas.

El paralelismo con la cosmología moderna revela más de lo que uno podría esperar. En la medida en que la Nación-Cosa funciona como una especie de «agujero negro» semiótico, deberíamos traer a colación el concepto de «horizonte de sucesos». En la relatividad general, el horizonte de sucesos designa un límite en el espacio-tiempo: el área que rodea al agujero negro más allá de la cual los sucesos no pueden afectar a un observador externo. La luz emitida desde dentro del horizonte nunca puede alcanzar al observador, de modo que todo lo que pasa a través del horizonte no vuelve a ser visto desde el punto de vista del observador. ¿Dónde está el equivalente a una denominación poética de la Nación-Cosa? Quizá en la llamada «radiación de Hawking», una radiación térmica predicha por Stephen Hawking en 1975 y que emitirían los agujeros negros: los efectos cuánticos permiten a los agujeros negros emitir radiación oscura desde justo más allá del horizonte de sucesos; esta radiación no viene directamente del agujero negro mismo, sino que es el resultado de que las partículas virtuales sean expulsadas por la gravitación del agujero negro, para convertirse en partículas reales: las fluctuaciones del vacío causan que una pareja partícula-antipartícula aparezca cerca del horizonte de sucesos del agujero negro; un elemento de la pareja cae en el agujero negro mientras que la otra escapa, y para un observador exterior parecería que el agujero negro ha emitido una partícula. ¿No son algo similar las denominaciones poéticas de la Cosa? Para un observador exterior (lector), parece que la Nación-Cosa ha emitido esta denominación. Podríamos incluso extender este paralelismo e incluir en él al «bosón de Higgs», una partícula elemental hipotética que es el *cuanto* del campo de Higgs, un campo paradójico que adquiere un valor no-cero en el espacio vacío. Esta es la razón de que el bosón de Higgs también sea llamado «partícula de Dios»: es un «algo» a partir del cual se hace la «nada» misma, o literamente «la materia de la que está hecha la nada». Lo mismo vale para la Cosa freudiana: aquello de lo que está hecha (o aquello de lo que está *rellena*) la Nada.

Los dos vacíos

El campo de Higgs socava las habituales reapropiaciones New Age del Vacío cuántico como un Nada-Todo, una pura potencialidad en el origen abismal de todas las cosas, el plotiniano Sobre-Uno informe en el que todos los Unos determinados desaparecen. El «campo de Higgs» controla qué fuerzas y partículas se comportan o no de manera diferente: cuando se «activa» (se hace operativo), las simetrías se rompen entre las partículas elementales, y surge su complejo patrón de diferencias; cuando se «desactiva» (está inoperativo), las fuerzas y partículas son indistinguibles unas de las otras, el sistema está en un estado de vacío –esta es la razón de que los físicos de partículas busquen tan desesperadamente la (por el momento hipotética) partícula de Higgs, llamándola a veces la «partícula de dios»–. Esta partícula es el equivalente de lo que Lacan llama el *objet petit a*, el objeto-causa del deseo, es decir, la causa que perturba la simetría de un vacío, la X que rompe la simetría e introduce diferencias –en resumen, nada menos que la causa del paso de la nada (el vacío de las potencialidades puras) a algo (las partículas y las diferentes fuerzas reales)–. ¿Cómo es pensable esta partícula milagrosa de un modo materialista? ¿Cómo podemos evitar aquí la idea oscurantista de una causa mítica de todos los objetos? [54] .

La solución materialista es muy precisa, y tiene que ver con la paradoja clave del campo de Higgs: como ocurre con el resto, el campo de Higgs se caracteriza por su densidad de energía y por su fuerza; no obstante, «para el campo de Higgs es energéticamente favorable que esté activado y, para las simetrías entre partículas y fuerzas, que estén rotas» [55] . En resumen, cuando tenemos el vacío puro (con el campo de Higgs desactivado), el campo de Higgs todavía debe emplear alguna energía (nada es gratis; no estamos hablando de un grado cero en el que el universo simplemente está «descansando en sí mismo» en total comodidad); la nada necesita una inversión de energía para sostenerse. En otras palabras, energéticamente cuesta *algo* mantener la *nada* (el vacío del vacío puro). Quizás algunas tradiciones teosóficas estén en lo cierto a este respecto, como la idea talmúdica de que antes de crear algo, Dios tuvo que crear la nada; retirarse, dejar espacio para la creación. Esta paradoja nos obliga a introducir una distinción entre dos vacíos: en primer lugar está el vacío «falso» en el que el campo de Higgs se desactiva, es decir, hay simetría pura sin ninguna

fuerza o partícula diferenciada; este vacío es «falso» porque solo puede sostenerse por una cierta cantidad de energía. Después está el «auténtico» vacío en el que, aunque el campo de Higgs está activado y la simetría está rota, es decir, hay cierta diferenciación de partículas y fuerzas, la cantidad de energía gastada es cero. En otras palabras; energéticamente, el campo de Higgs está en un estado de inactividad, de reposo absoluto [56] . Al comienzo, está el falso vacío; este vacío se ve perturbado y la simetría se rompe porque, como con cualquier sistema energético, el campo de Higgs tiende hacia la minimización de su gasto energético. Esta es la razón de que «haya algo y no nada»: porque energéticamente *algo es más barato que nada*. Aquí hemos vuelto ya al concepto de *den* en Demócrito: un «algo más barato que nada», un extraño «algo» preontológico que es menos que nada.

Es por lo tanto crucial distinguir entre las dos Nadas: la Nada del *den* preontológico, de «menos-que-nadas», y la Nada postulada como tal, como negación directa; para que emerja Algo, la Nada preontológica debe ser negada, debe ser postulada como un vacío directo/explícito, y es solo dentro de este vacío donde Algo puede emerger, donde puede haber «Algo en vez de Nada». El primer acto de creación es por lo tanto el vaciamiento del espacio, la creación de Nada (en términos freudianos, la pulsión de muerte y la sublimación creativa están intrincadamente ligadas).

¿No es el concepto epicúreo del *clinamen* el primer modelo filosófico de esta estructura del doble vacío, de la idea de que una entidad solo es en la medida en que «llega demasiado tarde» con respecto a sí misma, respecto a su propia identidad? En contraste con Demócrito, que afirmaba que los átomos caen directamente hacia abajo en el espacio vacío, Epicuro les atribuyó la tendencia espontánea a desviarse de su camino rectilíneo. Esta es la razón de que, en lacaniano, pueda decirse que el paso de Demócrito a Epicuro es el paso del Uno al Objeto-exceso: los átomos de Demócrito son «Unos», mientras que los átomos de Epicuro son Objetos-excesos, y no sorprende que el camino teórico de Marx comience con su tesis doctoral sobre la diferencia entre las filosofías de Demócrito y Epicuro.

Quizá esto nos da una definición mínima del materialismo: la distancia irreductible entre los dos vacíos. Y esta es la razón de que incluso el budismo resulte «idealista»: ahí, los dos vacíos se confunden en la noción de nirvana. Incluso Freud no llegó a comprender esto claramente, confundiendo a veces la pulsión de muerte con el «principio del nirvana»,

ignorando así el núcleo de su concepto de pulsión de muerte como la inmortalidad obscena «no muerta» de una repetición que insiste más allá de la vida y la muerte. El nirvana como un retorno a una paz preorgánica es un «falso» vacío, puesto que «cuesta más» (en términos de gasto de energía) que el movimiento circular de la pulsión [57] .

Nos encontramos con una estructura homóloga también en el mundo mercantil: cuando Tim Hartford habla de «los hombres que conocían el valor de nada» [58] , deberíamos complicar la fórmula trazando un paralelismo con el famoso ensayo de Stephen Jay Gould sobre la relación entre el precio y el tamaño de las chocolatinas Hershey. Comparando los precios y tamaños desde 1949 hasta 1979, Gould descubrió cómo la compañía gradualmente redujo el tamaño de sus barras, después las hizo más grandes (aunque no más grandes de lo que eran originariamente) y alzó el precio… después comenzaron a reducir el tamaño nuevamente. Si tomamos este proceso y lo llevamos a su conclusión lógica, en algún punto que podría calcularse con exactitud, la compañía estaría vendiendo un envoltorio sin nada dentro, y esta nada tendría un precio que podría determinarse con precisión [59] . El lacaniano *objet a* es precisamente este algo que sostiene la nada, el «precio de la nada», del mismo modo en el que se necesita cierta energía para sostener el vacío. La reacción de sentido común a todo esto sería seguramente que solo podemos hablar de «menos que nada» en un espacio simbólico donde, por ejemplo, mi cuenta bancaria sería -15.000 $. En realidad, por definición no hay nada que sea «menos que nada». ¿Es este realmente el caso? La física cuántica socava precisamente esta presuposición ontológica elemental.

Hay, no obstante, un modo en el que el auténtico budismo es consciente de esta paradoja. Por tomar un ejemplo de la cultura popular: cuando en el *remake* de *Karate Kid* (2010) el muchacho norteamericano se queja al profesor chino de kung-fu –«¿Cómo puedo ganar el combate si simplemente me quedo quieto?»–, el profesor replica: «Estar quieto no es lo mismo que (no) hacer nada». Podemos entender esta proposición en el contexto del bien conocido (pero no menos adecuado) cliché acerca del gobernante sabio que sabe cómo jugar con sus subordinados, haciendo que sus complots se neutralicen unos a otros –un sencillo ejemplo de cómo la Totalidad del reino está en paz mientras que las partes se combaten entre sí–. En contraste con este «hacer nada» del Todo sostenido por la frenética

actividad de las partes, «estar quieto», en la medida en que supone una repentina interrupción del movimiento, perturba la paz del funcionamiento armónico (el movimiento circular) del Todo [60] . ¿No nos encontramos aquí, una vez más, con una dualidad similar de vacíos: el vacío de «estar quieto» y el vacío de «hacer nada»? En una especie de repetición de la paradoja del campo de Higgs, para efectivamente «hacer nada» uno no debe «estar quieto», sino estar activo en cierto modo, puesto que si uno realmente está inactivo, si uno solo se queda quieto, esta inmovilidad causa desorden y caos [61] .

Si queremos describir las coordenadas ontológicas mínimas del universo, no es por lo tanto suficiente con postular la multiplicidad interminable de fenómenos frente al vacío como la universalidad de los mismos: el vacío siempre está dividido entre el vacío «falso» y el «auténtico», una división que originaria o constitutivamente lo perturba. O, por arriesgarnos con una anacrónica fórmula hegeliana: gracias a esta división en el vacío, la «sustancia es siempre ya sujeto». Aquí es crucial distinguir entre el sujeto y el agente: el agente es una entidad particular inmersa en el contexto de un fenómeno, la entidad cuyos contornos se constituyen a través de un particular corte agencial y en contraste con el objeto que surge a través del mismo corte; el sujeto, por el contrario, es un vacío que no está determinado por su contexto sino que está desentrelazado de él, o más bien es el gesto de tal desentrelazamiento. En otras palabras, la oposición de agente y objeto es el resultado del corte agencial; pero cuando el «objeto» es el vacío, se ve suplementado por la diferencia *pura* que «es» el sujeto. El cambio de la diferencia específica a la pura es, por tanto, el mismo cambio que aquel de agente a sujeto. Y en la medida en que el sujeto es para Hegel no solo el nombre de un corte, sino también el nombre para el surgimiento de la apariencia, ¿no es la denominada de-coherencia, el colapso de la función de onda que hace aparecer a la realidad ordinaria, también el nombre para un corte, para una ruptura en el entrelazamiento de las fluctuaciones cuánticas? ¿Por qué Barad no apunta a esta conclusión?

Barad da numerosas versiones alrededor del lema «los detalles importan»: en todo planteamiento experimental, uno debe ser muy cuidadoso respecto a los detalles materiales que pueden llevar a enormes diferencias en el resultado final (el «efecto mariposa»); en otras palabras, el experimento nunca puede reducirse a sus coordenadas abstractas-ideales.

Sin embargo, ¿no es mucho más interesante lo contrario, es decir, que la misma forma global persiste a través de todas las variaciones sobre los detalles? Lo que debería sorprendernos es que esta forma ideal ejerce su propia eficacia, genera los mismos efectos materiales, de modo que casi siempre podemos ignorar los detalles materiales sin correr demasiados riesgos –como la forma de una onda, que sigue siendo la misma en una tormenta de arena aunque los granos de arena que la constituyen nunca sean los mismos–. Quizá esta eficacia de la abstracción (la forma abstracta) es la base del idealismo: su estatuto no es meramente epistemológico, sino también ontológico, pues la tensión entre el concepto abstracto de un objeto y los detalles de su existencia material es parte del objeto mismo. Barad acierta al elogiar a Bohr por llevar la «incertidumbre» meramente epistemológica de la medición a la incompletitud ontológica del objeto (medido), pero no consigue hacer el mismo movimiento respecto a la idealidad: ¿y si todas las características «malas» que enumera (los conceptos «esencialistas» de la identidad, etc.) no son solo un resultado del error epistemológico del observador, sino, por decirlo así, el resultado de un «error» inscrito en la realidad misma? Por decirlo de otro modo, Barad propone una lista de características que contraponen la difracción («buena») y la reflexión («mala»): el patrón de difracción *versus* la imagen especular; diferencia *versus* mismidad; relacionalidades *versus* mímesis; performatividad *versus* representacionalismo; ontología entrelazada *versus* entidades separadas; intraacción *versus* interacción de entidades separadas; fenómenos *versus* cosas; la atención prestada a patrones detallados y características de grano fino *versus* simplificación reificante; el entrelazamiento de sujeto y objeto dentro de un fenómeno *versus* la oposición fija entre ambos; red compleja *versus* oposiciones binarias, etc. ¿Pero esta oposición entre difracción y reflexión (o entre performatividad y representación) no es en sí misma una tosca oposición binaria entre verdad e ilusión? [62] .

Estrechamente vinculado a este punto crítico tenemos otro: Barad también afirma repetidamente que el significado no es una entidad ideal, sino una práctica material inmersa en aparatos, y así sucesivamente. ¿Pero cómo podemos explicar entonces su condición ideal, por ilusoria que pueda ser? Los conceptos pueden estar siempre y constitutivamente inmersos en prácticas materiales, pero no *solo* son esto. El problema no es situar los conceptos en la práctica material, sino explicar cómo las prácticas

materiales pueden generar la entidad ideal que experimentamos como un concepto. De un modo similar, Barad despliega numerosas veces el motivo del sujeto cartesiano como agente externo de la observación distanciada, y este debe ser reemplazado por el entrelazamiento agencial: somos parte de la realidad observada, el corte entre sujeto y objeto es realizado contingentemente, y así sucesivamente. Pero el auténtico problema es explicar cómo puede emerger esta «falsa» apariencia de un sujeto distanciado: ¿puede explicarse realmente en los términos del corte agencial dentro del entrelazamiento de un fenómeno? ¿No debemos presuponer un corte transfenoménico más radical como una especie de a priori trascendental que hace posibles los cortes agenciales intraactivos?

Aquí, quizá, se necesita una lectura mucho más radical de la difracción: el concepto mismo de difracción debe ser difractado. Como señala Barad, «la difracción tiene que ver con el modo en que se combinan las ondas cuando se superponen y el aparente doblamiento y difusión de las ondas que se produce cuando las ondas encuentran un obstáculo» [63] . La difracción misma se ve difractada en combinaciones y divisiones, en superposición y difusión. Esta dualidad no se refiere a dos fases consecutivas de un proceso, como una onda que al encontrar una obstrucción se divide en dos ondas que, al encontrarse de nuevo en el otro lado del obstáculo, interfieren. Más bien la dualidad se refiere a dos aspectos del mismo proceso: la difracción es una división que genera lo que divide en dos, pues no hay unidad que preceda a la división. En otras palabras, deberíamos concebir la difracción no como una liberadora germinación del Uno, sino como el movimiento de constitución del Uno como des-unidad, la brecha que da nacimiento al Uno. Una vez radicalizada, la difracción se revela como otro nombre del paralaje, el cambio de perspectiva que se necesita para producir el efecto de profundidad de lo Real, como si un objeto adquiriera la impenetrable densidad de lo Real solo cuando su realidad se revela como inconsistente: la X observada es real solo en la medida en que es el punto imposible en el que se superponen dos realidades incompatibles –ahora es una onda, pero si la medimos de manera diferente, es una partícula.

Esto significa que los dos vacíos tampoco son simétricos: no estamos tratando con una polaridad, sino con el Uno desplazado, un Uno que está «en demora» con respecto a sí mismo, siempre ya «caído», su simetría

siempre está ya rota [64] . El vacío «puro» siempre se muestra como «falso», atraído hacia el equilibrio de un vacío «verdadero» que implica un mínimo de actividad y perturbación. Es crucial que esta tensión entre los dos vacíos se mantenga: el «falso vacío» simplemente no puede desecharse como una mera ilusión, que deja solo el vacío «verdadero», de modo que la única paz auténtica es la de la incesante actividad, la del movimiento circular equilibrado –el vacío «verdadero» permanece ya como una perturbación traumática.

La complementariedad en la física cuántica (onda o partícula) excluye toda relación dialéctica, no hay mediación en la brecha de paralaje que separa los dos aspectos. ¿Es esta brecha el fundamento no-dialéctico de la negatividad? El viejo problema metafísico de cómo nombrar el abismo sin nombre surge dentro de la problemática de cómo nombrar a la brecha primordial: contradicción, antagonismo, castración simbólica, paralaje, difracción, complementariedad… hasta *diferencia.* Como sugirió Jameson, quizá deberíamos dejar esta brecha sin nombrar, pero aquello de lo que no deberíamos abstraernos es de bosquejar, al menos, un retrato provisional de la ontología sugerida por este universo.

Recordemos el ejemplo de los amantes revolucionarios que viven en un permanente estado de emergencia, totalmente dedicados a la Causa, dispuestos a sacrificar por ella toda satisfacción sexual y personal, pero simultáneamente dedicados totalmente al otro: la *disyunción* radical entre pasión sexual y actividad social-revolucionaria se reconoce plenamente aquí, pues las dos dimensiones se aceptan como totalmente heterogéneas, cada una irreductible a la otra, y es esta misma aceptación de la brecha la que hace de la relación una relación no-antagonista. Este ejemplo puede servir como modelo para la auténtica reconciliación dialéctica: las dos dimensiones no son mediadas o unidas en una «síntesis» superior, sino que meramente son aceptadas en su inconmensurabilidad. Esta es la razón de que la insuperable brecha de paralaje, la confrontación de dos perspectivas estrechamente ligadas y entre las que no es posible ningún punto medio neutral, *no* sea una venganza kantiana contra Hegel, es decir, otro nombre más para una *antinomia* fundamental que nunca puede ser mediada o asumida dialécticamente. La reconciliación hegeliana es una reconciliación con la irreductibilidad de la antinomia, y es de este modo como la antinomia pierde su carácter antagonista.

Y’a de den

Así que, ¿dónde nos deja todo esto respecto a Hegel? Todos conocemos las famosas primeras líneas de «Burnt Norton», el primero de los *Cuatro cuartetos* de T. S. Eliot:

> Tiempo presente y tiempo pasado
> están quizá presentes en el tiempo futuro,
> y el tiempo futuro contenido en el tiempo pasado.
> Si el tiempo todo es eternamente presente
> todo tiempo es irredimible.

Hay una parodia de estas líneas (admirada por el propio Eliot) que, meramente cambiando o añadiendo una palabra aquí y allí, las transforma en una pura y simple banalidad, al estilo de «Ayer yo era un día más joven que hoy, y mañana seré un día más viejo…». ¿No ocurre algo similar en la recepción predominante del pensamiento de Hegel? Lo que obtenemos es una interminable serie repetida de banalidades: el pensamiento de Hegel como la expresión final –hasta el punto incluso de la locura– de la onto-teología metafísica; el proceso dialéctico como un círculo cerrado en el que las cosas «devienen lo que son», en el que nada nuevo puede emerger realmente; la elevación del Concepto a un monstruo cuyo automovimiento engendra toda la realidad; la confianza a priori de que toda la negatividad, divisiones o antagonismos se «reconcilian» en la asunción final, y así sucesivamente. Aquí solo necesitamos introducir un pequeño desplazamiento, y toda la imagen de un gran proceso metafísico se convierte en una grotesca monstruosidad. Sí, las cosas «devienen lo que son», pero *literalmente:* en un proceso contingente y abierto devienen lo que *retroactivamente* parece que siempre fueron. Sí, el antagonismo se «reconcilia», pero no en el sentido de que desaparezca mágicamente: lo que Hegel llama «reconciliación» es esencialmente una reconciliación con el antagonismo. Sí: en el transcurso de un proceso dialéctico, su fundamento (punto de partida) es postulado retroactivamente por su resultado, pero esta postulación retroactiva nunca se cierra en un círculo completo, una discontinuidad siempre persiste entre un fundamento y lo que el fundamento fundamenta, etcétera.

La definitiva banalidad «hegeliana» tiene que ver con el hecho, subrayado por Lebrun, de que cualquiera que sea la contingencia radical del proceso, Hegel mantiene la promesa de que, al final, *siempre podemos*

contar una historia del proceso. Lo que los críticos de Hegel cuestionan a menudo es el final feliz: la seguridad de que toda negatividad será asumida en una unidad superior. Este cuestionamiento, sin embargo, se basa en una falsa presuposición: la idea de que la historia que Hegel está narrando es la historia archi-ideológica de la Caída primordial, la historia de cómo el Uno se divide en Dos, de cómo la inocencia originaria se ve perturbada por la división o la alienación, y así sucesivamente. El reproche que le sigue es que una vez que se pierde la unidad original nunca puede recuperarse. ¿Pero es esta realmente la historia que está relatando Hegel? Aproximémonos a esta cuestión crucial mediante un breve desvío.

Cuando hablamos acerca de los mitos en el psicoanálisis, efectivamente estamos hablando de *un* mito, el mito de Edipo; todos los otros mitos freudianos (el mito del padre primordial, la versión de Freud del mito de Moisés) son variaciones, si bien necesarias. Sin embargo, con la narrativa de Hamlet las cosas se complican. La «ingenua» lectura psicoanalítica estándar, prelacaniana, se centra en el deseo incestuoso de Hamlet por su madre. La sorpresa de Hamlet ante la muerte de su padre se explica así por el impacto traumático que tiene sobre el sujeto la satisfacción de un inconsciente deseo violento (en este caso, que muera el padre); el espectro del padre muerto que se le aparece a Hamlet es la proyección de su propia culpabilidad con respecto a su deseo de muerte; su odio hacia Claudio es producto de la rivalidad narcisista; Claudio, y no Hamlet, consiguió a su madre; su desprecio por Ofelia y las mujeres en general expresa su rechazo del sexo en su sofocante modalidad incestuosa, que surge con la falta de prohibición o sanción paterna. De modo que, según su interpretación estándar, Hamlet atestigua, como versión modernizada de Edipo, el fortalecimiento de la prohibición edípica del incesto en el paso de la Antigüedad a la modernidad: en el caso de Edipo todavía se trata del incesto, mientras que en *Hamlet* el deseo incestuoso está reprimido y desplazado. Y parece que el diagnóstico de neurosis obsesiva de Hamlet apunta en esta misma dirección: a diferencia de la histeria, que se encuentra a lo largo de toda la historia (al menos occidental), la neurosis obsesiva es un fenómeno distintivamente moderno.

Mientras que no deberíamos subestimar la fuerza de esta sólida lectura freudiana, incluso heroica, de Hamlet como una versión modernizada del mito edípico, el problema es cómo armonizarla con el hecho de que, aunque Hamlet –siguiendo el linaje goetheano– puede parecer un modelo del

intelectual moderno (introvertido, melancólico, indeciso), el mito de Hamlet es más antiguo que el de Edipo. El núcleo de la narración de Hamlet (un hijo venga al padre, asesinado por su malvado hermano que usurpa, además, el trono; el hijo sobrevive al reinado ilegítimo de su tío haciéndose pasar por bufón y haciendo comentarios «locos» pero veraces) es un mito universal que se encuentra en todas partes, desde las culturas nórdicas antiguas, pasando por el antiguo Egipto, hasta Irán y Polinesia. El orden cronológico previsible se invierte: lo que parece ser la historia mítica original llega en segundo lugar, precedida por su copia mediada más «corrupta» o irónica. Esta paradoja de (lo que se vive como) la repetición (una copia distorsionada) que precede al original «puro», es lo que define *la historicidad como tal*, a diferencia de la historia ideológica de la Caída: la historia comienza realmente cuando nuestra visión del pasado ya no está coloreada por nuestra experiencia (negativa) del presente, cuando somos capaces de percibir el pasado como una época regulada por formas de organización social que difieren radicalmente de las actuales. Fredric Jameson ha señalado que el tema original de la narrativa «como tal» es la narración de una Caída, de cómo las cosas fueron mal, de cómo la vieja armonía fue destruida (en el caso de Hamlet, cómo el tío malvado derrocó al buen padre-rey). Esta narración es la forma elemental de la ideología, y como tal el paso clave de la crítica de la ideología debería consistir en invertirla… lo que nos lleva de vuelta a Hegel: la historia que está narrando en su explicación del proceso dialéctico no es la historia de cómo una unidad orgánica original se aliena de sí misma, sino la historia de cómo esta unidad orgánica nunca existió realmente, de cómo su condición es por definición la de una fantasía retroactiva; la Caída misma genera el espejismo de aquello respecto de lo que es una Caída.

La misma paradoja vale para la creencia: al ver el presente como una era de cínica no-creencia, tendemos a imaginar el pasado como un tiempo en el que la gente «realmente creía»… pero, ¿realmente hubo en algún momento una era en la que la gente «realmente creía»? Como demostraba Robert Pfaller en *Die Illusionen der anderen* [65] , la creencia directa en una verdad que es plenamente asumida subjetivamente («No puedo hacer otra cosa; esta es mi postura») es un fenómeno moderno, a diferencia de las tradicionales creencias a distancia tales como las convenciones de los buenos modales u otros rituales. Las sociedades premodernas no creían directamente, sino a distancia, lo que explica la lectura errónea inherente a

la crítica ilustrada de los mitos «primitivos»; al examinar los conceptos que maneja una tribu (que se habría originado a partir de un pez o un pájaro), los críticos primero la consideran una creencia literal, después la rechazan como ingenua y «fetichista». Así imponen su propia noción de creencia sobre el Otro «primitivizado» [66] . Pfaller acierta al subrayar que hoy creemos más que nunca: la actitud más escéptica, la de la deconstrucción, se apoya en la figura de un Otro que «realmente cree». La necesidad posmoderna del uso permanente de dispositivos de distanciamiento irónico (comillas, etc.) traiciona un miedo subyacente; el miedo de que, sin estos dispositivos, la creencia sería directa e inmediata –es como si decir «Te quiero», en vez del irónico «Como diría el poeta, "te quiero"», implicara una creencia directamente asumida de que *Te quiero*, como si una cierta distancia no estuviera ya operativa en la afirmación «Te quiero»–. Podemos ver que la idea de una inocente edad temprana llena de creencias ingenuas también sigue la lógica de la Caída: lo que oculta es el hecho de que tal creencia es una fantasía retroactiva generada por el presente cínico. En realidad, la gente nunca «creyó realmente»: en los tiempos premodernos la creencia no era «literal», incluía una distancia que se perdió con el paso a la modernidad.

De modo que, para concluir, recapitulemos no solo estas páginas, sino el punto central de todo el libro, tomando como punto de partida la pregunta de Ray Brassier: *«¿Cómo piensa el pensamiento la muerte del pensar?»* [67] . Para pensar realmente el fin del universo (no solo la extinción de la raza humana, sino el final del universo previsto por la cosmología cuántica), debemos aceptar este final como «algo que *ha ocurrido ya* » [68] , y pensar nuestro presente desde este punto de vista imposible. Las últimas palabras del libro de Brassier definen la filosofía en su aspecto más radical como «el *organon* de la extinción» [69] ; el intento de pensar el ser desde el punto de vista de la extinción significa pensar la externalidad sin el pensar, sin (la implícita presencia de) la mente. Pero hay algo erróneo, una dimensión clave que se ve difuminada cuando formulamos el problema de este modo: es fácil pensar el universo antes del surgimiento de la humanidad; hay cientos de libros de divulgación escritos sobre el Big Bang, la evolución de la vida sobre la Tierra y demás. El auténtico problema está en otro lugar y solo lo indica la réplica trascendental «¿Cómo podemos estar seguros de que la visión científica de la realidad objetiva prehumana no está

constituida ya por un horizonte trascendental?». El auténtico problema es el de cómo puedo pensar*me a mí mismo* como si yo ya estuviera muerto o, más exactamente, extinto. Seguramente no a través de alguna especie de inmersión mística en un abismo primordial, sino, paradójicamente, a través de un desencarnamiento radical, mediante el despojamiento de todas las características «patológicas» de mi finitud –y *esto* es el *cogito,* ese grado cero de la mirada desencarnada que sostiene a la ciencia «objetiva»–. Esta X des-encarnada que puede pensarse a sí misma como parte del objeto, como ya muerta, esta X «no muerta» es el sujeto. El problema no es cómo pensar el En-sí sin mente, sino cómo pensar el estatuto «objetual» de este grado cero del pensar mismo. Esta contraparte objetual por-siempre-elusiva del sujeto, ese «fósil» que «es» el sujeto, es lo que Lacan llama *objet a,* y este objeto paradójico es el único En-sí verdadero.

En última instancia, la alternativa que estamos manejando aquí es entre dos versiones de la pulsión de muerte: o la lectura de Freud realizada por Brassier (como un heroico paso más allá de la voluntad-de-vida nietzscheana, hacia la asunción plena de la voluntad-de-saber como voluntad-de-nada, la voluntad por alcanzar el En-sí por medio de pensar el fin del pensamiento); o la lectura de Freud por Lacan (la pulsión de muerte como la no-muerta compulsión-de-repetir). La opción freudiana de Brassier repite la confusión de Freud entre la pulsión de muerte y el principio del nirvana, interpretando el primero como un impulso al retorno de lo orgánico a lo inorgánico o de la materia al vacío primordial, mientras que Lacan concibe la pulsión de muerte como la perturbación de cualquier vacío, como la insistencia de una X preontológica en virtud de la cual «se mueve». La elección ontológica final no es aquella entre nada y algo, sino entre nada (extinción) y menos que nada *(eppur si muove).*

En cierto modo, la diferencia entre la posición de Brassier y la posición lacaniano-hegeliana puede resumirse por un simple reemplazo: Brassier se refiere al triple des-centramiento o humillación, formulados por Freud, del narcisismo del hombre –Copérnico, Darwin, el psicoanálisis–, pero reemplaza el psicoanálisis por el cognitivismo [70] . Este último naturaliza completamente nuestra mente, reduciéndola a un fenómeno que surge de manera natural a partir de la evolución… aunque quizá Brassier procede demasiado rápido: mientras que el cognitivismo des-centra la mente humana desde fuera, tratándola como un efecto de mecanismos naturales objetivos, solo el psicoanálisis la des-centra *desde dentro,* revelando cómo

la mente humana implica no solo procesos neuronales objetivos, sino también procesos «subjetivos» de pensamiento que son inaccesibles para ella.

Refiriéndose a François Laruelle, Brassier define el materialismo en los términos de la noción aparentemente marxista de «determinación en última instancia», que debería oponerse al concepto similar de sobredeterminación: «determinación en última instancia es la causalidad que hace universalmente posible para cualquier objeto X determinar su propia cognición "real", pero solo en última instancia» [71] . La sobredeterminación es trascendental: la clave del trascendentalismo es que un sujeto nunca puede «objetivizarse» plenamente, reducirse a ser parte de la «realidad objetiva» frente a él, puesto que tal realidad siempre está ya trascendentalmente constituida por la subjetividad. No importa hasta qué punto tengo éxito al explicarme como un fenómeno dentro de la «gran cadena del ser», como un efecto determinado por una red de causas naturales (o sobrenaturales), esta imagen causal está siempre ya sobredeterminada por el horizonte trascendental que estructura mi aproximación a la realidad. A esta sobredeterminación trascendental, Brassier opone la determinación naturalista en última instancia: un materialista serio solo puede asumir que todo horizonte subjetivo dentro del que aparece la realidad, toda constitución o mediación subjetiva de la realidad, debe ser concebida como parte de un proceso natural omniabarcante. El contraste es claro: la sobredeterminación no representa el modo en que un Todo omniabarcador determina el juego mutuo de sus partes, sino el modo en que una parte del todo emerge como un Uno autorrelacionado que sobredetermina la red de sus relaciones con otros. En este preciso sentido, la forma elemental de la sobredeterminación es la *vida:* un ser viviente es parte del mundo, pero se relaciona con su entorno como una función de su autorrelación (por adoptar el ejemplo más sencillo: un organismo se relaciona con la comida porque la necesita). La sobredeterminación es un nombre para esta inversión paradójica por medio de la cual un momento subsume en sí mismo el Todo a partir del cual surgió (o, en hegeliano, postula sus presuposiciones).

Tal relación entre sobredeterminación y determinación en última instancia es antagonista, puesto que la primera hace imposible cualquier conceptualización de la segunda. En el nivel de la temporalidad, la estructura de la sobredeterminación es retroactiva, un efecto que postula

retroactivamente (sobredetermina) la causas por las que es determinado en última instancia, y la reducción de la sobredeterminación a la determinación en última instancia significa que hemos tenido éxito en transportar retroactivamente la causalidad de vuelta a la red causal lineal. ¿Por qué surge entonces la sobredeterminación (simbólica-retroactiva)? ¿Es su estatuto finalmente el de una ilusión, aunque sea una espontánea y necesaria? El único modo de evitar esta conclusión es romper la cadena determinista lineal y afirmar la apertura ontológica de la realidad: la sobredeterminación no es ilusoria en la medida en que retroactivamente llena las brechas en la cadena de causalidad [72] .

¿No admite el propio Brassier esta complicación cuando –una vez más, siguiendo a Laruelle– concede que el pensamiento puede tocar lo Real solo a través de la superposición de las dos forclusiones?

> El idealismo no se sortea sustrayendo la intuición intelectual de la realidad a la que proporciona acceso, sino cortocircuitando la diferencia trascendental entre pensar y ser, de modo que lo que está forcluido al pensamiento en el objeto coincide (aunque no sintéticamente) con lo que está forcluido al objeto en el pensamiento [73] .

Esta fórmula es muy precisa: «lo que está forcluido al pensamiento en el objeto» (el En-sí *trascendente* en el objeto inaccesible al pensamiento) se superpone a lo que «está forcluido al objeto en el pensamiento» (la *inmanencia* del sujeto excluido del dominio de la objetividad). Esta superposición de las dos «forclusiones» (no deben confundirse con la *forclusion* de Lacan) repite el movimiento básico hegeliano-lacaniano: la distancia que nos separa del En-sí es inmanente al En-sí, hace (del sujeto) una brecha o corte inexplicable/«imposible» dentro del En-sí. En la medida en que, para Lacan, «lo que está forcluido al pensamiento en el objeto» es el «imposible» *objet a*, y «lo que está forcluido al objeto en el pensamiento» es $, el vacío del sujeto barrado, esta superposición nos lleva de vuelta a la fórmula $-a de Lacan.

No sorprende entonces que podamos aproximarnos a lo Real solo por medio de un (protohegeliano) desvío a través del error: «El pensamiento necesita ser *ocasionado* objetivando la trascendencia para que sea capaz de asumir lo real como una causa en última instancia inobjetivable… Por lo tanto, la determinación en última instancia requiere objetivar la trascendencia incluso aunque la modifique» [74] . En otras palabras, *la vérité surgit de la méprise:* el proceso de conocimiento debe ser activado

por un objeto trascendente, para cancelar esta trascendencia errónea en el segundo paso. ¿Cómo podemos entonces tocar lo Real en el pensamiento?

> Pensarse a uno mismo de acuerto con un real que es sin esencia, no significa pensarse en cuanto siendo esto en vez de aquello; un ser humano en vez de una cosa. Pensarse de acuerdo a un real inconsistente que puntúa y atraviesa la nada misma significa pensarse en cuanto idéntico a un «en última instancia», privado incluso de la mínima consistencia del vacío. Lo real es menos que nada –lo cual, desde luego, no es lo mismo que hacerlo equivalente a lo imposible (Lacan) [75] .

Lo único que hay que abandonar en este resumen (favorable) de la posición de Laruelle es la calificación final: el imposible-Real lacaniano es precisamente este «dado sin la condición de lo dado», sin un horizonte fenomenológico que abre el espacio para su aparición, el punto imposible de lo óntico sin lo ontológico. La pregunta clave aquí es si esta imposibilidad se aplica solo a nosotros (y como tal es epistemológica, tiene que ver con el hecho de que es imposible para nosotros, como humanos finitos, relacionarnos con la realidad fuera de un horizonte ontológico), o si es inherente a lo Real En-sí.

En cierto modo Brassier está en lo cierto al rechazar la identidad de lo inconsistente (Ics) real con el imposible-Real lacaniano: para Lacan, hay una imposibilidad inscrita en el núcleo mismo de lo Real. Por volver a Demócrito: *den* es el nombre de la multiplicidad Ics preontológica de menos-que-Unos (y por ello menos-que-Nadas), que es el único candidato materialista-dialéctico para el En-sí. La pregunta es: ¿es suficiente esta multiplicidad Ics como punto de partida (pre)ontológico? Cuando Badiou dice que no hay Uno, todo depende de cómo se entienda esta negación: ¿es simplemente la afirmación de la multiplicidad pura, o está afirmando que la negación del Uno es la característica negativa inmanente de la susodicha multiplicidad pura? Recuperando el chiste del capítulo X, ¿es la multiplicidad Ics simplemente café solo o *café sin… (x)* ? El axioma lacaniano-hegeliano es que *la imposibilidad del Uno es la característica negativa inmanente de la multiplicidad Ics:* hay una multiplicidad Ics porque no hay Uno, porque el Uno está en sí mismo bloqueado y es imposible [76] .

¿Qué es, entonces, la «Cosa en sí» desde un punto de vista materialista-dialéctico? El mejor modo de responder a esta pregunta es, una vez más, oponiendo el materialismo dialéctico al budismo: en el budismo el En-sí es el vacío, la nada, y la realidad cotidiana es un juego de apariencias. La

pregunta que finalmente queda sin responder es cómo llegamos a algo desde la nada. ¿Cómo surgen las apariencias ilusorias a partir del vacío? La respuesta materialista-dialéctica es: solo si este algo es *menos* que nada, una protorrealidad preontológica de *den*. Desde dentro de esta protorrealidad, nuestra realidad cotidiana aparece a través de la emergencia de un sujeto que constituye la «realidad objetiva»: toda realidad positiva de Unos ya es fenoménica, está constituida trascendentalmente, está «correlacionada» con un sujeto –en términos de Badiou, toda realidad es aquella propia de un mundo definido por sus coordenadas trascendentales.

¿Cómo, entonces, pasamos del En-sí de la protorrealidad a la realidad trascendentalmente constituida? Laruelle está en lo cierto al señalar que el En-sí no está «afuera» como un Real externo independiente del campo trascendental: en la pareja sujeto-objeto, el En-sí está del lado del sujeto, puesto que *hay objetos (de la «realidad externa» trascendentalmente constituidos*) *porque hay un sujeto dividido.* Esta división constitutiva del sujeto (que precede a la división entre sujeto y objeto) es la división entre el vacío que «es» el sujeto ($) y la contraparte objetual imposible-Real del sujeto, el *objet a* puramente virtual. Aquello que llamamos «realidad externa» (como un campo consistente de objetos positivamente existentes) surge a través de la sustracción, es decir, cuando algo es sustraído de ella –y este algo es el *objet a* –. La correlación entre sujeto y objeto (la realidad objetiva) está por tanto sostenida por la correlación entre este mismo sujeto y su correlato objetual, el *objet a* imposible-Real, y esta segunda correlación es de un tipo totalmente diferente: es una especie de correlación negativa, un vínculo imposible, una no-relación, entre dos momentos que nunca pueden encontrarse dentro del mismo espacio (como sujeto y objeto), no porque estén demasiado lejos, sino porque son una y la misma entidad en los dos lados de una banda de Möbius. Este objeto virtual imposible-Real no es externo a lo simbólico, sino que es su impedimento inmanente, lo que hace al espacio simbólico curvo; más exactamente, no «es» nada más que esta curvatura del espacio simbólico.

Lo que esto significa, de hecho, es que *no hay ontología de lo Real:* el campo mismo de la ontología, del orden positivo del Ser, surge a través de la sustracción de lo Real. El orden del Ser y lo Real son mutuamente excluyentes: lo Real es el bloqueo o impedimento inmanente del orden del Ser, lo que hace inconsistente el orden del Ser. Por esta razón, en el nivel de la ontología, el correlacionismo trascendental es correcto: toda «realidad»,

todo orden positivo del Ser, es ontológico, correlativo al *logos*, está trascendentalmente constituido a través del orden simbólico –«el lenguaje es la casa del ser», como decía Heidegger.

¿Pero no quedamos atrapados aquí en un desdoblamiento contradictorio: lo Real es una brecha en el orden del Ser (realidad) *y* una brecha en el orden simbólico? La razón por la que no hay contradicción es que la «realidad» se constituye trascendentalmente merced al orden simbólico, de modo que «los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo» (Wittgenstein). En la visión trascendental común, hay alguna especie de Real-en-sí (como la *Ding an sich* kantiana) que es entonces formado o «constituido» en la realidad por el sujeto; debido a la finitud del sujeto, no podemos totalizar la realidad, la realidad es irreductiblemente inconsistente, «antinómica», y así sucesivamente; no podemos lograr acceder a lo Real, que permanece como algo trascendente. La brecha o inconsistencia por lo tanto tiene que ver solo con nuestra realidad simbólicamente constituida, no con lo Real en sí. Lacan aquí da un paso estrictamente homólogo al movimiento de Kant a Hegel con respecto a las antinomias y la Cosa en sí: lo Real no es el En-sí externo que escapa del alcance simbólico, no es aquello que lo simbólico solo puede rodear de un modo inconsistente y antinómico; lo Real *no es nada más que* la brecha o antagonismo que obstaculiza lo simbólico desde dentro –lo simbólico toca lo Real de un modo totalmente inmanente–. Nos vemos transportados de nuevo a la paradoja básica de lo Real: no es simplemente el En-sí inaccesible, es simultáneamente la Cosa en sí y el obstáculo que impide nuestro acceso a la Cosa en sí. En ese punto encontramos ya el movimiento reflexivo básico del cristianismo, así como de la dialéctica hegeliana: en el cristianismo, la brecha misma que separa a un creyente de Dios es lo que asegura su identidad con Dios, puesto que, en la figura del Cristo abandonado en la Cruz, Dios se ve separado de sí mismo; en Hegel, un obstáculo epistemológico se convierte en una característica ontológica de la Cosa misma (la contradicción no es solo índice de la imperfección de nuestro conocimiento; la limitación de nuestro conocimiento nos pone en contacto con la [limitación de la] Cosa misma).

Lo Real es por lo tanto un efecto de lo simbólico, no en el sentido de la performatividad, de la «construcción simbólica de la realidad», sino en el sentido totalmente diferente de una especie de «daño colateral» ontológico de las operaciones simbólicas: el proceso de simbolización se ve inherentemente obstaculizado y destinado a fracasar, y lo Real *es* este

fracaso inmanente de lo simbólico. La temporalidad circular del proceso de simbolización es crucial aquí: lo Real es el efecto del fracaso de lo simbólico a la hora de alcanzar (no el En-sí, sino) *a sí mismo,* realizarse plenamente a sí mismo, pero este fracaso acaece porque lo simbólico está obstaculizado en sí mismo. Para Lacan, el sujeto mismo es una «respuesta de lo Real»: un sujeto quiere decir algo, falla, y el fracaso *es* el sujeto –un «sujeto del significante» es literalmente el resultado del fracaso a la hora de devenir él mismo–. En este sentido, dentro del espacio simbólico el efecto es *una reacción contra su causa,* mientras que la causa es un efecto retroactivo de su causa: el sujeto produce significantes que fracasan, y el sujeto en cuanto Real es el efecto de este fracaso.

Pero ¿significa esto que acabemos en una suerte de idealismo de lo simbólico –lo que experimentamos como «realidad» está construido simbólicamente, e incluso lo Real que se sustrae al alcance de lo simbólico es un resultado del fracaso inmanente de lo simbólico–? No, porque *es a través de este fracaso a la hora de devenir sí mismo como lo simbólico toca lo Real.* En contraste con el trascendentalismo, Lacan está de acuerdo en que tenemos acceso al En-sí: Lacan no es un idealista-discursivo que afirme que estamos atrapados para siempre en la red de prácticas simbólicas, incapaces de alcanzar el En-sí. No tocamos lo Real mediante la fuga de la «casa-prisión del lenguaje» y obteniendo acceso al referente externo trascendente; todo referente externo («la realidad positiva plenamente existente») ya está constituido trascendentalmente. Tocamos lo Real-en-sí en nuestro fracaso a la hora de tocarlo, puesto que lo Real *es,* en su forma más radical, la brecha, la «diferencia mínima» que separa al Uno de sí mismo.

Por consiguiente no es suficiente con decir que mientras que las cosas existen ahí fuera en su realidad sin sentido, el lenguaje les da sentido performativamente: lo simbólico constituye trascendentalmente la realidad en un sentido ontológico mucho más fuerte, en su mismo ser. La auténtica cuestión es cómo es posible esta performatividad (la «magia» de «hacer cosas con palabras»). No se trata simplemente de que el fracaso final de la performatividad simbólica produzca el exceso de lo Real como obstáculo inmanente al proceso de simbolización; este obstáculo, la brecha o antagonismo que lastra el proceso simbólico desde dentro, es la condición de la performatividad:

> También porque el ser siempre es una forma de antagonismo/distorsión, son posibles estas operaciones [performativas]. Esto es lo que hace posible la «performatividad», lo que la hace ontológicamente (y no solo lógicamente) efectiva. Si lo simbólico genera el ser, y no solo las formas (y normas) del ser, es a causa de aquello que impide que el ser sea *qua* ser, a causa de su contradicción inherente, que precisamente no es simbólica, sino real [77] .

En resumen, lo simbólico puede generar el ser solo en la medida en que el orden del ser está en sí mismo obstaculizado, incompleto, marcado por una brecha o antagonismo inmanente.

Esto nos lleva de vuelta al concepto propiamente lacaniano de sexualidad como límite inmanente de la ontología. Hay que oponer aquí sexualidad y sexo animal (copulación): el sexo animal no es «sexual» en el sentido de la sexualidad humana [78] . La sexualidad humana no se define por su contenido corpóreo; es una característica formal, una distorsión o extensión del espacio y del tiempo que puede afectar a cualquier actividad, incluso a aquellas que no tienen nada que ver con la sexualidad. ¿Cómo adquiere connotaciones sexuales una actividad que es en sí misma definitivamente asexual? Se «sexualiza» cuando no consigue alcanzar su meta asexual y queda atrapada en un círculo vicioso de repetición inútil. Entramos en la sexualidad cuando una actividad o gesto que «oficialmente» sirve a alguna meta instrumental deviene un fin en sí mismo, cuando comenzamos a gozar de la misma repetición «disfuncional» de este gesto y así suspendemos su funcionalidad. Por ejemplo: me encuentro con un amigo y nos damos la mano y la apretamos rítmicamente; con esta simple extensión no-funcional, genero un obsceno matiz sexual. En este sentido la «sexualidad (como lo real) no es ningún ser que exista *más allá* de lo simbólico, “existe” solamente como *curvatura del espacio simbólico que tiene lugar a causa de un algo adicional producido con el gesto significante* » [79] . En otras palabras, la sexualidad como Real no es externa al campo simbólico, es su curvatura o distorsión inmanente, acaece porque el campo simbólico se ve bloqueado por una imposibilidad inherente.

Y esto nos lleva de vuelta finalmente a la tríada compuesta por la premoderna visión sexualizada del cosmos, por la ontología moderna desexualizada y por la re-afirmación de la sexualidad por parte de Lacan en su dimensión ontológica *dentro* del universo moderno desexualizado, como su limitación inherente: «La de-sexualización de la ontología (el hecho de que ya no es concebida como una combinatoria de dos principios, “masculino” y “femenino”) coincide con el aparecer sexual como el punto

real/disruptivo del ser» [80] . La ontología moderna desexualizada intenta describir un orden del ser (la multiplicidad anónima de partículas o fuerzas subatómicas) plano, neutral (neutralizado), pero para hacerlo debe ignorar la inconsistencia o incompletitud del orden del ser, la imposibilidad inmanente que obstaculiza toda ontología. Todo campo de la ontología, incluso el más radical (como la ontología matemática de Badiou), debe sustraer el imposible/Real (el espacio curvo de la sexuación) del orden del ser.

[1] Es verdad que, si aceptamos la hipótesis del Big Bang, podemos formular no obstante una medida o límite inmanente del universo, esto es: que hay, en este caso, un grado cero de la medición (la singularidad del comienzo), así como un Todo (del universo finito), de modo que el observador imaginario no puede ir más allá de una escala infinita en tamaño. ¿Sin embargo, qué ocurre con *muchos* Big Bangs que se siguen uno a otro?

[2] Peter van Inwagen, *Material Beings*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

[3] Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007, p. 35.

[4] Stephen Hawking y Leonard Mlodinow, *The Grand Design*, Nueva York, Bantam, 2010, p. 5 [ed. cast.: *El gran diseño*, trad. David Jou, Barcelona, Crítica, 2010].

[5] *Ibid.*, p. 7.

[6] Además, no puedo evitar señalar que, respecto al contenido positivo de la Teoría del Todo de Hawking, tiene un parecido inconfundible con el materialismo dialéctico, o al menos es plenamente compatible con una versión razonable del materialismo dialéctico.

[7] Véase Nicholas Fearn, *Philosophy: The Latest Answers to the Oldest Questions*, Londres, Atlantic Books, 2005 [ed. cast.: *El filósofo en zapatillas: las respuestas más recientes a las grandes preguntas*, trad. Enric Ibarz, Barcelona, Destino, 2008].

[8] *Ibid.*, p. 37.

[9] *Ibid.*, p. 36.

[10] No sorprende que el mayor poeta de la inercia material en el cine, Andrei Tarkovski, sea a la vez uno de los grandes «espiritualistas» cinemáticos. Más en general, ¿no encajan los tres aspectos de lo Real lacaniano en los tres pilares del materialismo? En primer lugar, lo Real «imaginario»: el proverbial grano de arena, ese «resto indivisible» material que no puede ser asumido en el proceso simbólico. Después, lo Real «simbólico»: las notaciones y fórmulas científicas que expresan la estructura de la realidad material. Finalmente, lo Real «real»: el corte de la pura diferencia, de la inconsistencia de la estructura.

[11] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, cit., p. 249 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica (La lógica objetiva)*, trad. Félix Duque, Madrid, Abada, 2011, p. 351].

[12] *Ibid.*, p. 269.

[13] Siguiendo esta línea, quizá podamos imaginar la función de onda en la física cuántica como la *teleiosis* de un objeto privado de la realidad efectiva del objeto, como la dirección de un punto sin su realidad.

[14] Roger Penrose, *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*, Londres, Vintage Books, 2004, p. 782 [ed. cast.: *El camino a la realidad. Una guía completa de las leyes del universo*, trad. Javier García Sanz, Barcelona, Debate, 2006].

[15] Citado a partir de K. Barad, *Meeting the Universe Halfway,* cit., p. 287.

[16] Citado a partir de *ibid.*

[17] Bruce Rosenblum y Fred Kuttner, *Quantum Enigma: Physics Encounters Consciousness,* Londres, Gerald Duckworth, 2007, p. 66.

[18] Según el resumen en *ibid.,* pp. 108-109.

[19] *Ibid.,* p. 164.

[20] Citado en *ibid.,* p. 165.

[21] Brian Greene, *The Elegant Universe,* Nueva York, W. W. Norton, 1999, pp. 116-119.

[22] Me apoyo aquí en el tercer capítulo, «Física cuántica con Lacan» de mi libro *The Indivisible Remainder,* Londres, Verso, 1996 [ed. cast.: *El resto indivisible,* trad. Ana Bello, Buenos Aires, Godot, 2013].

[23] Por citar a Borges: con el surgimiento de Kafka, Poe y Dostoievski dejan de ser lo que eran, ya que a partir del punto de vista de Kafka podemos ver en ellos dimensiones que antes no estaban.

[24] Véase F. W. J. Schelling, «Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Related Matters», trad. Priscilla Hayden-Roy, en Ernst Behler (ed.), *Philosophy of German Idealism,* Londres, Continuum, 1987.

[25] B. Rosenblum y F. Kuttner, *Quantum Enigma,* cit., p. 171.

[26] *Ibid.,* p. 170.

[27] Nick Bostrom, «Playthings of a Higher Mind», *Times Higher Education Supplement,* 16 de mayo de 2003. También: «The Simulation Argument: Why the Probability that You Are Living in a Matrix is Quite High».

[28] Recordemos que Kant pensaba que nuestra ignorancia respecto a la realidad nouménica es una condición necesaria para que seamos capaces de actuar éticamente: si conociéramos las Cosas en sí, actuaríamos como autómatas.

[29] Aunque persiste aquí un enigma, a saber: el misterio proverbial del grano adicional de arena que hace que los granos individuales se conviertan en un montón (y funcionen como una onda).

[30] K. Barad, *Meeting the Universe Halfway,* cit., p. 113.

[31] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind,* vol. 1, trad. J. B. Baillie, Nueva York, Macmillan 1910, pp. 73-75 [ed. cast. cit.: pp. 51-52].

[32] Barad descarta que el concepto de reflexividad sea una herramienta eficaz para pensar la inclusión del observador en el contenido observado, con el argumento de que «la reflexividad se fundamenta en el representacionalismo»: «La reflexividad da por sentado que las representaciones reflejan la realidad (social o natural). Es decir, la reflexividad se basa en la creencia de que las prácticas de representación no tienen efecto alguno sobre los objetos de investigación, y que tenemos una especie de acceso a las representaciones del que carecemos respecto a los propios objetos. La reflexividad, como la reflexión, todavía mantiene el mundo a distancia» (*Meeting the Universe Halfway,* p. 87). Pero esta idea sencillamente ignora el núcleo de la reflexividad hegeliana, que es la inclusión del acto de reflexión en el objeto mismo: para Hegel, la distancia entre el objeto y su reflexión no es externa (es decir, el objeto es *en sí,* la reflexión es cómo este aparece para el sujeto observador), sino que está inscrita en el objeto como su constituyente más íntimo; el objeto deviene lo que es a través de su reflexión. La exterioridad implicada por el concepto de reflexividad es precisamente lo que Barad llama una «exterioridad interna».

[33] K. Barad, *Meeting the Universe Halfway,* cit., p. 90.

[34] *Ibid.,* p. 128.

[35] Y la errónea lectura espiritualista de la física cuántica («el observador crea la realidad») meramente opone a este materialismo abstracto y vulgar un no menos vulgar idealismo: ya no es el objeto, sino el sujeto, el que está apartado de la realidad concreta de un fenómeno, y es presupuesto como el origen abstracto de la realidad.

[36] K. Barad, *Meeting the Universe Halfway,* cit., p. 115.

[37] *Ibid.*, p. 114.

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*, p. 347.

[40] *Ibid.*, pp. 350-351.

[41] Otra inscripción de la oposición entre idealismo y materialismo en cosmología acaece en el actual debate sobre el Big Bang: no sorprende que la Iglesia católica haya apoyado durante décadas la teoría del Big Bang, interpretándola como el momento de la intervención directa de Dios, el punto singular en el que se suspenden las leyes universales de la naturaleza. La respuesta materialista a la teoría del Big Bang es una teoría cíclica del universo, que entiende el Big Bang no como el punto cero de un comienzo absoluto e inexplicable, sino como el momento de paso de un universo a otro, un paso que también será explicado por las leyes de la naturaleza. La idea (apoyándose en la teoría de cuerdas –y los problemas de la teoría de cuerdas señalan la debilidad potencial de este enfoque–) es que hay más de cuatro dimensiones en el universo (tres dimensiones espaciales más el tiempo); hay (al menos) otra dimensión espacial que mantiene una distancia infinitesimal pero aun así operativa entre nuestro mundo (una «brana»: una membrana multi-dimensional) y su doble; al final de un ciclo cósmico, las dos branas colapsan una en la otra, se cancela la distancia que las separa, y este colapso engendra la explosión de un nuevo mundo. Véase B. Rosenblum y F. Kuttner, *Quantum Enigma,* cit.

[42] Esto es similar a la cuestión de la jerarquía: ¿por qué el orden superior conserva su primacía solo si aparece dentro del orden inferior como subordinado a él?

[43] K. Barad, *Meeting the Universe Halfway,* cit., p. 149.

[44] *Ibid.*, p. 152.

[45] *Ibid.*, p. 335.

[46] Gilles Deleuze, *Difference and Repetition,* trad. Paul Patton, Londres, Continuum, 2001, p. 119 [ed. cast.: *Diferencia y repetición,* trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002].

[47] *Ibid.*, pp. 119-120.

[48] Ian Buchanan, *Deleuzism: A Metacommentary*, Durham, Duke University Press, 2000, p. 5.

[49] George Greenstein y Arthur G. Zajonc, *The Quantum Challenge: Modern Research on the Foundations of Quantum Mechanics*, Sudbury (MA), Jones and Bartlett, 1997, p. 187; citado en K. Barad, *Meeting the Universe Halfway*, cit., p. 285 (cursivas añadidas).

[50] K. Barad, *Meeting the Universe Halfway,* cit., pp. 305-306.

[51] *Ibid.*, pp. 311-312.

[52] *Ibid.*, p. 315.

[53] S. Hawking y L. Mlodinow, *The Grand Design,* cit., pp. 179-180.

[54] Todas las especulaciones teosóficas se centran en este punto: en el comienzo (o más precisamente, *antes* del comienzo) hay *nada,* un vacío de la pura potencialidad, una voluntad que no quiere nada, el abismo divino anterior a Dios; y este vacío inexplicablemente es después perturbado o perdido.

[55] Paul J. Steinhardt y Neil Turok, *Endless Universe: Beyond the Big Bang*, Londres, Phoenix, 2008, p. 82.

[56] *Ibid.*, p. 92.

[57] Dentro del dominio de la pulsión, aparece la misma fractura como diferencia entre el *objetivo* y la *meta* de la pulsión, tal como las elabora Lacan: la meta de la pulsión –alcanzar su objeto– es «falsa», enmascara su objetivo «auténtico», que es reproducir su propio movimiento circular, fallando repetidas veces al intentar dar con su objeto. Si la unidad fantaseada con el objeto trajo la *jouissance* incestuosa plena/imposible, el fallo repetido de la pulsión en alcanzar a su objeto no nos impulsa simplemente a contentarnos con un goce menor, sino que genera un exceso de goce, el *plus-*

de-jouir. La paradoja de la pulsión de muerte, por lo tanto, es estrictamente homóloga a la del campo de Higgs: desde el punto de vista de la economía libidinal, es «más barato» para el sistema atravesar repetidamente el círculo de la pulsión que permanecer en reposo absoluto.

[58] Véase Tim Hartford, *The Undercover Economist*, Londres, Abacus, 2007, p. 77-78 [ed. cast.: *El economista camuflado. La economía de las pequeñas cosas*, trad. Redactores en Red, Madrid, Temas de Hoy, 2007].

[59] Cfr Stephen Jay Gould, «Phyletic Size Decrease in Hershey Bars», en *Hen's Teeth and Horses' Toes*, Nueva York, W. W. Norton, 1994 [ed. cast.: *Dientes de gallina y dedos de caballo*, trad. Antonio Resines, Barcelona, Crítica, 2001]. Esta es la ganancia: el precio de esa nada que pagamos cuando compramos algo a un capitalista. La economía capitalista cuenta el precio de la nada; induce la referencia a un Cero virtual que tiene un precio determinado.

[60] En *Guerra y paz* de Tolstoi, la oposición entre Napoleón y Kutuzov es entre pasividad activa y actividad pasiva: Napoleón está activo frenéticamente, moviéndose y atacando todo el tiempo, pero esta misma actividad es esencialmente pasiva; sigue pasivamente a su destino, que le empuja a la actividad; es una víctima de fuerzas históricas que no comprende. El mariscal Kutuzov, su contraparte militar rusa, es pasivo en sus actos –retrocediendo, sobreviviendo–, pero su pasividad se ve sostenida por una activa voluntad de perdurar y ganar.

[61] Hay un tipo de personalidad que ejemplifica las consecuencias catastróficas de «hacer nada»: el sujeto que simplemente se mantiene quieto, sin hacer ni advertir nada malo, mientras que causa catástrofes a su alrededor. Según Ray Monk, Bertrand Russell era alguien así; sentado en el centro de su red familiar, disfrutaba de la vida mientras los suicidios se multiplicaban a su alrededor. Aquí podemos invocar una experiencia común: cuando uno está sobreexcitado, intentando calmarse interrumpiendo toda actividad, habitualmente fracasa, puesto que esta pasividad es contraproducente; exige gran cantidad de esfuerzo abstenerse de toda actividad en tal estado. Es mucho más efectivo realizar una actividad sin sentido y mínima, como crujirse o tirarse de los dedos; esta actividad automática trae mucha más calma que la completa inactividad.

[62] Deberíamos realizar el mismo movimiento respecto a la oposición entre *performativo* y *constativo:* durante décadas hemos escuchado que el lenguaje es una actividad, no un medio de representación que denota un estado de cosas independiente, sino una práctica vital que «hace cosas», que constituye nuevas relaciones en el mundo; ¿no ha llegado el momento de plantear la pregunta opuesta? ¿Cómo puede una práctica plenamente inmersa en un mundo de la vida comenzar a funcionar de un modo representativo, sustrayéndose de su implicación en el mundo de la vida, adoptando una posición distanciada de observación y denotación? Hegel alabó este «milagro» como el poder infinito del Entendimiento, que puede separar –o al menos, tratar como separado– lo que en la vida real se mantiene junto.

[63] K. Barad, *Meeting the Universe Halfway*, cit., p. 74.

[64] Quizá Derrida apuntaba a algo similar con su concepto de *différance*.

[65] Véase Robert Pfaller, *Die Illusionen der anderen: Über das Lustprinzip in der Kultur*, Fráncfort, Suhrkamp, 2002.

[66] Un lugar común acerca de los filósofos hoy en día es que su propio análisis de la hipocresía del sistema dominante revela su ingenuidad: ¿por qué les sorprende todavía ver a la gente violar continuamente los valores que profesan, según convenga a sus intereses? ¿Realmente esperan que la gente sea coherente y de principios incuestionables? Deberíamos defender a los auténticos filósofos: lo que les sorprende a ellos es *exactamente lo opuesto;* no que la gente no «crea realmente» ni actúe a partir de los principios que ostentan, sino que la *gente que profesa un cinismo y oportunismo pragmático radical crea en secreto mucho más de lo que están dispuestos a admitir*, incluso si transfieren esas creencias a los «otros» (no-existentes).

[67] Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction,* Londres, Palgrave Macmillan, 2007, p. 223.

[68] *Ibid.*

[69] *Ibid.*, p. 239.

[70] *Ibid.*, p. 40.

[71] François Laruelle, *Introduction au non-marxisme,* París, Presses Universitaires de France, p. 48; citado en R. Brassier, *Nihil Unbound,* cit., p. 138.

[72] La referencia terminológica a Marx no es tan arbitraria como podría parecer: en términos marxistas la relación entre determinación en última instancia y sobredeterminación es aquella entre la economía y la política: la economía determina en última instancia, mientras que la política (la lucha de clases política) sobredetermina todo el proceso. No se puede reducir la sobredeterminación a la determinación en última instancia; esto sería lo mismo que reducir la lucha de clases política a un efecto secundario de los procesos económicos. Una vez más, la dualidad entre determinación en última instancia y sobredeterminación debería concebirse como una brecha de paralaje.

[73] R. Brassier, *Nihil Unbound,* cit., p. 139.

[74] *Ibid.*, p. 140.

[75] *Ibid.*, p. 137.

[76] Nótese que «el Uno no es» nos lleva de vuelta a las hipótesis del *Parménides* de Platón.

[77] Alenka Zupančič, «Sexual Difference and Ontology» (manuscrito inédito).

[78] En este sentido deberíamos leer a aquellos teólogos que afirman que Adán y Eva sí copularon en el Jardín del Edén, pero solo como una simple actividad instrumental, como sembrar o segar, sin ninguna tensión sexual subyacente.

[79] A. Zupančič, «Sexual Difference and Ontology».

[80] *Ibid.*

Conclusión

La suspensión política de lo ético

La inexistencia del gran Otro está marcada por el hecho de que cada construcción ética y/o moral debe estar fundamentada en un acto abismal que es, en el sentido más radical imaginable, *político*. La política es el espacio por excelencia en el que, sin ninguna garantía externa, se deciden y negocian las decisiones éticas. La idea de que se puede fundamentar la política en la ética, o que la política en última instancia es un esfuerzo estratégico para materializar posiciones éticas previamente establecidas, es una versión más de la ilusión del «gran Otro». Desde la pregunta «¿Qué ética encaja con el psicoanálisis?» debemos, por tanto, pasar a la pregunta «¿Qué política encaja con el psicoanálisis?».

Respecto a la política, la posición de Freud es la misma que la de Lacan: el psicoanálisis no proporciona nuevos programas políticos positivos para la acción; su logro definitivo, el «punto final» del análisis, es haber discernido los contornos de una «negatividad», una fuerza disruptiva que plantea una amenaza a todo vínculo colectivo estable. Puesto que un acto político interviene en un estado de cosas, creando inestabilidad y a la vez intentando establecer un nuevo orden positivo, se puede decir que el psicoanálisis nos enfrenta al grado cero de la política, un «transcendental», una condición prepolítica para la posibilidad de la política. Una fractura que abre el espacio para que se haga paso el espacio político, una fractura que se ve saturada por el esfuerzo político de imponer un nuevo orden. En términos lacanianos, el psicoanálisis nos enfrenta al grado cero en el que «nada tiene lugar excepto el lugar mismo», mientras que la política en sí interviene en este lugar con un nuevo Significante-Amo, imponiendo fidelidad a él, legitimándonos en nuestro «esfuerzo por imponer» a la realidad el proyecto sostenido por este Significante-Amo.

Por consiguiente se puede decir que, respecto a la fractura o antagonismo que define a la condición humana, la relación entre psicoanálisis y política es la de un corte de paralaje, un encuentro perdido entre el «aún no» y el «demasiado tarde»: el psicoanálisis abre la fractura frente al acto, mientras que la política sutura la fractura, introduciendo una nueva consistencia, imponiendo un nuevo Significante-Amo [1] . Pero cada política, cada acto

político, ¿implica necesariamente un autocegamiento o un encubrimiento de la fractura?; ¿y si no hay una experiencia pura de la fractura, y si cada versión de la fractura ya se contempla desde el punto de vista de un cierto compromiso político? De este modo, hay una celebración trágica y conservadora de la fractura (estamos en última instancia destinados a fracasar, los actos heroicos solo pueden posponer temporalmente la caída final, lo máximo que podemos hacer es caer de un modo auténtico), una afirmación progresista y pragmática de la fractura (la democracia admite la imperfección de nuestras sociedades; no hay una solución final a nuestras preocupaciones, solo un jugueteo pragmático más o menos exitoso), y la eternalización radical izquierdista de la lucha (Mao: «la lucha de clases continuará por siempre»). Cada una de estas posiciones puede formularse también en términos de su propia negación específica del antagonismo: la armonía orgánica conservadora, el equilibrio de los conflictos progresista y liberal mediante la traducción del antagonismo en una competición agonística, y el paraíso por venir de la izquierda posrevolucionaria.

Pero, una vez más, ¿son iguales estas tres versiones de la fractura?; ¿no debe privilegiarse la versión izquierdista, en la medida en que es la única que concibe la fractura no solo como una lucha, sino como un antagonismo inmanente o desacuerdo constitutivo de la dimensión social? Esto significa que aquí también deberíamos postular la coincidencia de los supuestos: la fractura es visible «como tal» solo desde el punto de vista del compromiso de extrema izquierda. Esta fractura de paralaje, esta coincidencia extrema de opuestos (la forma pura y el exceso material contingente que le da cuerpo: onda y partícula en la física cuántica, universalidad y pleno compromiso partidario, etc., incluyendo la fidelidad a una causa universal y el amor íntimo), es decir, el punto muerto de la «dialéctica en suspenso» (tal como afirmaba Benjamin), ¿es un caso de «contradicción» pura (o más bien antinomia) que ninguna mediación o reconciliación dialéctica puede superar? La fractura de paralaje es, por el contrario, *la forma misma de la reconciliación de los opuestos:* simplemente se debe reconocer la fractura. La universalidad se «reconcilia» con el compromiso político partidario bajo la forma del compromiso que representa a la universalidad (el proletario compromiso emancipador): la forma pura se «reconcilia» con su contenido en cuanto exceso de contenido sin forma que representa a la forma como tal; o en la visión política de Hegel, el Estado racional universal se reconcilia con el contenido particular bajo la apariencia del monarca, cuya

legitimación es a la vez puramente simbólica (su título) e «irracional» (biológica: su nacimiento justifica por sí solo su posición de monarca).

Deberíamos rechazar aquí el punto de vista del sentido común, según el cual al dispersar todas las mistificaciones e ilusiones el psicoanálisis nos hace conscientes de lo que realmente somos, lo que realmente deseamos, y así nos deja en el umbral de una decisión auténticamente libre que ya no depende del autoengaño. Lacan mismo parece defender este punto de vista cuando afirma que «si el análisis nos prepara para la acción moral, en última instancia nos deja a las puertas»: «los límites éticos del análisis coinciden con los límites de su praxis. Esta praxis es solo un preludio de la acción moral como tal» [2] . Sin embargo ¿no diseña Lacan aquí una suerte de *suspensión política de lo ético* ? Una vez que somos conscientes de la contingencia radical de nuestros actos, el acto moral se hace imposible en su oposición a lo político, pues cada acto implica una decisión fundamentada solo en sí misma, una decisión que es, como tal y en el sentido más elemental, política. Freud mismo es aquí demasiado impaciente: opone las masas artificiales y las congregaciones artificiales (la Iglesia, el Ejército) a las masas primarias «regresivas», como una turba salvaje envuelta en una violencia colectiva apasionada (linchamientos, pogromos). Es más, desde este punto de vista liberal progresista, la turba reaccionaria del linchamiento y la masa revolucionaria izquierdista son tratadas como libidinalmente idénticas, sugiriendo en ambas un mismo desatarse de la pulsión de muerte destructiva o involuntaria [3] . Pareciera como si para Freud la masa primaria «regresiva», ejemplarmente operativa en la violencia destructiva de una turba, fuera el grado cero del desgajamiento del vínculo social, la pulsión de muerte social en su forma más pura.

Las implicaciones teológicas de esta violencia son inesperadamente productivas: ¿y si el interlocutor final del mandamiento bíblico «no matarás» es el propio Dios (Jehová), y nosotros, frágiles humanos, somos sus prójimos expuestos a la furia divina? ¿Cuán a menudo encontramos en el Viejo Testamento a Dios como un oscuro extraño que se entromete brutalmente en las vidas humanas y siembra en ellas la destrucción? Cuando Levinas escribió que nuestra primera reacción a un prójimo es matarlo, ¿no estaba sugiriendo que esto tiene que ver con la relación entre Dios y los humanos, de modo que el mandamiento «no matarás» es una

apelación a Dios para que controle su cólera? En la medida en que la solución judía es un Dios muerto, un Dios que solo sobrevive en la «letra muerta» del libro sagrado, de la Ley que debe ser interpretada, lo que muere con la muerte de Dios es precisamente el Dios de lo Real, de la furia y la venganza destructiva. Esa afirmación tan a menudo proferida –Dios murió en Auschwitz– debe ser invertida: Dios cobró vida en Auschwitz. Recordemos la historia del Talmud acerca de dos rabinos que debaten sobre una cuestión teológica: el que está perdiendo el debate apela a la instancia divina para que intervenga y decida la cuestión, pero cuando Dios acude puntualmente para intervenir, el otro rabino le replica que, puesto que su trabajo de creación ya ha acabado, no tiene nada que decir y debe mantenerse al margen, y eso mismo hace Dios. Es como si, en Auschwitz, Dios retornara, con consecuencias catastróficas. El auténtico horror no acaece cuando nos vemos abandonados por Dios, sino cuando Dios se nos acerca demasiado.

Debemos añadir a esta posición freudiana al menos tres comentarios. En primer lugar, Freud no consigue distinguir claramente el modelo de la Iglesia y el modelo del Ejército respecto a la masa artificial: mientras que «la Iglesia» representa el orden social jerárquico que intenta mantener la paz y el equilibrio realizando los pactos que sean necesarios, el «Ejército» representa un colectivo igualitario que no es definido por su jerarquía interna sino por su oposición a un enemigo que está ahí fuera para destruirlo; los movimientos emancipatorios radicales están siempre esculpidos sobre el modelo del Ejército, no de la Iglesia, y las iglesias milenaristas realmente tienen la estructura de ejércitos. En segundo lugar, «las masas regresivas» primarias no están desde el comienzo, no son el fundamento «natural» del surgimiento de masas artificiales: llegan *después*, como una suerte de suplemento obsceno que sostiene a la masa artificial, relacionándose con la última del mismo modo en que el superego se relaciona con la ley simbólica. Mientras que la ley simbólica exige obediencia, el superego proporciona el goce obsceno que nos apega a la ley. En último lugar, ¿es realmente la turba salvaje el grado cero de la desagregación del vínculo social? ¿No es más bien una *reacción* de pánico ante la fractura o inconsistencia que atraviesa la estructura social? La violencia de la turba está por definición dirigida a un objeto erróneamente percibido como la causa externa de esa fractura (como caso ejemplar, los

judíos), como si la destrucción de aquel objeto precipitara la abolición de la fractura.

De modo que, ¿cuáles son las consecuencias políticas de afirmar esta fractura? Hay tres opciones básicas. En primer lugar, está la opción liberal progresista defendida esencialmente por el propio Freud: la fractura implica que no debemos identificarnos plenamente con uno u otro proyecto político positivo, sino conservar una distancia mínima respecto a todos ellos, puesto que la política es en cuanto tal el dominio del Significante-Amo y de las identificaciones simbólicas y/o imaginarias. Entonces aparece la opción conservadora: contra la amenaza eterna de «negatividad» destructiva, es más necesario aún si cabe imponer a la vida social un orden estricto, basado en un Significante-Amo. Finalmente, hay una versión izquierdista trotskista-deleuziana: la auténtica política radical es una cuestión de «revolución permanente», de persistir en una autorrevolución permanente sin permitir a este flujo que se estabilice a sí mismo en un nuevo orden positivo. Con Lacan y la política ocurre lo mismo que con Hegel: hay tres interpretaciones principales, la conservadora (que subraya la autoridad simbólica como *sine qua non* del orden social), la izquierdista (que utiliza a Lacan para la crítica de la ideología y práctica patriarcales), y la versión liberal progresista, cínicamente permisiva (a cada uno su propia *jouissance*). Esta interpretación liberal progresista participa del cortocircuito entre ontología y política típico del pensamiento posmoderno: la política izquierdista radical es rechazada como metafísica, en la medida en que intenta construir una sociedad totalmente autotransparente y regulada, y, puesto que la vida se resiste a las estrecheces de toda camisa de fuerza ideológica, esta política necesariamente acaba en el terror totalitario. Tal posición política es muy cómoda: mientras que legitima una política pragmática sin riesgos, es capaz de presentar su cínico liberalismo como la posición más radical y crítica.

De modo que, ¿cuál de estas tres opciones es la correcta? La primera debería rechazarse por cuanto que toma el camino fácil de salida, afirmando que la pregunta misma es errónea: no hay versión «verdadera» o «correcta», la elección es indecidible, está abierta. Pero, de nuevo, ¿cuál de las tres es la opción correcta? La respuesta es, desde luego, la cuarta. En otras palabras, como ya hemos visto, deberíamos rechazar la presuposición compartida por las tres. De un modo propiamente hegeliano, la distinción entre el grado cero del lugar vacío y su llenado mediante un proyecto positivo, debe ser

rechazada en cuanto falsa: el grado cero nunca está «ahí», puede percibirse solo retroactivamente, como la presuposición de una nueva intervención política, de la imposición de un nuevo orden. La cuestión nos sitúa entonces ante la opción hegeliana por un orden positivo cuya positividad da cuerpo a la negatividad, haciéndola efectiva.

Para el Lacan temprano, tanto la ética de la realización simbólica como la ética de afrontar la Cosa Real optan por la decisión heroica de llevar las cosas al límite, dejando atrás nuestra *Verfallenheit* cotidiana, nuestra existencia de caída (uno debe «subjetivar la propia muerte» desechando la riqueza de las identificaciones imaginarias, alcanzando así la posición-límite de un sujeto puro sin un ego; debe transgredir violentamente el límite mismo del orden simbólico, confrontando heroicamente el peligroso Más Allá de la Cosa Real). Renunciando a este radicalismo, el Lacan posterior replantea el tratamiento psicoanalítico de un modo mucho más modesto: «No se necesita aprender toda la verdad. Una pequeña parte es suficiente» [4] . Se rechaza la idea misma del psicoanálisis como una «experiencia límite» radical: «No hay que empujar el análisis demasiado lejos. Cuando el paciente piensa que es feliz por estar vivo, es suficiente» [5] . ¡Cuán lejos estamos aquí del heroico intento de Antígona de alcanzar el «deseo puro», entrando en el dominio prohibido del *atē* ! El tratamiento psicoanalítico ya no es una transformación radical de la subjetividad, sino un parcheo local que ni siquiera deja un rastro a largo plazo. (Siguiendo esta línea, Lacan llama la atención sobre el hecho de que, cuando Freud se encontró de nuevo con el Hombre de las Ratas años después de su tratamiento, este último había olvidado completamente su análisis.) Este enfoque más modesto queda plenamente articulado en la lectura de Jacques-Alain Miller, que se centra en el Lacan tardío. En sus últimos seminarios, Lacan deja atrás el concepto de «atravesar la fantasía» como momento conclusivo del proceso psicoanalítico, y en su lugar introduce el gesto opuesto: aceptar el obstáculo final no-analizable, llamado *sinthome*. Si el síntoma es una formación del inconsciente que debe disolverse a través de la interpretación, el *sinthome* es el «resto indivisible» que se resiste a la interpretación y a la disolución interpretativa; un gesto mínimo o nodo que condensa el modo único de goce del sujeto. La meta del análisis se reformula así como «identificación con el síntoma»: en vez de disolver su *sinthome* único, el sujeto debería

percatarse del mismo y aprender cómo utilizarlo, cómo lidiar con él, en vez de permitir que el *sinthome* le determine a sus espaldas:

> La experiencia analítica nos permite reapropiarnos de nuestro deseo. En el mejor de los casos, se puede esperar llegar a «querer lo que uno desea» y a «desear lo que uno quiere». Si la experiencia se lleva a término, ello nos permite identificarnos con nuestro «incurable»: no solo encontrarse en ello, sino utilizarlo [6] .

A través de esta identificación, la oposición de significado y goce también se supera en una «síntesis»: el *jouis-sens* (gocegnificado, goce-en-el-sentido): el sujeto no es reducido a un goce autista idiota, él o ella continúa hablando, pero su discurso ahora funciona como un juego de apariencias, como un parloteo vacuo que genera goce. Esta sería la versión de Lacan del *eppur si muove:* incluso después de que hayamos mirado a través de las apariencias imaginarias y simbólicas, el juego continúa bajo la forma de circulación de *jouis-sens;* el sujeto no está disuelto en el abismo de lo Real.

Apoyándose en esta nueva idea acerca del momento final del proceso analítico, Miller despliega una versión simplificada de la «crítica de la razón instrumental», estableciendo un vínculo entre cultura democrática y racismo: nuestra era privilegia la racionalidad científica universalizante que solo admite afirmaciones cuantificadas matemáticamente cuyo valor de verdad no dependa de una posición subjetiva específica; en este sentido, tanto el universalismo y la pasión igualitaria-democrática son resultado de la hegemonía del discurso científico. Pero si extendemos la validez de la razón científica al campo social, los resultados son peligrosos. La pasión universalizante nos impulsa a buscar un modo universal de goce que sea mejor para todos, de modo que aquellos que se resisten son calificados de «bárbaros»: «Debido al progreso de la ciencia, el racismo tiene un brillante futuro. Cuanto más refinadas sean las discriminaciones proporcionadas por la ciencia, más segregación social obtenemos» [7] . Esta es la razón de que el psicoanálisis esté bajo asedio: se centra en el carácter único del modo de goce de cada sujeto, un carácter único que se resiste tanto a la universalización científica, como al igualitarismo democrático: «La nivelación democrática puede ser muy buena, pero no reemplaza al erotismo de la excepción» [8] .

Hay que admitir que Miller ha señalado con osadía las implicaciones políticas de esta insistencia en el carácter único del modo de goce del

sujeto. El psicoanálisis «revela los ideales sociales en su auténtico carácter de apariencias, y podríamos añadir: de apariencias con respecto a un real que es lo Real del goce. Esta es la posición cínica, que reside en decir que el goce es *lo único que es verdadero* » [9] . Lo que esto significa es que un psicoanalista

> ocupa la posición de un ironista que tiene el cuidado de no intervenir en el campo político. Actúa de modo que las apariencias sigan en su lugar, asegurándose de que los sujetos a su cuidado no las tomen por *reales…* habría que dejarse *tomar por ellas* (engañados por ellas). Lacan podría decir que «aquellos que no son tomados yerran»: si uno no actúa como si las apariencias fueran reales, si uno no deja imperturbada su eficacia, las cosas empeoran. Aquellos que piensan que todos los signos de poder son meras apariencias y se apoyan en la arbitrariedad del discurso del amo: esos son los malos, son los que están aún más alienados [10] .

En relación con la política, un psicoanalista «no propone proyectos; no puede proponerlos, él solo puede burlarse de los proyectos de otros, lo que limita el alcance de sus afirmaciones. El ironista no tiene un gran plan; solo espera a que el otro hable primero y entonces provoca su caída lo más rápido posible… Digamos que esto es sabiduría política, nada más» [11] . El axioma central de esta «sabiduría» es que

> uno debería proteger las apariencias del poder por la buena razón de que uno debería ser capaz de continar *gozando.* La clave no es tanto apegarse a las apariencias del poder existente, sino considerarlas necesarias. «Esto describe un cinismo al modo de Voltaire, que dejó claro que Dios es invención nuestra, necesaria para mantener a la gente en un adecuado *decoro.* » La sociedad se mantiene unida solo merced a las apariencias, «lo que significa: no hay sociedad sin represión, sin identificación y, sobre todo, sin rutina. La rutina es esencial» [12] .

El resultado es por lo tanto una especie de conservadurismo cínico liberal: para mantener la estabilidad, hay que respetar y seguir las costumbres establecidas por una elección que es

> siempre arbitraria y autoritaria. «No hay ningún progresismo que se mantenga», sino más bien un tipo particular de hedonismo llamado «liberalismo del goce». Uno debe mantener intacta la rutina de la *cité,* sus leyes y tradiciones, y aceptar que es necesaria una suerte de oscurantismo para mantener el orden social. «Hay preguntas que no se deberían plantear. Si le das la vuelta a la tortuga social, nunca tendrás éxito en que vuelva a sostenerse sobre sus patas» [13] .

Contra esta idea cínica-hedonista de Miller, en la que el sujeto admite por una parte la necesidad de las apariencias simbólicas (ideales, Significantes-Amo sin los que cualquier sociedad se derrumbaría), y por otra parte se relaciona con ellas a distancia, consciente de que son apariencias y que el

único Real es el de la *jouissance* corpórea, deberíamos subrayar que tal posición de «goza y deja a los otros gozar» sería posible solo en un nuevo orden comunista que haya abierto el campo para las idiosincrasias auténticas de los sujetos:

> Una Utopía de marginados y excéntricos, en la que las constricciones de uniformización y conformidad han sido eliminadas, y los seres humanos crecen como plantas en estado natural… sin el lastre de los límites de una socialidad ahora opresiva, [ellos] florecen en los neuróticos, compulsivos, obsesivos, paranoides y esquizofrénicos, a los que nuestra sociedad considera enfermos pero que, en un mundo de auténtica libertad, pueden componer la flora y fauna de la «naturaleza humana» [14] .

Como hemos visto, desde luego Miller es crítico de la estandarización del goce exigida por el mercado para vender mercancías, pero su objeción se mantiene en el nivel de la típica crítica cultural; es más, ignora las condiciones socio-simbólicas específicas para ese florecimiento de idiosincrasias. Como fue señalado hace tiempo, el capitalismo está marcado por una contradicción entre el individualismo ideológico (la interpelación de individuos como sujetos libres de seguir sus únicos deseos) y las presiones niveladoras del mercado, imponiendo modos estandarizados de goce como condición de la mercantilización del consumo de masas (mientras que se nos anima a abandonarnos al albur de nuestras idiosincrasias, los medios nos bombardean con ideales y paradigmas de *cómo* hacerlo). El comunismo, en este sentido, no es una «socialización» que nivele por abajo y constriña las idiosincrasias individuales, sino una reconstrucción social que crea el espacio para su despliegue libre. Pueden encontrarse rastros de esto incluso en las utopías literarias y hollywoodienses de un espacio social al margen de la mercantilización: desde las casas en las que vive un grupo de excéntricos, como en algunas de las novelas de Dickens, hasta la desproporcionada casa familiar en *Vive como quieras* (*You Can’t Take It with You*, 1938) de Frank Capra, cuyos habitantes incluyen a Essie Carmichael (que fabrica caramelos como *hobby* y sueña con ser bailarina), Paul Sycamore (un manitas que fabrica fuegos artificiales en el sótano), Mr. DePina (que vino de visita para hablar con Paul hace ocho años y se quedó a vivir), Ed Carmichael (un impresor amateur que imprime cualquier cosa que le suene bien, incluyendo menús de restaurante para su familia y pequeñas citas que coloca en las cajas de los caramelos de Essie), y Boris Kolenkhov (un ruso tendencioso y muy

preocupado con la política mundial, que a menudo proclama a gritos que algo «apesta»).

En un nivel más teórico, deberíamos problematizar la oposición nominalista más bien tosca de Miller (y quizá, si se acepta su interpretación, del último Lacan) entre la singularidad de lo Real de la *jouissance* y el envoltorio de las apariencias simbólicas. Lo que se pierde en su interpretación es la gran idea del *Seminario XX (Encore)* de Lacan: que el estatuto de la *jouissance* misma es en cierto modo el de una apariencia redoblada, una apariencia dentro de la apariencia. La *jouissance* no existe en sí misma, simplemente insiste como un resto o producto del proceso simbólico, de sus inconsistencias y antagonismos inmanentes; en otras palabras, las apariencias simbólicas no son apariencias respecto a algún Real-en-sí sustancial y firme, este Real es (como afirmó el propio Lacan) discernible solo a través de los *impasses* de la simbolización.

Desde esta perspectiva, se impone la necesidad de una lectura completamente diferente de *les non-dupes errent* de Lacan. Si seguimos la lectura de Miller, basada en la oposición entre apariencias simbólicas y lo Real del goce, *les non-dupes errent* equivale al viejo dicho cínico de que, aunque nuestros valores, ideales, reglas, etc., sean solo apariencias, no deberíamos socavarlos sino actuar como si fueran reales para evitar que se desintegre el tejido social. Pero desde un punto de vista auténticamente lacaniano, *les non-dupes errent* significa casi exactamente lo opuesto: la auténtica ilusión no consiste en tomar las apariencias simbólicas como reales, sino en sustancializar lo Real mismo, en tomar lo Real como un En-sí sustancial y reducir lo simbólico a un mero tejido de apariencias. En otras palabras, aquellos que se equivocan son precisamente esos cínicos que desprecian el tejido simbólico como una mera apariencia y están ciegos ante su eficacia, al modo en que lo simbólico afecta a lo Real, al modo en que podemos intervenir en lo Real a través de lo simbólico. La ideología no reside principalmente en tomar seriamente la red de apariencias simbólicas que rodean al núcleo duro de la *jouissance;* en un nivel más fundamental, la ideología es el desprecio cínico de esas apariencias como «meras apariencias» respecto al Real de la *jouissance.*

Deberíamos llegar hasta el final y aplicar también esta lógica al tema del crimen primordial que funda todo poder; Joseph de Maistre está entre aquellos que claramente formularon este supremo axioma antiilustrado: «Hay leyes misteriosas que no es bueno divulgar, que deberían estar veladas

por un silencio religioso, y reverenciadas como un *misterio* » [15] . Y deja claro qué misterio en particular tiene en mente: el misterio del sacrificio, de la eficacia del sacrificio; ¿cómo es que el Dios infinitamente bueno exige sacrificios de sangre, que estos sacrificios también pueden lograrse mediante sustitución (sacrificando animales en vez de víctimas humanas), y que el sacrificio más efectivo es aquel en el que el inocente se ofrece voluntariamente para derramar su sangre por los culpables? No es ninguna sorpresa que el libelo de De Maistre se adelante extrañamente a René Girard y su motivo de las «cosas que están ocultas desde el comienzo del mundo». Aquí, sin embargo, deberíamos resistirnos a una falsa fascinación: lo que la Ley oculta en última instancia es que *no hay nada que esconder,* que no hay ningún misterio aterrador que la sostenga (incluso si el misterio es el de un horrible crimen fundador o alguna otra forma de Mal radical), que la ley se fundamenta solo en su propia tautología.

Es Jean-Pierre Dupuy el que nos proporciona el análisis crítico más radical del «misterio del sacrificio» como una categoría ideológica fundamental. Aunque la temática «oficial» del libro de Dupuy *La marca de lo sagrado* es el vínculo entre el sacrificio y lo sagrado, su foco principal se coloca sobre el misterio último de las llamadas ciencias humanas o sociales, el misterio de los orígenes de lo que Lacan llama el «gran Otro». Se trata de lo mismo que Hegel llamaba «externalización» *(Entäusserung),* lo que Marx llamó «alienación», y –¿por qué no?– lo que Friedrich von Hayek llamaba «autotrascendencia»: ¿cómo, a partir de la interacción de los individuos, puede surgir la apariencia de un «orden objetivo» que no puede reducirse a dicha interacción, sino que es vivido por los individuos como una agencia sustancial que determina sus vidas? [16] . Es demasiado fácil «desenmascarar» tal «sustancia»; mostrar por medio de una genésis fenomenológica cómo gradualmente se «reifica» y sedimenta. El problema es que la presuposición de tal sustancia espectral o virtual es en cierto modo co-sustancial al ser-humano; aquellos que son incapaces de relacionarse con ella como tal, aquellos que directamente la subjetivan, son los llamados psicóticos.

La gran innovación teórica es vincular esta emergencia del «gran Otro» a la compleja lógica del sacrificio, constitutiva de la dimensión de lo sagrado, es decir, del auge de la distinción entre sagrado y profano: a través del sacrificio se sostiene el gran Otro, la agencia trascendente que pone límites

a nuestra actividad. El tercer vínculo en esta cadena es la jerarquía: la función última del sacrificio es legitimar y promulgar un orden jerárquico (que solo funciona si se ve sostenido por alguna figura del gran Otro trascendente). Es aquí cuando acaece el primer giro realmente *dialéctico* en la línea argumentativa de Dupuy. Apoyándose en *Homo Hierarchicus* de Louis Dumont, Dupuy explica cómo la jerarquía implica no solo un orden jerárquico, sino también su bucle o inversión inmanente. Es verdad: el espacio social se divide en niveles jerárquicos inferiores y superiores, pero, *dentro del nivel inferior, lo inferior es superior respecto a lo superior* [17] . Un ejemplo lo proporciona la relación entre Iglesia y Estado en el cristianismo: en principio, desde luego, la Iglesia está por encima del Estado; sin embargo, como aclararon pensadores que van de san Agustín a Hegel, *dentro del orden secular del Estado, el Estado está por encima de la Iglesia* (en otras palabras, la Iglesia *como institución social* debería estar subordinada al Estado). Si no lo estuviera, si la Iglesia quisiera gobernar directamente como un poder secular, entonces inevitablemente se corrompería desde dentro, limitándose a ser simplemente otro poder secular que usa su doctrina religiosa como la ideología que justifica su dominio [18] .

El siguiente movimiento de Dupuy, aún más crucial, es formular este giro en la lógica de jerarquía en términos de la autorrelación negativa entre lo universal y lo particular, entre el Todo y sus partes, es decir, de un proceso en cuyo transcurso el universal se encuentra a sí mismo entre sus especies, bajo la forma de su «determinación oposicional». Por volver a nuestro ejemplo: la Iglesia es la unidad incluyente de todas las vidas humanas, representando su autoridad máxima y confiriendo a todas sus partes su lugar correcto en el gran orden jerárquico del universo; sin embargo, se encuentra a sí misma como un elemento subordinado del poder estatal terrenal que en principio está subordinado a ella. La Iglesia como institución social está protegida por el Estado y debe obedecer sus leyes. En la medida en que aquí lo superior y lo inferior también se relacionan como el Bien y el Mal (el benigno gobierno divino *versus* la esfera terrenal de luchas de poder, intereses egoístas, búsqueda de placer, etc.), podría decirse que, a través de este bucle o giro inmanente a la jerarquía, el Bien «superior» domina, controla y usa al Mal «inferior», aun cuando superficialmente (a una mirada limitada por la perspectiva terrenal) pueda parecer que la religión, con sus

pretensiones de ocupar un lugar «superior», solo sea una legitimación ideológica de intereses «inferiores» (por ejemplo, que la Iglesia en última instancia solo legitime las relaciones socialmente jerárquicas); que la religión sea la que secretamente maneja los hilos como el poder oculto que permite y moviliza el Mal en lugar de un Bien mayor. Es tentador utilizar aquí el término «sobredeterminación»: aunque es el poder secular el que inmediatamente desempeña el papel determinante, este papel se ve en sí mismo sobredeterminado por el Todo religioso/sagrado [19] . ¿Cómo podemos interpretar este entrelazamiento complejo y autorrelacionado de lo «superior» y lo «inferior»? Hay dos alternativas principales, que encajan perfectamente en la oposición entre idealismo y materialismo:

1. La matriz teológica tradicional (pseudo)hegeliana, de contención del *pharmakon:* el Todo superior omniabarcante permite el Mal inferior, pero lo contiene, haciéndole servir al objetivo superior. Hay muchas figuras de esta matriz: la «astucia de la Razón» (pseudo)hegeliana (la Razón es la unidad de sí misma y las pasiones egoístas particulares, movilizando a estas para alcanzar su meta secreta de racionalidad universal); el proceso histórico de Marx en el que la violencia sirve al progreso; la «mano invisible» del mercado que moviliza el egoísmo individual para el bien común, y así sucesivamente.

2. Un concepto de Mal más radical (y auténticamente hegeliano) que se distingue de sí mismo por medio de su propia externalización en una figura trascendente del Bien. Desde esta perspectiva, lejos de incluirse el Mal como un momento subordinado del Bien, la diferencia entre Bien y Mal es inherente al Mal, el Bien no es nada más que el Mal universalizado, el Mal es de suyo la unidad de sí mismo y el Bien. El Mal se controla o contiene a sí mismo generando un espectro del Bien trascendente; sin embargo, solo puede hacer esto reemplazando su modo «ordinario» del Mal por un Mal infinitizado o absolutizado. Esta es la razón de que la autocontención del Mal mediante la postulación de algún poder trascendente que lo limita siempre pueda estallar; esta es la razón de que Hegel deba admitir un exceso de negatividad que siempre amenaza con perturbar el orden racional. Todo el discurso acerca de la «inversión materialista» de Hegel, acerca de la tensión entre el Hegel «idealista» y el «materialista», carece de sentido si no está fundamentada precisamente en esta tematización de los dos modos

opuestos y en conflicto de interpretar la autorrelación negativa de la universalidad.

Esta inversión autorreflejada de la jerarquía es lo que distingue a la Razón del Entendimiento: mientras que el ideal del Entendimiento es una jerarquía simple y claramente articulada, la Razón la suplementa con una inversión en virtud de la cual –en palabras de Dupuy– dentro del nivel inferior de una jerarquía, lo inferior se sitúa por encima de lo superior. Como hemos visto, los sacerdotes (o filósofos) se sitúan por encima del brutal poder secular, pero dentro del dominio del poder están subordinados a él. La brecha que permite esta inversión es crucial para el funcionamiento del poder, por lo que el sueño platónico de unificar ambos aspectos en la figura del filósofo-rey (alcanzada solo por Stalin) debe fracasar miserablemente [20] . Lo mismo puede expresarse también en los términos de la metáfora que compara al Mal con el borrón en una imagen: si en la teleología tradicional el Mal es un borrón legitimado por la armonía general, que contribuye a ella, entonces desde un punto de vista materialista el Bien mismo es una autoorganización o autolimitación de borrones, es el resultado de un límite, una «diferencia mínima» dentro del campo del Mal. Esta es la razón de que los momentos de crisis sean tan peligrosos; en ellos el anverso oscuro del Bien trascendente aparece como tal, como el «lado oscuro de Dios», como la violencia que sostiene la contención de la violencia: «Creíamos que el bien gobierna sobre el mal, como su “opuesto”, pero ahora parece que es más bien el mal el que gobierna sobre sí mismo asumiendo una distancia respecto de sí mismo, postulándose fuera de sí mismo. “Autoexternalizado”, el nivel superior se aparece como bien» [21] . La idea clave de Dupuy es que lo sagrado es, respecto a su contenido, lo mismo que lo terrible o el Mal; su diferencia es puramente formal o estructural. Lo que hace «sagrado» a lo sagrado es su carácter exorbitante, lo que hace de él una limitación del mal «ordinario». Para entender esto no deberíamos centrarnos solo en las prohibiciones y obligaciones religiosas, sino también tener en cuenta los rituales practicados por una religión, y la contradicción, ya advertida por Hegel, entre prohibiciones y rituales: «A menudo, el ritual consiste en escenificar la violación de… las prohibiciones y violaciones» [22] . Lo sagrado no es nada más que nuestra propia violencia, pero «expulsada, externalizada, hipostatizada» [23] . El sacrificio

sagrado a los dioses es lo mismo que un acto de asesinato: aquello que lo hace sagrado es el hecho de que limita o contiene la violencia, incluyendo el asesinato, en la vida cotidiana. En aquellos momentos en los que lo sagrado cae en crisis, esta distinción se desintegra: no hay excepción sagrada, un sacrificio se percibe como un simple asesinato. Pero esto también significa que no hay nada, ningún límite externo, que contenga nuestra violencia cotidiana.

Ahí reside el dilema ético que intenta resolver el cristianismo: cómo contener la violencia sin excepción sacrificial, sin un límite externo. Siguiendo a René Girard, Dupuy demuestra cómo el cristianismo pone en escena el mismo proceso sacrificial, pero con un giro cognitivo diferente: la historia no es narrada por el colectivo que pone en escena el sacrificio, sino por la víctima. Se narra desde el punto de vista de la víctima, cuya inocencia plena se ve por ello confirmada. (El primer paso hacia esta inversión puede discernirse ya en el Libro de Job, donde la historia se relata desde la perspectiva de la inocente víctima de la cólera divina.) Una vez que la inocencia de la víctima sacrificial resulta *conocida,* se ve socavada la eficacia de todo el mecanismo sacrificial de la víctima propiciatoria: los sacrificios (incluso de la magnitud de un holocausto) devienen hipócritas, inoperativos, falsos. Pero también perdemos la contención de la violencia realizada por el sacrificio: «Respecto al cristianismo, no es una moralidad sino una epistemología: dice la verdad acerca de lo sagrado, y con ello le priva de su poder creativo, para bien o para mal. Los humanos solos deciden sobre esto» [24] . Ahí radica la ruptura histórico-mundial realizada por el cristianismo: *ahora sabemos,* y ya no podemos seguir fingiendo que no sabemos. Como hemos visto, el impacto de este conocimiento, del que uno no puede librarse una vez que ha sido adquirido, no es solo liberador, sino profundamente ambiguo: también priva a la sociedad del papel estabilizador que proporciona el uso del chivo expiatorio, y así abre el espacio para una violencia no contenida por ningún límite mítico. Esta es la razón de que, de un modo realmente perspicaz, Dupuy analice estas escandalosas palabras de Cristo: «No penséis que vine a traer paz a la tierra; no vine a traer paz, sino espada» (Mateo 10, 34). Y la misma lógica vale para las relaciones internacionales: lejos de hacer imposibles los conflictos violentos, la abolición de los estados soberanos y el establecimiento de un único Estado o poder mundial más bien abriría el campo para nuevas formas de violencia dentro del «imperio mundial», sin ningún Estado

soberano que le imponga límites: «Lejos de garantizar la paz perpetua, el ideal cosmopolita sería más bien la condición favorable para una violencia sin límites» [25] .

El papel de la contingencia es crucial: una vez que se suspende la eficacia del Otro trascendente y debe afrontarse en su contingencia el proceso (de decisión), el problema del mundo postsagrado es que esta contingencia no puede asumirse plenamente, y de este modo debe ser sostenida por lo que Lacan llamaba *le peu du réel,* un pequeño fragmento de lo Real contingente que actúa como *la réponse du réel,* la «respuesta de lo Real». Hegel era profundamente consciente de esta paradoja cuando opuso la democracia antigua a la monarquía moderna: precisamente porque los antiguos griegos no tenían una figura de subjetividad pura (un rey) en la cúspide de su edificio estatal, necesitaron recurrir a prácticas «supersticiosas» –como buscar signos en el vuelo de los pájaros o en las entrañas de los animales– para guiar a la polis ante decisiones cruciales. Estaba claro para Hegel que el mundo moderno no puede prescindir de este Real contingente y organizar la vida social solo a través de elecciones y decisiones basadas en cualificaciones «objetivas» (la ilusión de lo que Lacan más tarde llamó el discurso de la Universidad): en la investidura de algún título institucional, académico, etc., hay siempre un componente ritual, incluso si la entrega del título se sigue automáticamente de ciertos criterios «objetivos» que se han cumplido puntualmente. Un análisis semántico de lo que significa, por ejemplo, «aprobar los exámenes con las notas más altas», no puede reducirse a «demostrar que uno tiene ciertas propiedades reales: conocimiento, habilidades, etcétera»; a todo esto debe añadírsele un ritual por medio del cual los resultados del examen son proclamados y la nota se entrega y reconoce. Como vimos antes, entre estos dos niveles hay siempre una brecha mínima, una distancia: incluso si yo estoy absolutamente seguro de que he respondido correctamente a todas las preguntas del examen, *debe* haber algo contingente en el anuncio de los resultados –un momento de sorpresa, la excitación por lo inesperado–, y por ello, cuando se espera al anuncio, no podemos nunca librarnos de la ansiedad de la espera. Consideremos las elecciones políticas: incluso si ya es conocido el resultado, su proclamación pública se espera con nerviosismo; para convertir algo en Destino, se necesita la contingencia. Esto es lo que ignoran, por lo general, los críticos de los habituales procedimientos de «evaluación»: lo que hace de la evaluación algo problemático no es el

hecho de que reduzca a sujetos dotados de una riqueza interior única a un conjunto de propiedades cuantificables, sino que intenta reducir el acto simbólico de investidura (la investidura de un sujeto mediante un título) a un procedimiento basado exclusivamente en el conocimiento y la medición de lo que el sujeto «realmente es».

La violencia amenaza con estallar no cuando hay demasiada contingencia en el espacio social, sino cuando uno intenta eliminar esta contingencia. ¿Es en este nivel donde deberíamos buscar lo que podría denominarse, algo insípidamente, la función social de la jerarquía? Aquí Dupuy da otro giro inesperado, imaginando la jerarquía como uno de los cuatro procedimientos («*dispositifs* simbólicos») cuya función es la de hacer de la relación de superioridad algo no-humillante para los subordinados: la mencionada *jerarquía* [26] ; la *desmitificación* [27] ; la *contingencia* [28] ; y la *complejidad* [29] . De manera contraria a las apariencias, estos mecanismos no rebaten ni amenazan la jerarquía, sino que la hacen digerible, puesto que «lo que desencadena la espiral de envidia es la idea de que el otro merece su buena suerte, y no la idea contraria, la única que puede expresarse abiertamente» [30] . A partir de esta premisa, Dupuy traza la conclusión de que sería un gran error pensar que una sociedad que es justa y que también se percibe como tal estará libre de todo resentimiento. Por el contrario, es precisamente en tal sociedad donde aquellos que ocupan posiciones inferiores solo encontrarán refugio para su orgullo herido dentro de estallidos violentos de resentimiento.

La objeción típica al utilitarismo es que no puede explicar realmente un pleno e incondicional compromiso ético con el Bien: su ética solo es una especie de «pacto de lobos» en el que los individuos obedecen reglas éticas mientras estas satisfagan sus intereses. La verdad es de hecho la opuesta: el egoísmo, o la preocupación por el propio bienestar, *no* se opone al Bien común, puesto que normas altruistas pueden deducirse fácilmente de intereses egoístas [31] . Individualismo *versus* comunitarismo, utilitarismo *versus* la afirmación de normas universales: todas son oposiciones *falsas*, puesto que las opciones contrapuestas equivalen a lo mismo en sus resultados. Los críticos conservadores (católicos y demás) se equivocan cuando se quejan de que en la sociedad hedonista-egoísta actual han desaparecido totalmente los valores auténticos. El auténtico opuesto del amor propio egoísta no es el altruismo, una preocupación por el Bien

común, sino la envidia o *resentimiento,* lo que me hace actuar *contra* mis propios intereses: el mal entra en juego cuando yo prefiero el infortunio de mi prójimo a mi propia fortuna, de modo que estoy dispuesto a sufrir yo mismo con tal de asegurarme de que mi prójimo sufrirá más. Este exceso de envidia yace en la base de la muy conocida aunque poco explorada distinción de Rousseau entre egoísmo, *amour de soi* (ese amor de sí, que es natural), y *amour propre,* la perversa preferencia por uno mismo frente a los otros. En este último, una persona se centra no en alcanzar una meta, sino en destruir el obstáculo que le separa de ella:

> Las pasiones primitivas, que tienden todas de manera directa a nuestra felicidad, solo nos ocupan con objetos que se refieren a ella y teniendo tan solo el amor de sí como principio son todas amables y suaves por su propia esencia; pero, *cuando desviadas de su objeto por obstáculos, se ocupan más del obstáculo, para apartarlo, que del objeto para alcanzarlo,* entonces cambian de naturaleza y se vuelven irascibles y odiosas, y de este modo el amor de sí, que es un sentimiento bueno y absoluto, se vuelve amor propio, es decir, un sentimiento relativo por el que nos comparamos, que pide preferencias, por el que *el disfrute es puramente negativo y no busca ya satisfacerse por nuestro propio bien, sino solo por el mal de los otros* [32] .

Una mala persona por lo tanto *no* es un egoísta que «piensa solo en sus propios intereses». Un auténtico egoísta está demasiado ocupado cuidando de su propio bien como para tener tiempo de causar infortunio a los otros. El vicio primario de una mala persona es precisamente que está más preocupado por los otros que por sí mismo. Rousseau está describiendo un mecanismo libidinal muy preciso: la inversión que genera un desplazamiento de la inversión libidinal, del objeto hacia el obstáculo mismo [33] . Por ello el igualitarismo nunca debería aceptarse directamente: el concepto (y práctica) de justicia igualitaria, en la medida en que es sostenida por la envidia, se basa en darle la vuelta a la renuncia que se emprende en beneficio de otros: «¡Estoy dispuesto a renunciar a ella, de modo que (también) otros *no podrán* (ser capaces de) tenerlo!». Lejos de oponerse al espíritu de sacrificio, el Mal emerge aquí como puro espíritu de sacrificio, como predisposición a ignorar el bienestar propio –si, a través de mi sacrificio, consigo privar al Otro de su *goce.*

El Mal auténtico, por consiguiente, nos hace actuar *contra* nuestros propios intereses. O dicho en términos de Badiou: lo que interrumpe la vida del «animal humano» egoísta-utilitario no es un encuentro con la eterna Idea platónica del Bien, sino el encuentro con una figura del Mal; y como argumentaba Lacan en su seminario sobre la ética del psicoanálisis, el

«Bien es una máscara del Mal», un modo en que el Mal se renormaliza o domestica. Deberíamos por tanto invertir el concepto del Mal en Badiou, concebido como secundario con respecto al Bien, y afirmarlo como la traición o la infidelidad respecto a un Acontecimiento. Es decir, como un fracaso del Bien: el Mal viene antes, bajo la forma de una intrusión que perturba el flujo de nuestra vida animal.

De vuelta a Dupuy: las limitaciones de su enfoque se perciben claramente en su rechazo de la lucha de clases en cuanto determinada por esta lógica de la violencia envidiosa: la lucha de clases es para él un caso paradigmático de lo que Rousseau llamaba el amor de sí pervertido, en el que uno se preocupa más por la destrucción del enemigo (que es percibido como el obstáculo a mi felicidad) que de la felicidad de uno mismo. La única salida de Dupuy es abandonar la lógica de la victimización y aceptar la negociación entre todas las partes en liza, tratadas como iguales en su dignidad: «La transformación de los conflictos entre clases sociales, entre capital y trabajo, en el transcurso del siglo XX , demuestra ampliamente que este camino no es utópico. Hemos pasado gradualmente de la lucha de clases a la coordinación social, y la retórica de la victimización fue principalmente reemplazada por negociaciones salariales. De aquí en adelante patrones y organizaciones sindicales se ven mutuamente como compañeros cuyos intereses son simultáneamente divergentes y convergentes» [34] . ¿Pero es esta la única conclusión posible a partir de las premisas de Dupuy? ¿No se apoya este reemplazo de la lucha por la negociación en una desaparición mágica de la envidia, que vuelve después bajo la forma de los diversos fundamentalismos?

Además nos topamos aquí con otra ambigüedad: no se trata de que esta ausencia de límites deba entenderse en términos de la habitual disyuntiva «o la humanidad encuentra un modo de marcarse límites, o perecerá merced a su propia violencia incontenible». Si hay una lección que deba aprenderse de la llamada experiencia «totalitaria», es que la tentación es precisamente la opuesta: el peligro de imponer, en ausencia de cualquier límite divino, un *nuevo* pseudolímite, una falsa trascendencia en cuyo nombre actúo (desde el estalinismo hasta el fundamentalismo religioso). Incluso la ecología funciona como una ideología en el momento en que es evocada como un nuevo Límite: de hecho, tiene muchas posibilidades de convertirse en la forma predominante de la ideología del capitalismo global, un nuevo opio

para las masas que reemplace a la religión en declive [35] , haciéndose con la antigua función esencial de esta última; aceptar una autoridad incuestionable que puede imponer límites. La lección con la que nos martillea constantemente esta ecología es nuestra finitud: no somos sujetos cartesianos separados de la realidad, somos seres finitos inmersos en una biosfera que ampliamente excede nuestros propios horizontes. En nuestra explotación de los recursos naturales estamos tomando prestado del futuro, y por lo tanto deberíamos tratar a la Tierra con respeto, como algo en última instancia Sagrado, algo que no debería desvelarse totalmente, que debe permanecer y permanecerá como un Misterio para siempre; un poder en el que debemos aprender a confiar, no a dominar.

Contra tales tentaciones debería insistirse en que el *sine qua non* de una ecología realmente radical es el *uso público de la razón* (en el sentido kantiano, en cuanto opuesto al «uso privado» previamente limitado por el Estado y otras instituciones). Según un informe de Associated Press, del 19 de mayo de 2011, las autoridades chinas han admitido ahora que la presa de las Tres Gargantas, que creó un embalse de 650 kilómetros de largo (el proyecto hidroeléctrico más grande del mundo), ha causado una cascada de problemas ambientales, geológicos y económicos urgentes. Incluso admiten ahora que llenar el embalse ha incrementado la frecuencia de terremotos. Entre los problemas principales están la contaminación de los afluentes del río Yangtsé y los lagos adyacentes con cobre, zinc, plomo y amoniaco. Además, puesto que la presa bloqueaba el flujo libre de agua por la mayor cuenca fluvial de toda China, se agravó mucho más la sequía que asoló China en el verano de 2011: las cosechas se perdieron y el descenso de caudal de muchos ríos ha afectado a las plantas hidroeléctricas, produciendo numerosas bajadas de suministro. Finalmente, gran parte de la industria y transporte interior depende del Yangtsé, pero el transporte está bloqueado en algunos puntos río abajo de la presa, a causa del bajo nivel de las aguas. Aunque las autoridades han anunciado grandes planes para resolver los problemas, está claro que la mayor parte de ellos fueron causados por las presiones oficiales que obstruyeron el «uso público de la razón»: nadie puede decir ahora «no lo sabíamos», puesto que los problemas se encontraban ya en las predicciones de científicos independientes y activistas.

No obstante, la pareja kantiana de uso público *versus* uso privado de la razón, ¿no está acompañada de aquello que en términos más

contemporáneos llamaríamos la suspensión de la eficacia simbólica (o poder performativo) del uso público de la razón? Kant no rechaza la fórmula habitual de obediencia «¡No pienses, obedece!» con su opuesto «revolucionario»: «¡No solo obedece (sigue lo que otros te dicen), piensa (por ti mismo)!». Su fórmula es más bien «¡Piensa y obedece!», es decir, piensa públicamente (en el uso libre de la razón) y obedece en privado (como parte de la maquinaria jerárquica del poder). En resumen, pensar libremente no legitima el que yo haga cualquier cosa; lo más que puedo hacer cuando mi «uso público de la razón» me lleva a ver las debilidades e injusticias del orden existente es apelar al gobernante para exigir reformas. Podría darse incluso un paso más allá y afirmar, con Chesterton, que la libertad abstracta-inconsistente de pensar (y dudar) impide activamente la libertad real:

> De un modo general, puede asegurarse que la mejor salvaguardia contra la libertad es el libre pensamiento. La emancipación, hecha a la moderna, del pensamiento del esclavo es la mejor garantía contra la emancipación del esclavo. Enseñadle a torturarse con interrogaciones sobre su propio anhelo de libertad, y os aseguro que no se libertará [36] .

La sustracción del pensamiento a la acción, la suspensión de su eficacia, ¿es realmente tan clara e inequívoca? ¿No es la estrategia secreta de Kant (deliberada o no) algo así como el conocido truco empleado en las batallas judiciales, cuando ante el jurado un abogado profiere una afirmación que sabe que será considerada inadmisible por el juez, que ordenará al jurado que la «ignore»? Algo que, desde luego, es imposible, puesto que el daño ya está hecho. ¿No es la suspensión de la eficacia en el uso público de la razón también una sustracción que abre un espacio para una práctica social nueva? Es demasiado fácil señalar la diferencia obvia entre el kantiano uso público de la razón y la conciencia de clase revolucionaria marxista: el primero es neutral o apartidista, el segundo es «parcial» y está plenamente comprometido. Sin embargo, la «posición proletaria» puede definirse precisamente como ese punto en el que el uso público de la razón se hace práctico-efectivo en sí mismo sin regresar a la «privacidad» del uso privado de la razón, puesto que la posición desde la que es ejercida es la «parte sin parte» del cuerpo social, su exceso, que ocupa el lugar de la universalidad. Lo que ocurre con la reducción estalinista de la teoría marxista al estatuto de sierva del Partido-Estado es precisamente la reducción del uso de la razón, del público al privado.

Está de moda en algunos de los círculos «postseculares» neopaganos de hoy en día, afirmar la dimensión de lo Sagrado como un espacio en el que habita toda religión, pero que es previo a la religión (puede existir lo Sagrado sin religión, pero no a la inversa). (A veces, esta prioridad de lo Sagrado recibe incluso un giro antirreligioso, como una manera de seguir siendo agnóstico mientras se continúa comprometido con una profunda experiencia espiritual.) Siguiendo a Dupuy, deberíamos darle la vuelta a la cuestión: la ruptura radical introducida por el cristianismo consiste en el hecho de que es la primera religión *sin* lo sagrado, una religión cuyo único logro es precisamente el de haber desmitificado lo Sagrado.

¿Qué postura práctica se sigue de esta paradoja de una religión sin lo sagrado? Hay una historia judía acerca de un especialista en el Talmud opuesto a la pena de muerte que, avergonzado por el hecho de que la pena fuera ordenada por Dios mismo, propuso una maravillosa solución práctica: no contravenir directamente la orden divina, lo que sería blasfemo, sino tratarla como si fuera un desliz de Dios, un momento de locura, e inventar una compleja red de subregulaciones y condiciones que, mientras que dejan abierta la posibilidad de la pena de muerte, se aseguran de que nunca se aplique realmente [37] . Lo bueno de esta idea es que le da la vuelta al procedimiento habitual de prohibir algo por principio (como la tortura), pero después deslizar las suficientes matizaciones («excepto en determinadas circunstancias extremas…») para asegurar que pueda realizarse siempre que uno realmente quiera aplicarla. Se trata entonces de: «En principio sí, pero en la práctica, nunca» o «En principio no, pero cuando lo exijan circunstancias excepcionales, sí». Nótese la asimetría entre los dos casos: la prohibición es mucho más fuerte cuando en principio se autoriza la tortura –en el primer caso, al proclamado «sí» *nunca* se le permite realizarse, mientras que en el otro caso, al «no» proclamado solo *excepcionalmente* se le permite realizarse–. En la medida en que el «Dios que nos ordena matar» es uno de los nombres de la Cosa apocalíptica, la estrategia del sabio del Talmud es un modo de poner en práctica lo que Dupuy llama el «catastrofismo ilustrado»: se acepta la catástrofe final –la obscenidad de quienes asesinan a sus prójimos en nombre de la justicia– como inevitable, algo escrito en nuestro destino, y se dedica a posponerlo lo más posible, aspirando a hacerlo indefinidamente. Este es el modo en que, siguiendo esta línea, Dupuy resume las reflexiones de Günther Anders respecto de Hiroshima:

> Aquel día, la historia se volvió «obsoleta». La humanidad adquirió la capacidad de destruirse a sí misma, y nada puede hacerla perder su «omnipotencia negativa», ni siguiera un desarme mundial o una desnuclearización total. *El apocalipsis se escribe como destino en nuestro futuro, y lo mejor que podemos hacer es retrasar indefinidamente su aparición.* Estamos de más. En agosto de 1945, entramos en la época de la «congelación» y de la «segunda muerte» de todo lo que existía: si el significado del pasado depende de actos futuros, la obsolescencia del futuro, su final programado, no significa que el pasado no tenga ya significado, sino que nunca lo tuvo [38] .

Contra este trasfondo deberíamos interpretar el concepto paulino de vivir en un «tiempo apocalíptico», un «tiempo en el final del tiempo»: el tiempo apocalíptico es precisamente el tiempo de tal posposición indefinida, el tiempo congelado entre dos muertes: en cierto sentido ya estamos muertos, puesto que la catástrofe ya está aquí, arrojándonos su sombra desde el futuro. Después de Hiroshima ya no podemos permitirnos el juego humanista de insistir en que tenemos una elección («Depende de si seguimos el camino de autodestrucción o el camino de la gradual curación»); una vez que ha ocurrido la catástrofe, perdemos la inocencia de esa postura y solo podemos (indefinidamente, quizá) posponer su recurrencia [39] . Este es el modo en que, en otro golpe hermenéutico más, Dupuy interpreta las palabras escépticas de Cristo contra los profetas de la perdición:

> Cuando salía Jesús del templo, le dijo uno de sus discípulos: «¡Mira, Maestro! ¡Qué piedras! ¡Qué edificios!». «¿Ves todos estos grandiosos edificios? –contestó Jesús–. No quedará piedra sobre piedra; todo será derribado.» Más tarde estaba Jesús sentado en el monte de los Olivos, frente al templo. Y Pedro, Santiago, Juan y Andrés le preguntaron en privado: «Dinos, ¿cuándo sucederá eso? ¿Y cuál será la señal de que todo está a punto de cumplirse?». «Tengan cuidado de que nadie los engañe –comenzó Jesús a advertirles–. Vendrán muchos que, usando mi nombre, dirán: “Yo soy”, y engañarán a muchos. Cuando sepan de guerras y de rumores de guerras, no se alarmen. Es necesario que eso suceda, pero no será todavía el fin… Entonces, si alguien les dice a ustedes: “¡Miren, aquí está el Cristo!” o “¡Miren, allí está!”, no lo crean. Porque surgirán falsos Cristos y falsos profetas que harán señales y milagros para engañar, de ser posible, aun a los elegidos. Así que tengan cuidado; los he prevenido de todo.» (Marcos 13, 1-23)

Estas líneas son formidables en su inesperada sabiduría: ¿no se corresponden exactamente con la posición del citado sabio talmúdico? Su mensaje es: sí, desde luego, habrá una catástrofe, pero esperad pacientemente, no creáis en ella, no sucumbáis a las extrapolaciones apresuradas, no os veáis seducidos por el perverso placer de pensar «¡Aquí está!» en todas sus formas (el calentamiento global nos ahogará a todos en

una década; la biogenética significará el fin del ser-humano; nos estamos aproximando a una sociedad de total control digital; y así sucesivamente). Lejos de acercarnos a ese secuestro autodestructivo y perverso, adoptar una posición auténticamente apocalíptica supone –hoy más que nunca– el único modo de mantener la cabeza fría. Lo que da un sentido adicional de urgencia a esta necesidad de mantener la lucidez, es el predominio contemporáneo de una ideología cínica que parece condenar toda crítica a la irrelevancia práctica. La irracionalidad del racionalismo capitalista, la antiproductividad de su productivismo acelerado, son bien conocidas, habiendo sido analizadas en detalle no solo por los autores de la Escuela de Fráncfort e intelectuales sin adscripción como Ivan Illich, sino también por numerosos críticos de la gran oleada ideológico-crítica que acompañó a las revueltas de los años sesenta. Cuando el mismo tema se suscita hoy en día, en nuestros tiempos cínicos, no es solo para retornar al pasado, sino más bien para sumarle un giro reflexivo crucial:

> Lo que es nuevo y diferente hoy en día es precisamente el hecho de que, treinta años después, sabemos que el *conocimiento que ya poseíamos* no era de ningún modo suficiente para cambiar nuestro comportamiento. Este hecho no es un detalle menor; constituye un elemento clave del problema. En las décadas de 1960 y 1970, era más sencillo creer que otro mundo era posible. Esta es la razón de que aquellos años continúen inspirando tanta nostalgia. Durante esa época, uno podía todavía imaginar que las advertencias basadas en la situación presente podían influir positivamente en el futuro. Hoy, ya lo sabemos, el futuro ya no es lo que era [40] .

Ahí radica la moraleja del fracaso de la *Ideologie-Kritik* tradicional: no es suficiente conocer, uno puede saber lo que hace y seguir haciéndolo pese a todo. La razón es que tal conocimiento opera bajo la condición de su denegación fetichista: uno sabe, pero no cree realmente lo que sabe. Esta idea llevó a Dupuy a proponer una solución radical: puesto que uno cree solo cuando la catástrofe ha ocurrido realmente (y ya es demasiado tarde para actuar), debe proyectarse a sí mismo en el momento posterior a la catástrofe, confiriendo a la catástrofe la realidad de algo que ya ha tenido lugar. Todos conocemos el movimiento táctico de dar un paso atrás para poder saltar hacia adelante; Dupuy le da la vuelta a este método: hay que saltar hacia adelante, hacia el momento de después de la catástrofe, para poder dar un paso atrás respecto al borde del precipicio [41] . En otras palabras, debemos asumir la catástrofe como nuestro destino. En la vida cotidiana, perseguimos nuestros objetivos individuales e ignoramos el «destino» al que de este modo contribuimos: el «punto fijo» catastrófico

que aparece como un destino externo, aunque seamos nosotros mismos los que lo materialicemos con nuestra actividad: «El destino es aquí esta exterioridad que no es exterior, puesto que los propios agentes implicados son los que lo proyectan fuera de su sistema: esta es la razón de que sea apropiado hablar de autoexternalización o autotrascendencia» [42] .

El nombre que da Giorgio Agamben (tomado de Foucault) a lo que Dupuy llama «autotrascendencia de la sociedad» es el de *dispositif,* y es sorprendente que Agamben lo vinculara también al tema de lo sagrado, aunque poniendo el énfasis en la profanación. Agamben señaló el vínculo entre el *dispositif* foucaultiano y el concepto del joven Hegel de «positividad» como orden social sustancial impuesto sobre el sujeto y experimentado por él como destino externo, no como una parte orgánica de sí mismo. Como tal, el *dispositif* es la matriz de la gobernabilidad: es «eso en y mediante el cual se realiza una pura actividad de gobernar sin ningún fundamento en el ser. Es por esta razón que los *dispositifs* siempre implican un proceso de subjetivación. Deben producir su sujeto» [43] . La presuposición ontológica de tal concepto de *dispositif* es «una partición general y masiva del ser en dos grandes conjuntos o clases: por un lado los seres vivientes (o sustancias); por el otro lado los *dispositifs,* en cuyo seno los seres vivientes nunca cesan de estar inmersos» [44] .

Hay una serie de ecos complejos entre este concepto de *dispositif,* el concepto de Althusser de Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) y la interpelación ideológica, y el concepto lacaniano del «gran Otro»: Foucault, Althusser y Lacan insisten en la ambigüedad crucial del término «sujeto» (tanto como agente libre como en cuanto sujeto de poder). El sujeto como agente libre surge de su sujeción al *dispositif* /AIE/«gran Otro». Como señala Agamben, «desubjetivación» («alienación») y subjetivación son por lo tanto dos caras de la misma moneda: es la desubjetivación misma de un ser viviente, su subordinación a un *dispositif,* la que lo subjetiva. Cuando Althusser afirma que la ideología interpela a los individuos como sujetos, «individuo» representa aquí a los seres vivientes en los que funciona un *dispositif* de AIE, imponiendo sobre ellos una red de micro-prácticas, mientras que «sujeto» *no* es una categoría del ser viviente, de la sustancia, sino el resultado de estos seres vivientes que se ven inmersos en un *dispositif* AIE (o en un orden simbólico) [45] . Donde Althusser se queda corto es en su decepcionante y mal dirigida insistencia en la «materialidad»

de los AIE: la forma primordial del *dispositif*, el «gran Otro» de la institución simbólica, es precisamente inmaterial, un orden virtual, y en esa medida es el correlato del sujeto como distinto del individuo *qua* ser viviente. Ni el sujeto ni el *dispositif* del gran Otro son categorías del ser sustancial. Uno puede traducir perfectamente estas coordenadas a la matriz lacaniana del discurso de la Universidad: *homo sacer*, el sujeto reducido a la nuda vida, es el *objet a* en la teoría de los discursos de Lacan, el «otro» del discurso de la Universidad procesado por el *dispositif* del conocimiento. ¿Podemos decir entonces que Agamben invierte a Lacan, que para él es el discurso de la Universidad el que es la verdad del discurso del Amo? El «producto» del discurso de la Universidad es $, el sujeto; el *dispositif* (la red de S_2 , del conocimiento) funciona en la nuda vida del individuo, engendrando a partir de él el sujeto. Hoy, no obstante, somos testigos de un cambio radical en el funcionamisnto de este mecanismo; Agamben define nuestra era pospolítica o bio-política contemporánea como una sociedad en la que múltiples *dispositifs* desubjetivan a los individuos sin producir una nueva subjetividad, sin subjetivarlos:

> Como consecuencia de ello, surgen el eclipse de la política que suponen los sujetos y las identidades reales (el movimiento obrero, la burguesía, etcétera) y el triunfo de la economía, es decir, de una pura actividad de gobierno que no persigue otra cosa que su propia reproducción. Así, la derecha y la izquierda, que hoy se turnan para administrar el poder, tienen muy poca relación con el contexto político de donde provienen los términos que las designan; nombran simplemente los dos polos de la misma máquina de gobierno –un polo que sugiere, sin el menor escrúpulo, la desubjetivación, mientras que el otro quisiera recubrirla con la máscara hipócrita del buen ciudadano de la democracia [46] .

La «biopolítica» designa esta constelación social en la que los *dispositifs* ya no generan sujetos («interpelan a los individuos como sujetos»), sino que meramente administran y regulan la nuda vida del individuo; en la biopolítica potencialmente todos somos reducidos a *homines sacri* [47] . El resultado de esta reducción, sin embargo, implica un giro inesperado; Agamben llama la atención sobre el hecho de que el inofensivo ciudadano desubjetivado de las democracias postindustriales (que de ningún modo se opone a los *dispositifs* hegemónicos, sino que celosamente ejecuta todas sus órdenes y es así controlado por ellos incluso en los detalles más íntimos de su vida), es «sin embargo (y quizá por esa misma razón) considerado un terrorista potencial» [48] : «A ojos de la autoridad (y quizá la autoridad tiene razón en esto), nada se parece más a un terrorista que un hombre

corriente» [49] . Cuanto más controlado está el hombre corriente por cámaras, escáneres digitales, o recolección de datos; cuanto más aparece como una X inescrutable e ingobernable que se sustrae a los *dispositifs,* más los obedece con docilidad. No se trata de que al resistirse activamente suponga una amenaza para la máquina gubernamental: su misma pasividad suspende la eficacia performativa de los *dispositifs* haciendo que su maquinaria «funcione vacía», convirtiéndola en una autoparodia que no sirve para nada. ¿Cómo puede pasar esto? ¿Cuál es la condición exacta de esta X? Para eliminar la profunda ambigüedad de la explicación de Agamben, deberíamos aplicar aquí la distinción lacaniana entre el sujeto ($) y la subjetivación: la X que emerge cuando un *dispositif* desubjetiva totalmente un individuo es la X del sujeto mismo, el vacío inconmensurable que precede ontológicamente a la subjetivación (el ascenso de la «vida interior» de la autoexperiencia).

Agamben expresa el problema en términos de profanación: el concepto de *dispositif* tiene su origen en la teología, vinculado al griego *oikonomia,* que, en el temprano cristianismo no se relacionaba con Dios por sí mismo, sino que estaba vinculado a la relación de Dios con el mundo (de los humanos), con cómo Dios administra su reino. (En la teología hegeliana radical, esta distinción desaparece: Dios *no es nada más que* la «economía» de su relación con el mundo). Un *dispositif* es por lo tanto siempre mínimamente sagrado: cuando un ser viviente se ve inmerso en un *dispositif,* es por definición des-apropiado. Las prácticas por medio de las cuales participa *en* y es regulado *por* un *dispositif,* están separadas de su «uso común» por los seres vivientes: atrapado en un *dispositif,* un ser viviente sirve al sagrado gran Otro. Es aquí donde llega la profanación, como una contraestrategia: «El problema de la profanación de los *dispositifs* (es decir, de la restitución al uso común de lo que se vio atrapado en *dispositifs* y separado [de los seres vivientes] en ellos) es de la mayor urgencia» [50] .

Pero, ¿y si no hay tal «uso común» previo a los *dispositifs* ? ¿Y si la función primordial de los *dispositifs* es precisamente la de organizar y administrar el «uso común»? En este caso, profanación no es la restitución de un uso común, sino, por el contrario, su *destitución;* en la profanación, una práctica ideológica es des-contextualizada, des-funcionalizada: se la hace funcionar en vacío. Por decirlo de otro modo, si el gesto vacío es el

movimiento fundamentador que establece un universo simbólico, ¿cómo es vaciado un gesto? ¿Cómo es neutralizado su contenido? Pues a través de la repetición, que forma el núcleo mismo de lo que Agamben llama profanación: en la oposición entre lo sagrado y lo secular, la profanación de lo secular no equivale a secularización; la profanación pone el texto o práctica sagrados en un contexto diferente, sustrae de ellos su contexto y funcionamiento propios. Como tal, la profanación se sitúa en el dominio de la no-utilidad, poniendo meramente en práctica una no-utilidad «pervertida». Profanar una misa es realizar una misa negra, no estudiar la misa como un objeto propio de la psicología de la religión. En *El proceso* de Kafka, el extrañamente prolongado debate entre Joseph K. y el Sacerdote acerca de la Ley es profundamente profano; es el Sacerdote quien, en su lectura de la parábola «Ante la Ley», resulta ser el auténtico agente de la profanación. Podría incluso decirse que Kafka es el mayor profanador de la Ley judía. O respecto al tema de Heidegger y la sexualidad: secularización sería interpretar el estilo de Heidegger de escritura como una alienada fetichización del lenguaje, y profanación sería adaptar a este estilo fenómenos como las prácticas sexuales, que Heidegger nunca habría abordado en su obra. Como tal, la profanación –y no la secularización– es el auténtico socavamiento materialista de lo Sagrado: la secularización siempre se basa en su denegado fundamento sagrado, que sobrevive como una excepción o como una estructura formal. El protestantismo lleva a cabo esta división entre lo Sagrado y lo secular en su forma más radical: seculariza el mundo material, pero mantiene la religión separada, e introduce el principio religioso formal dentro de la economía capitalista [51] .

Sin embargo, quizá deberíamos suplementar a Agamben: la precedencia paradójica de la transgresión sobre aquello que transgrede nos permite arrojar una luz crítica sobre su concepto de profanación. Si concebimos la profanación como un gesto de extracción a partir del contexto y uso del mundo-de-la-vida, ¿no es también tal extracción la *definición misma de sacralización* ? Consideremos la poesía: ¿no «nace» acaso cuando una frase o un grupo de palabras es «descontextualizado» y se ve inmerso en un proceso autónomo de insistencia repetitiva? Cuando, en vez de «ven aquí», digo «ven, ven aquí», ¿no es este el mínimo de la poetización? Hay por lo tanto un grado cero en el que la profanación no puede distinguirse de la sacralización. De modo que tenemos aquí de nuevo la misma paradoja de la

clasificación desplazada que encontramos en el análisis de los verbos pasivos, activos y medios en Émile Benveniste. Del mismo modo que en Benveniste la oposición original no es entre *pasivo* y *activo*, con el *medio* interviniendo como un tercer momento mediador o neutral, sino entre *activo* y *medio*, de modo que también aquí la oposición original está entre lo útil secular-cotidiano y lo Profano. De este modo, lo «Sagrado» representa un desplazamiento o mistificación secundaria de lo Profano. El surgimiento del universo humano o simbólico consiste en el gesto mínimo de «descontextualización profanatoria» de una señal o gesto, y la «sacralización» llega después, como un intento de gentrificar, de domesticar este exceso, este impacto entusiástico de lo profano. En japonés *bakku-shan* significa «una chica que parece que podría ser guapa vista por detrás, pero no lo es cuando se la mira de frente». ¿No es similar la relación entre profano y sagrado? Una cosa que aparece (es experimentada) como algo sagrado cuando es vista por detrás, a una distancia segura, es efectivamente un exceso profano. Por parafrasear a Rilke, lo Sagrado es el último velo que esconde el horror de lo Profano. De modo que, ¿cuál sería la profanación del cristianismo? ¿Y si el propio Cristo –el aspecto cómico de la encarnación de Dios en un ridículo mortal– ya *es* la profanación de la divinidad? ¿Y si, en contraste con otras religiones que solo pueden ser profanadas por los hombres, en el cristianismo Dios se profana *a sí mismo* ?

Para que funcione esta solución, debemos abandonar los puntos básicos de lo que podría llamarse la ideología de Agamben: su dualismo elemental de seres vivientes y *dispositifs*. No hay seres vivientes, los individuos humanos (pueden) quedan atrapados en *dispositifs* precisamente porque no son solo seres vivientes, porque su propia sustancia de vida se ve desviada o distorsionada (el nombre freudiano de esta distorsión es, desde luego, la pulsión de muerte). Esta es la razón de que el ser humano no sea un «animal racional», de que no esté definido por una dimensión o cualidad que se añade a la animalidad sustancial: para que acaezca tal adición, primero debe abrirse un espacio para su posibilidad mediante la distorsión de la animalidad misma. El nombre lacaniano para esta distorsión o exceso es el *objet a* (plus-de-goce), y como Lacan demostró convincentemente, incluso Hegel aquí se queda corto al ignorar esta dimensión del plus-de-goce en la lucha por el reconocimiento y su resultado.

Según la visión habitual (propagada, entre otros, por Kojève), lo que está en juego en la lucha hegeliana entre (los futuros) Señor y Siervo, es la

separación del sujeto de su cuerpo: a través de su disponibilidad para sacrificar su cuerpo (vida) biológico, el sujeto afirma la vida del espíritu como superior y como independiente de su vida biológica. Esta otra dimensión (superior) está encarnada en el lenguaje, que es en cierto modo la negatividad de la muerte trasladada a un nuevo orden positivo: la palabra es la asesina de la cosa que designa, extrae el concepto de la cosa en su independencia de la cosa empírica. Desde el punto de vista freudiano-lacaniano, sin embargo, tal descripción del paso del cuerpo biológico a su simbolización, a la vida espiritual del lenguaje, obvia algo crucial, esto es: cómo la simbolización del cuerpo retroactivamente genera un inexistente órgano fantasmático que representa lo que se pierde en el proceso de simbolización:

> Esta *lamella*, este órgano cuya característica es no existir, pero que no obstante es un órgano… es la libido. Es la libido en cuanto puro instinto de vida, es decir, la vida inmortal, la vida irreprimible, la vida que no necesita de órganos, vida simplificada, indestructible. Es precisamente lo que es sustraído del ser viviente por el hecho de que está sujeto al ciclo de reproducción sexuada. Y es por esto que todas las formas del *objet a* que pueden enumerarse son sus representantes, sus equivalentes [52] .

Un motivo común de la descripción fenomenológica del ser humano es su existencia encarnada, su experimentar un cuerpo como propio, como un cuerpo vivido, y no solo como un objeto, como una *res extensa*, situada el mundo; es decir, el enigma de lo que significa no solo tener un cuerpo, sino «estar» (en) un cuerpo viviente. El siglo XX efectuó un doble socavamiento de esta experiencia inmediata del cuerpo orgánico: por un lado, la reducción biogenética del cuerpo a mecanismo regulado por códigos genéticos, y en este sentido a mecanismo «artificial». Por otro lado, el cuerpo fantasmático, un cuerpo estructurado no según la biología sino según las inversiones libidinales, que es el tema del psicoanálisis: desde los «objetos parciales» (órganos autónomos sin cuerpo, como un ojo o un puño que sobreviven por sí mismos, en un ejemplo perfecto de la pulsión –no el objeto de una pulsión, sino la pulsión *como* un objeto [imposible]–) hasta su prototipo mítico, la *lamella*. En algunos de los dibujos de Francis Bacon, encontramos un cuerpo (habitualmente desnudo) acompañado por una forma sin forma, extraña, oscura, como una mancha, que parece crecer fuera del cuadro, apenas adherido a él, como una siniestra protuberancia que el cuerpo nunca puede recuperar o reintegrar plenamente, y que

desestabiliza sin remedio el Todo orgánico del cuerpo. Esto es a lo que se refería Lacan con su concepto de *lamella* (o la *hommelette*).

Este exceso siempre perdido de la vida pura o indestructible es también –bajo la forma del *objet a,* el objeto-causa de deseo– lo que «eterniza» el deseo humano, haciéndolo infinitamente plástico e imposible de satisfacer (a diferencia de las necesidades instintivas). Es por lo tanto erróneo afirmar que, puesto que el señor no trabaja, queda atrapado en el nivel natural: lo que los productos del siervo satisfacen no son meramente las necesidades naturales del señor, sino sus necesidades transformadas en un deseo infinito de lujos excesivos, desplegados en competición con los lujos de otros señores. El siervo le lleva al señor exóticas delicias, mobiliario de lujo, joyería cara y demás. Esta es la razón de que el señor se convierta en el siervo de su siervo: no depende del siervo para la satisfacción de sus necesidades naturales, sino para la satisfacción de sus necesidades artificiales, arduamente cultivadas.

Este exceso opera en todo el ámbito de la cultura, desde el arte con mayúsculas hasta la forma más baja de consumismo. El lema del minimalismo artístico es «menos es más»: si nos abstenemos de añadir cualquier ornamento superficial; si vamos más allá y nos negamos a completar las lagunas o mutilamos la que habría sido la forma completa de nuestra creación, la pérdida misma generará un significado adicional y creará cierta profundidad. Sorprendentemente (o quizá no), encontramos una lógica similar de «más por menos» en el universo consumista de las mercancías, donde «menos» es el proverbial centavo, sustraído del precio total redondeado (4,99 $, no 5 $), y «más» el no menos típico *plus* que obtenemos gratis, conocido por todos los compradores de pasta de dientes: el cuarto superior del tubo está a menudo señalado con otro color, con grandes letras que anuncian: «1/3 más gratis». El truco está, desde luego, en que el producto «completo» que marca la medida para este exceso es más o menos ficcional: nunca conseguimos ver una pasta de dientes sin el plus con un precio total de 5 $, una clara señal de que la realidad de este «más por menos» es «menos por más». Desde una perspectiva freudiana, es fácil ver cómo esta paradoja del «más por menos» se fundamenta en la inversión reflexiva de la renuncia al placer, transformada en una nueva fuente de placer. La fórmula de Lacan para esta inversión es una fracción de la *a* pequeña (plus-de-goce) por encima del menos phi (castración): un goce

generado por la renuncia misma al goce y, en este sentido, un «menos» que es «más».

Esto nos lleva al quid del debate entre Judith Butler y Catherine Malabou sobre la relación entre Hegel y Foucault (recordemos que Agamben es un foucaultiano antihegeliano) [53] . Según Foucault, Hegel concibe la asunción total *(Aufhebung)* del cuerpo en su simbolización: el sujeto surge a través –y es equivalente a– su sujeción (sumisión) al orden simbólico, sus leyes y regulaciones. Es decir, para Hegel el sujeto libre y autónomo *es* el sujeto integrado en el orden simbólico. Lo que Hegel no ve es cómo este proceso de simbolización, de sometimiento a la regulación, genera aquello mismo que «reprime» y regula. Recordemos la tesis de Foucault, desarrollada en su *Historia de la sexualidad*, acerca de cómo el discurso médico-pedagógico que disciplina la sexualidad produce el exceso que intenta domesticar (el «sexo»), un proceso ya comenzado en la Antigüedad cuando las detalladas descripciones cristianas de todas las posibles tentaciones retroactivamente generaron lo que intentaban suprimir. La proliferación de placeres es por lo tanto el anverso del poder que los regula: el poder mismo genera la resistencia, el exceso que nunca puede controlar; las reacciones de un cuerpo sexualizado ante su sujeción a normas disciplinarias son impredecibles.

Foucault sigue siendo ambiguo en este punto, cambiando el énfasis (a veces casi imperceptiblemente) entre *Vigilar y castigar* y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad,* y los volúmenes dos y tres: mientras que, en ambos casos, poder y resistencia están entrelazados y se apoyan mutuamente, las obras más tempranas ponen el énfasis en cómo el poder se apropia por adelantado de la resistencia, de modo que los mecanismos de poder dominan todo el campo y nosotros estamos sujetos al poder precisamente cuando nos resistimos a él. Sin embargo, el énfasis se desplaza después hacia cómo el poder genera un exceso de resistencia que nunca puede controlar: lejos de ser capaz de manipular la resistencia contra él, el poder deviene incapaz de controlar sus propios efectos. Lo que sugiere esta oscilación es que todo el campo de la oposición entre poder y resistencia es falso y debe ser abandonado. ¿Pero cómo? Butler nos lo muestra. Como buena hegeliana, añade un giro reflexivo clave que equivale a una especie de respuesta hegeliana a Foucault: no solo los mecanismos de represión generan el exceso que intentan reprimir; estos mecanismos mismos reciben una inversión libidinal, generando una perversa fuente de

plus-de-goce. En resumen, la represión de un deseo necesariamente se convierte en deseo de represión, la renuncia a un placer se convierte en el placer de la renuncia, y la regulación de placeres, en el placer por la regulación. Esto es lo que Foucault no tiene en cuenta: cómo, por ejemplo, la práctica disciplinaria de regular los placeres se ve ella misma infectada por el placer, como en los rituales obsesivos o masoquistas. El auténtico exceso (del placer) no es por lo tanto el exceso generado por las prácticas disciplinarias, sino estas prácticas mismas, que literalmente exceden a lo que regulan [54] .

No sorprende que el uso político habitual del reconocimiento como una característica clave del pensamiento social de Hegel se limite a las lecturas liberales de Hegel; Jameson ya ha señalado que el enfoque actual sobre el reconocimiento mutuo en tales lecturas «revela un tercer Hegel, junto al marxista y al fascista, un "Hegel democrático" o habermasiano» [55] : un Hegel ontológica y políticamente «deflacionado», el Hegel que celebra la ley y el orden burgués como la cúspide del desarrollo humano [56] . Ahí está el denominador común de las lecturas liberales del pensamiento político de Hegel (y no solo el pensamiento político): el reconocimiento mutuo es la meta final y al mismo tiempo la presuposición mínima de la subjetividad, la condición inmanente del hecho mismo de la autoconciencia; «Yo soy reconocido, luego soy». Yo soy un sujeto libre solo en la medida en que soy reconocido como libre por otros sujetos libres (sujetos reconocidos por mí como libres). Quizás haya llegado el momento de problematizar el papel central desempeñado por este concepto: es estrictamente correlativo a la lectura «deflacionaria» de Hegel como un filósofo que articula las condiciones normativas para una vida libre [57] .

El reconocimiento mutuo es, desde luego, el resultado de un largo proceso que comienza con la lucha a muerte entre (los futuros) señor y siervo. En esta lucha se repite la tensión entre apego y desapego (al/del propio cuerpo, o a/de la realidad material en general), pero a un nivel superior, lo que produce su unidad dialéctica: el apego mismo se convierte en la forma de aparición de su opuesto. Por lo tanto necesitamos romper con la falsa oscilación entre apego y desapego: el desapego es primordial, constitutivo de la subjetividad, un sujeto nunca «es» directamente su cuerpo; todo lo que uno necesita añadir es que este mismo desapego (del cuerpo) solo puede realizarse a través de un apego excesivo a un «órgano

sin cuerpo». La paradoja es por lo tanto que el grado cero de la negatividad no es un gesto negativo, sino una afirmación excesiva: al quedarse atascado en un objeto parcial, afirmándolo repetitivamente, el sujeto se despega de su cuerpo, entra en una relación negativa respecto a su cuerpo.

¿Cómo señalo al otro mi desapego respecto a mi vida biológica particular? Apegándome incondicionalmente a algún pequeño-trozo-de-lo-Real totalmente trivial e indiferente, por el que estoy dispuesto a jugármelo todo, incluyendo mi vida. La misma falta de valor del objeto por el que estoy dispuesto a poner todo en riesgo deja claro que lo que está en juego no es este objeto sino yo mismo, mi libertad. Es en este contexto, el del sujeto como infinitud real, donde deberíamos colocarnos para interpretar el conocido pasaje en el que Hegel describe cómo, al experimentar el miedo a la muerte durante su enfrentamiento con el señor, el siervo vislumbra el poder infinito de la negatividad. A través de esta experiencia, se ve forzado a aceptar la insignificancia de su Yo particular:

> En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia. Este momento del puro ser para sí es también para ella, pues en el señor dicho momento es su objeto. Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal en general, sino que en el servir la lleva a efecto realmente; al hacerlo, supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo [58] .

La objeción, más bien aburrida, a la lucha a muerte entre el futuro señor y el futuro siervo es que Hegel hace trampa, al esconder la obvia solución radical: los dos realmente luchan a muerte, pero puesto que ese resultado llevaría el proceso dialéctico a una parada, la lucha no se realiza realmente sin límites; presupone un cierto pacto simbólico implícito de que el resultado no será la muerte. En los días previos a la batalla de Ilipa (206 a.C.), una de las batallas clave de la Segunda Guerra Púnica, surgió un extraño ritual entre los dos ejércitos, los cartagineses dirigidos por Asdrúbal, el hermano de Aníbal, y los romanos comandados por Escipión. Una mañana, después de desplegar sus fuerzas en formación de batalla,

> los dos ejércitos, se desplegaron en formación, mirándose en la lejanía. Por grande que fuera su confianza inicial, ningún comandante quiso adelantar a sus hombres y forzar la batalla. Tras

algunas horas, con el sol comenzando a ponerse, Asdrúbal dio la orden de que sus hombres retornaran al campamento. Observando esto, Escipión hizo lo mismo.

En los días siguientes esto casi se convirtió en rutina. A una hora tardía, que en sí misma no sugería ningún entusiasmo por enzarzarse en el combate, Asdrúbal llevaba a su ejército al borde de la llanura. Los romanos entonces igualaban la jugada, y se desplegaban ambos ejércitos en la misma formación que el primer día. Entonces los ejércitos mantenían la posición, esperando hasta casi el final del día, cuando, primero los cartagineses y luego los romanos, volvían a los campamentos [59] .

Solo después de varias jornadas similares Escipión decidió provocar por fin el choque bélico. El único beneficio de tales simulaciones fue moral, además de poco importante: Asdrúbal podía afirmar que había arrojado el guante al enemigo cada día, mientras que Escipión podía afirmar que solo se retiraba después de que el enemigo lo hubiera hecho. Tales casos son un necesario recuerdo de hasta qué punto la guerra implica, además del conflicto físico, un complejo ritual simbólico de escenificación.

Butler propone una lectura extraña y contraintuitiva (pero extrañamente convincente) de este momento conclusivo de la dialéctica del señor y el siervo: a través del miedo a la muerte, que ataca las bases de todo su ser, el siervo asume su finitud, y deviene consciente de sí mismo como un ser frágil y vulnerable. Lo que Butler no consigue subrayar es el anverso positivo de esta frágil finitud: la fuerza negativa que amenaza al individuo y sacude los pilares de su vida no es en sí misma la «naturaleza última de la autoconsciencia, la negatividad absoluta, la pura existencia autorrelacionada», y por lo tanto no es externa al sujeto (como la figura del señor frente a él, amenazándole desde fuera) sino su núcleo mismo, el corazón de su ser. Este es el modo en que la consciencia de la propia finitud inmediatamente revierte en la experiencia de la auténtica infinitud de uno mismo, que es negatividad autorrelacionada.

Esta dimensión de la infinitud no está en Foucault, por lo que Malabou está justificada al reprochar a Foucault (e implícitamente a Butler) que el sujeto foucaultiano inmerso en el «cuidado de sí» queda atrapado en un bucle cerrado de autoafección. Precisamente en la medida en que es consciente de su frágil finitud y se ve arrojado hacia el futuro –es decir, en la medida en que está apegado no a lo que *es,* sino al vacío o apertura de lo que puede devenir, y por lo tanto está implicado en la autocrítica permanente, en el continuo cuestionamiento «valiente» de sus formas dadas–, el sujeto foucaultiano queda apegado a sí mismo, relacionándose con su actividad (auto)crítica como su punto de referencia final. Esta visión

se queda en el nivel de la oposición «abstracta» de sujeto y sustancia, afirmando el predominio del sujeto apegado a sí mismo frente a todo contenido objetivo. Más específicamente, deberíamos abandonar todo el paradigma de la «resistencia a un *dispositif* »: la idea de que mientras que un *dispositif* determina la red de actividades del Yo, simultáneamente abre el espacio para la «resistencia» del sujeto, para su (parcial y marginal) subversión y desplazamiento del *dispositif.* La tarea de la política emancipatoria está en otro lugar: no en elaborar una miríada de estrategias sobre cómo «resistir» al *dispositif* predominante desde posiciones subjetivas y marginales, sino en pensar las modalidades de una posible ruptura radical en el *dispositif* predominante mismo. En todo el discurso sobre los «lugares de resistencia» tendemos a olvidar que, por difícil que sea hoy de imaginar, de vez en cuando los mismos *dispositifs* a los que nos resistimos realmente llegan a transformarse.

No obstante, el debate entre Butler y Malabou se sostiene por una premisa compartida según la cual «aunque no hay cuerpo que pueda ser mío sin el cuerpo del otro, tampoco es posible una des-apropiación definitiva de mi cuerpo, y no lo es más que una posible apropiación definitiva del cuerpo del otro» [60] . ¿No confirman esta premisa dos producciones recientes de Hollywood que ponen a prueba los márgenes del sujeto en la medida en que lo hacen migrar completamente a otro cuerpo, si bien con resultados opuestos? En *Avatar,* la transferencia tiene éxito y el héroe consigue mover su alma desde su propio cuerpo a su otro cuerpo (aborigen), mientras que en *Los sustitutos* (*Surrogates,* 2009, la adaptación cinematográfica, dirigida por Jonathan Mostow, de unos cómics publicados en 2005-2006), los humanos se rebelan contra sus avatares y vuelven a sus cuerpos.

Avatar debería compararse con películas como *¿Quién engañó a Roger Rabbit?* o *Matrix,* en las que el protagonista se sitúa entre nuestra realidad cotidiana y un universo imaginado: un universo de dibujos animados en *Roger Rabbit,* el mundo de la realidad digital en *Matrix,* y la realidad ordinaria digitalmente «aumentada» del planeta aborigen en *Avatar.* Lo que habría que tener en cuenta es que, aunque la narración de *Avatar* se supone que tiene lugar en una misma realidad «real», en el nivel de la economía simbólica subyacente nos encontramos con dos realidades: el mundo ordinario del colonialismo imperialista y (no la realidad miserable de los aborígenes explotados, sino) el mundo de fantasía de unos aborígenes que viven en vínculo incestuoso con la naturaleza. El final de la película supone

una solución desesperada en la que el protagonista migra finalmente de la realidad real al mundo de fantasía. Es como si Neo decidiera finalmente sumergirse totalmente de nuevo en *Matrix.* Un contraste más inmediato con *Avatar* lo da *Los sustitutos,* ambientada en un futuro (2017) en el que la gente vive en casi total aislamiento, abandonando raramente la seguridad y comodidad de sus hogares, todo gracias a cuerpos robóticos controlados a distancia que sirven como «sustitutos», diseñados como versiones más atractivas que sus operadores humanos. Puesto que la gente está a salvo todo el tiempo, y cualquier daño hecho a un sustituto no es sentido por su propietario, es un mundo pacífico, libre de miedo, dolor y crimen. Como es de esperar, la historia gira alrededor de la alienación y falta de autenticidad propias de ese mundo: al final de la película se desconectan los sustitutos y la gente se ve obligada a comenzar a utilizar de nuevo sus propios cuerpos. El contraste entre *Los sustitutos* y *Avatar* no podría ser más claro.

Esto no significa, sin embargo, que debiéramos rechazar *Avatar* en favor de una aceptación más «auténtica» y heroica de nuestra realidad cotidiana como único mundo real que tenemos. Incluso si la realidad es «más real» que la fantasía, todavía necesita a la fantasía para conservar su consistencia: si restamos la fantasía, el marco fantasmático de la realidad, la realidad misma pierde su consistencia y se desintegra. La lección por lo tanto es que la alternativa entre «aceptar la realidad o elegir la fantasía» es falsa: lo que Lacan llama *la traversée du fantasme* no tiene nada que ver con descartar las ilusiones y aceptar la realidad tal como es. Por esta razón, precisamente cuando se nos muestra a alguien que hace justo eso –renunciar a todas las ilusiones y aceptar la miserable realidad– deberíamos buscar los contornos fantasmáticos mínimos de esta realidad. Si realmente queremos cambiar o escapar de nuestra realidad social, lo primero que hay que hacer es cambiar las fantasías diseñadas para hacernos encajar en esta realidad; puesto que el protagonista de *Avatar* no hace esto, su posición subjetiva es la que, a propósito de Sade, Lacan llamaba *le dupe de son fantasme.*

Cómo escapar o «negar» los límites del universo existente no es por lo tanto solo un difícil problema empírico, sino algo quizá más difícil de imaginar o conceptualizar. A mediados de abril de 2011, los medios informaban de que el gobierno chino había prohibido mostrar en televisión y en cines cualquier película que propusiera los viajes en el tiempo y versiones alternativas de la historia, con el argumento de que tales historias introducen un tono frívolo en las cuestiones históricas serias –incluso el

escape ficcional en una realidad alternativa es considerado demasiado peligroso–. Nosotros, en Occidente, no necesitamos una prohibición explícita similar: como muestra el discurso imperante sobre lo que es considerado posible e imposible, la ideología ejerce suficiente poder material como para impedir que narrativas históricas alternativas sean tomadas con un mínimo de seriedad.

Este poder material se hace más palpable precisamente donde uno menos lo espera: en situaciones críticas, cuando la narrativa ideológica hegemónica se ve socavada. Hoy vivimos una situación similar. Según Hegel, la repetición juega un papel muy preciso en la historia: cuando algo ocurre solo una vez, puede ser ignorado como un mero accidente, como algo que podría haber sido evitado con un mejor manejo de la situación; pero cuando el mismo acontecimiento se repite, es una señal de que estamos frente a una necesidad histórica más profunda. Cuando Napoleón perdió por primera vez en 1813, pudo parecer mala suerte; cuando perdió por segunda vez en Waterloo, estaba claro que esta vez era el fin. ¿Y no vale lo mismo respecto a la actual crisis financiera? Cuando los mercados sintieron el primer temblor, en septiembre de 2008, pareció un accidente que debía ser corregido con una mejor regulación; ahora que se están juntando los síntomas de un repetido derrumbe financiero, está claro que nos encontramos con una necesidad estructural.

¿Cómo nos prepara la ideología hegemónica para reaccionar ante tal situación? Hay una anécdota (apócrifa, seguramente) acerca de un intercambio de telegramas entre los cuarteles alemán y austríaco en mitad de la Primera Guerra Mundial: los alemanes enviaron el mensaje «Aquí, en nuestra parte del frente, la situación es seria, pero no catastrófica», a lo que los austríacos respondieron: «Aquí la situación es catastrófica, pero no seria». ¿No es este el modo creciente en que muchos de nosotros, al menos en el mundo desarrollado, nos sentimos respecto a nuestra situación global? Todos intuimos la catástrofe en ciernes, pero de algún modo no podemos tomarla en serio. En psicoanálisis, esta actitud se llama división fetichista: lo sé muy bien, pero… (realmente no lo creo), y es una clara indicación de la fuerza material de la ideología, que nos hace rechazar lo que vemos y sabemos [61] .

De modo que, ¿de dónde viene esta división? Esta es la descripción de Ed Ayres: «Nos vemos ante algo tan completamente fuera de nuestra experiencia colectiva que realmente no lo vemos, incluso cuando la

evidencia es arrolladora. Para nosotros, ese "algo" es un choque que supone enormes alteraciones físicas y biológicas en el mundo que nos ha estado dando cobijo» [62] . Para lidiar con esta amenaza, nuestra ideología colectiva moviliza mecanismos de disimulación y autoengaño, incluyendo incluso una directa voluntad de ignorancia: «un patrón general de comportamiento entre las amenazadas sociedades humanas a medida que todo se derrumba es negar cada vez más la realidad, en vez de prestar más atención a la crisis» [63] . Catastrófica, pero no seria…

Mientras que tal denegación es claramente discernible en el modo en que la mayoría se relaciona con las amenazas ecológicas, podemos discernir el mismo mecanismo en la reacción predominante ante la perspectiva de un nuevo colapso financiero: es difícil aceptar realmente que en el mundo occidental desarrollado el largo periodo de progreso y estabilidad que siguió a la Segunda Guerra Mundial está llegando a su fin. Lo que provoca la extrema volatilidad de la situación es el hecho de que la denegación se ve suplementada por su opuesto, unas excesivas reacciones de pánico: en el frágil dominio de la especulación financiera, los rumores pueden inflar o destruir el valor de las compañías –a veces incluso de economías enteras– en cuestión de días. Puesto que la economía capitalista debe pedir prestado del futuro, y acumular deudas que nunca podrán pagarse completamente, la confianza es un ingrediente fundamental del sistema. Pero esta confianza es inherentemente paradójica e «irracional»: confío en que pueda tener acceso a mi cuenta bancaria en cualquier momento, pero mientras que esto puede valerme individualmente, no puede valer para la mayoría (si la mayoría efectivamente pusiera a prueba el sistema e intentara retirar su dinero, todo el sistema colapsaría). Las crisis son por lo tanto simultáneamente denegadas y desencadenadas a partir de la nada; sin causas «reales». ¿Podemos incluso imaginar, en esta línea, las consecuencias económicas y sociales del colapso del dólar estadounidense o del euro?

En 2011, los disturbios en multitud de ciudades británicas fueron una reacción de grado cero a esta crisis; ¿pero por qué los manifestantes se vieron empujados hacia este tipo de violencia? Zygmunt Bauman iba por buen camino cuando caracterizó los disturbios como actos de «consumidores descualificados y cada vez más marginados del mercado»: si acaso, fueron un carnaval consumista de destrucción, un deseo consumista cuyo objetivo cambió bruscamente al ser incapaz de

materializarse del modo «correcto» (yendo de compras). Desde luego, los disturbios contenían un momento de protesta genuina, una especie de respuesta irónica a la ideología consumista con la que nos vemos bombardeados en nuestras vidas cotidianas: «Nos instáis a consumir mientras nos priváis simultáneamente de la posibilidad de hacerlo correctamente, ¡de modo que lo estamos haciendo del único modo a nuestro alcance!». Los disturbios en cierto modo muestran la verdad de la «sociedad postideológica», desplegando de una forma dolorosamente palpable la fuerza material de la ideología. El problema de tales disturbios no es la violencia *per se*, sino el hecho de que no es realmente autoasertiva. En términos nietzscheanos, es reactiva, no activa; es rabia impotente y desesperación bajo el disfraz de un despliegue de fuerza, envidia bajo la máscara de carnaval triunfante.

El peligro es que la religión llenará este vacío y restaurará el sentido. Es decir, hay que colocar los disturbios en la serie que forman con otro tipo de violencia percibida por la mayoría liberal actual como una amenaza a nuestro modo de vida: los ataques terroristas y los atentados suicidas. En ambos casos, la violencia y la contraviolencia se ven atrapadas en un círculo vicioso mortal, cada una generando las fuerzas mismas que intenta combatir. En ambos casos, estamos tratandos con *passages à l'acte* en los que la violencia es una admisión implícita de impotencia. La diferencia es que, a diferencia de la *banlieue* de París o los disturbios británicos, que fueron una protesta de «grado cero», estallidos de violencia que no querían nada, los ataques terroristas actúan en nombre de ese Sentido *absoluto* proporcionado por la religión. Así que, ¿cómo podemos pasar de tales reacciones violentas a una nueva reorganización de la totalidad de la vida social? Hacer esto requiere de un cuerpo social fuerte capaz de tomar decisiones rápidas y llevarlas a cabo con la necesaria determinación. ¿Quién puede dar el siguiente paso? Surge aquí una nueva tétrada, la tétrada de *pueblo-movimiento-partido-líder.*

El pueblo sigue aquí, pero ya no como el mítico Sujeto soberano cuya voluntad debe llevarse a cabo. Hegel estaba en lo cierto con su crítica del poder democrático del pueblo: «el pueblo» debe ser repensado como el trasfondo pasivo del proceso político; la mayoría siempre y por definición es pasiva, no hay garantía de que tenga razón, y lo más que puede hacer es reconocer y reconocerse en un proyecto impuesto por agentes políticos. Como tal, el papel del pueblo es en última instancia negativo: las

«elecciones libres» (o un referéndum) sirven como un control sobre los movimientos del partido, como un impedimento diseñado para bloquear lo que Badiou llama el «*forçage*» (forzamiento) brutal y destructivo de la Verdad en el orden positivo del Ser que está regulado por opiniones. Esto es todo lo que puede hacer la democracia electoral; el paso positivo hacia un nuevo orden está más allá de su alcance.

En contraste con cualquier elevación del pueblo ordinario auténtico, deberíamos insistir en cómo el proceso de su transformación en agente político es irreductiblemente *violento. Están vivos* (*They Live,* 1988) de John Carpenter, una olvidada obra maestra de la izquierda hollywoodiense, narra la historia de John Nada (así en el original), un jornalero sin hogar que encuentra trabajo en una obra de construcción en Los Ángeles, y que no tiene donde dormir. Uno de los otros obreros, Frank Armitage, lo acoge y se lo lleva a pasar la noche a un barrio chabolista. Al dar un paseo nocturno, Nada advierte un comportamiento extraño en una pequeña iglesia al otro lado de la calle. Al investigar al día siguiente, accidentalmente da con varias cajas llenas de gafas de sol, escondidas en el compartimento secreto de una pared. Cuando más tarde se coloca las gafas por primera vez, advierte que un panel publicitario ahora simplemente muestra la palabra «OBEDECE », mientras que otro dicta a quienes lo contemplen: «CÁSATE Y REPRODÚCETE ». También ve que los billetes ahora llevan la inscripción «ESTE ES TU DIOS ». Lo que obtenemos aquí es una hermosamente ingenua *mise en scène* de la crítica de la ideología: a través de las gafas crítico-ideológicas, directamente vemos el Significante-Amo debajo de la cadena de conocimiento; aprendemos a ver la dictadura que hay *en* la democracia, y verlo duele. Aprendemos en la película que llevar puestas las gafas crítico-ideológicas le dan al portador un buen dolor de cabeza: es muy doloroso verse privado del plus-de-goce ideológico. Cuando Nada intenta convencer a Armitage de ponerse las gafas, su amigo se resiste, y a continuación se produce una larga lucha, propia de *El club de la lucha* (otra obra maestra de la izquierda de Hollywood). Comienza con Nada diciéndole a Armitage: «Te estoy dando una oportunidad de elegir. O te pones estas gafas o comienzas a comerte ese cubo de basura». (La lucha tiene lugar entre cubos de basura.) El combate, que continúa durante unos insoportables ocho minutos, con ocasionales pausas para un intercambio de sonrisas amistosas, es en sí mismo totalmente «irracional». ¿Por qué Armitage no se limita a dejarse poner las gafas para satisfacer a su amigo?

La única explicación es que él *sabe* que su amigo quiere hacerle ver algo peligroso, acceder a un conocimiento prohibido que arruinará totalmente la relativa tranquilidad de su vida diaria. La violencia que vemos aquí es una violencia positiva, una condición de liberación; la lección es que nuestra liberación de la ideología no es un acto espontáneo, un acto de descubrir nuestro auténtico Yo. La característica clave aquí es que, para ver la auténtica naturaleza de las cosas, necesitamos las gafas: no se trata de que tengamos que quitarnos las gafas ideológicas para ver «la realidad tal como es»: estamos en la ideología «de manera natural», nuestra visión natural es ideológica. ¿Cómo se convierte una mujer en un sujeto feminista? Solo mediante la renuncia a las migajas de goce ofrecidas por el discurso patriarcal, que abarcan desde poder confiar en los hombres para recibir «protección», hasta los placeres proporcionados por la «galantería» masculina (pagar la cena, abrir las puertas, etcétera).

Cuando el pueblo intenta «organizarse» directamente en movimientos, a lo sumo consigue crear un espacio igualitario de debate donde los portavoces son elegidos por sorteo y a todos se les da el mismo (poco) tiempo para hablar, etc. Pero tales movimientos de protesta sirven de poco cuando de lo que se trata es de actuar, de imponer un nuevo orden –en este punto, se necesita algo como un *Partido*–. Incluso en un movimiento de protesta radical, la gente *no* sabe lo que quiere, exigen que un nuevo Amo se lo diga. Pero si la gente no sabe, ¿lo sabe el Partido? ¿Volvemos al típico tema del Partido que posee una comprensión histórica superior y lidera al pueblo?

Es Brecht quien, llegados a este punto, nos da una pista crucial. En lo que es para algunos la canción más problemática de *La medida [Die Maßnahme]*, la celebración del Partido, propone algo mucho más único y preciso de lo que podría parecer en un primer momento. Parece como si Brecht simplemente elevara el Partido a encarnación del Saber Absoluto, un agente histórico con una comprensión completa y perfecta de la situación histórica, un «sujeto supuesto saber» por antonomasia: «¡Tienes dos ojos, pero el Partido tiene mil ojos!». Sin embargo, una lectura más atenta de la canción deja claro que se trata de algo diferente: en su reprimenda al joven comunista, el coro dice que el Partido *no* lo sabe todo, que el joven comunista puede *tener razón* en su desacuerdo con la línea predominante del Partido: «Muéstranos el camino que debemos tomar, y nosotros / lo seguiremos como tú, pero / no tomes el camino correcto sin nosotros. / Sin

nosotros, este camino es / el más falso. / No te separes de nosotros». Esto significa que la autoridad del Partido *no* es la de determinar ningún conocimiento positivo, sino la *forma* del conocimiento, de un nuevo tipo de conocimiento vinculado a un sujeto político colectivo. El punto crucial en el que insiste el coro es sencillamente que si el joven camarada piensa que tiene razón, debería defender su postura *dentro* de la forma colectiva del Partido, no fuera de él: por expresarlo de un modo más patético, si lleva razón, entonces el Partido le necesita más incluso que a sus otros miembros. Lo que el Partido exige es que uno fundamente el «Yo» propio en el «Nosotros» de la identidad colectiva del Partido: lucha con nosotros, lucha por nosotros, lucha por tu verdad contra la línea del Partido; *simplemente no lo hagas solo,* fuera del Partido.

Los movimientos como agentes de politización son un fenómeno de «democracia cualitativa»: incluso en las multitudinarias protestas en la plaza Tahrir de El Cairo, la gente que se congregaba allí era siempre una minoría; si «representaba al pueblo» fue por su papel movilizador en la dinámica política. De un modo similar, el papel organizador de un Partido no tiene nada que ver con su acceso a algún conocimiento privilegiado: un Partido no es una figura del sujeto-supuesto-saber lacaniano, sino un campo abierto de conocimiento en el que acaecen «todos los errores posibles» (Lenin). Sin embargo, incluso este papel movilizador de los movimientos y partidos no es suficiente: la brecha que separa al pueblo mismo de las formas organizadas de agencia política debe superarse de algún modo. ¿Pero cómo? No por la proximidad entre el pueblo y estas formas organizadas; se necesita algo más, y la paradoja está en que este «más» es un *Líder,* la unidad de Partido y Pueblo. No debería preocuparnos extraer todas las consecuencias de esta idea, aunque suponga apoyar la justificación de la monarquía en Hegel y sacrificar unas cuantas vacas sagradas liberales por el camino. El problema del líder estalinista no era el excesivo «culto a la personalidad», sino más bien lo contrario: no llegaba a ser un Amo pero quedaba preso del conocimiento burocrático-partidista, el paradigmático sujeto-supuesto-saber.

Para dar este paso «más allá de lo posible» en la constelación sociopolítica *actual,* debemos incidir, en nuestra lectura de *El Capital* de Marx, en la «centralidad estructural fundamental del desempleo en el mismo texto de *El Capital* »: «el desempleo es estructuralmente inseparable de la dinámica de acumulación y expansión que constituye la naturaleza

misma del capitalismo» [64] . En lo que es probablemente el cénit de la «unidad de opuestos» en la esfera de la economía, lo que produce desempleo (produce más y más trabajadores inútiles) es el éxito mismo del capitalismo (alta productividad, etc.), y lo que debería ser una virtud (la necesidad de menos trabajo manual) se convierte en una maldición. El mercado mundial es, respecto a su dinámica inmanente, «un espacio en el que todo el mundo ha sido una vez un trabajador productivo, y en el que el trabajo ha comenzado en todas partes a devaluarse hasta situarse fuera del sistema» [65] . Es decir, en el actual proceso de globalización capitalista, la categoría de desempleado adquiere una nueva cualidad más allá del concepto clásico del «ejército industrial de reserva»: la categoría debería incluir ahora «aquellas vastas poblaciones a lo largo y ancho del mundo que han sido, por decirlo así, "arrojadas fuera de la historia", que han sido deliberadamente excluidas de los proyectos modernizadores del capitalismo del primer mundo, y descartadas como casos sin esperanza o terminales» [66] . Un caso es el de los llamados «estados fallidos» (Congo, Somalia), víctimas de la hambruna o los desastres ecológicos, atrapados en pseudoarcaicos «odios étnicos» y objeto de la filantropía, de la actividad de ONG o de la «guerra contra el terror» (a menudo por parte de los mismos actores). La categoría del desempleado debería expandirse hasta incluir un amplio rango de la población global, desde los temporalmente desempleados, pasando por los ya-no-empleables y los permanentemente desempleados, hasta la gente que vive en ciudades miseria y otros tipos de guetos (por ejemplo, todos aquellos despreciados a menudo por el propio Marx como «lumpenproletarios»), y finalmente todas aquellas áreas, poblaciones o estados excluidos del proceso capitalista global, como los espacios en blanco de los antiguos mapas. ¿No nos lleva esta extensión del círculo de los «desempleados» de vuelta a Hegel desde Marx? La «turba» ha vuelto, surgiendo en el núcleo mismo de las luchas emancipatorias… Es decir, tal re-categorización cambia todo el «mapeo cognitivo» de la situación: lo que antes acumulaba polvo en un rincón de la Historia, se convierte ahora en un potencial agente de la lucha emancipadora. Recordemos la negativa caracterización que realizaba Marx de los campesinos franceses en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte:*

> La gran masa de la nación francesa está formada por la simple suma de unidades del mismo nombre, al modo como, por ejemplo, las patatas de un saco forman un saco de patatas… Por

> cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una Convención. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados [67] .

En las grandes movilizaciones campesinas revolucionarias del siglo XX (desde China hasta Bolivia), estos «sacos de patatas» excluidos del proceso histórico comenzaron a representarse a sí mismos activamente. No obstante, deberíamos añadir tres matizaciones al desarrollo de esta idea por Jameson. En primer lugar, habría que corregir el cuadrado semiótico propuesto por Jameson, cuyos términos son: (1) trabajadores, (2) el ejército de reserva de (los temporalmente) desempleados, (3) los (permanentemente) inempleables, y (4) los «antes empleados» pero ahora inempleables. ¿No sería más apropiado un cuarto término que fuera los *empleados ilegalmente,* por aquellos que trabajan en mercados negros y en las villas miseria, incluyendo distintas formas de esclavitud? [68] . En segundo lugar, Jameson no llega a subrayar cómo aquellos «excluidos», sin embargo, a menudo están *incluidos* en el mercado mundial. Consideremos el caso actual del Congo: por debajo de la apariencia de «primitivas pasiones étnicas» que estallan una y otra vez en el africano «corazón de las tinieblas», es fácil delinear los contornos del capitalismo global. Después de la caída de Mobutu, el Congo ya no existe como un Estado unido; especialmente su parte occidental es ahora un mosaico de territorios gobernados por señores de la guerra locales, que controlan su pedazo de tierra con un ejército que, por lo general, incluye niños drogados, y que además mantienen vínculos empresariales con alguna compañía o corporación extranjera que explota la riqueza (principalmente) minera de la región. Esta situación conviene a ambos socios: las corporaciones consiguen los derechos de extracción minera sin pagar impuestos, y los señores de la guerra consiguen dinero. La ironía es que muchos de estos minerales son utilizados en productos de alta tecnología, como ordenadores portátiles y teléfonos móviles. En resumen: olvidémonos de las salvajes costumbres de la población local, y limitémonos a eliminar de la ecuación a las compañías tecnológicas: se derrumbará *todo ese sistema* de guerra étnica alimentada por pasiones ancestrales.

La tercera categoría de Jameson, los «permanentemente inempleables», debería ser suplementada por su opuesto, que incluye a aquellas personas

formadas pero con ninguna posibilidad de encontrar empleo: toda una generación de estudiantes no tiene casi ninguna oportunidad de encontrar un trabajo que corresponda a su cualificación, lo que nos lleva a protestas masivas; y el peor modo de resolver esta brecha es subordinar directamente la educación a las exigencias del mercado, acaso por el hecho de que la propia dinámica del mercado vuelve «obsoleta» la eduación proporcionada por las universidades.

Jameson da aquí da un paso ulterior (paradójico, pero completamente justificado): caracteriza este nuevo desempleo estructural como una forma de *explotación:* los explotados no solo son trabajadores que producen la plusvalía de la que se apropia el capital; también lo son aquellos a los que se les impide estructuralmente entrar en el vórtice capitalista de explotación del trabajo asalariado, incluyendo áreas geográficas enteras, e incluso estados nacionales. ¿Cómo debemos repensar el concepto de explotación? Se necesita aquí un cambio radical: en un giro dialéctico auténtico, la explotación incluye su propia negación; los explotados no son solo aquellos que producen o «crean», sino también (incluso más aún) aquellos que son condenados a *no* «crear». Esto nos devuelve por última vez a la estructura del chiste de Rabinovitch: «¿Por qué piensas que estás siendo explotado?»; «Por dos razones. En primer lugar, cuando trabajo, el capitalista se apropia de mi plusvalor»; «Pero tú ahora estás desempleado, ¡nadie se está apropiando de tu plusvalor porque no creas ninguno!»; «Esa es la segunda razón…». Todo depende aquí del hecho de que el circuito capitalista no solo necesita trabajadores, sino que también genera un «ejército de reserva» de aquellos que no pueden encontrar trabajo: estos no están simplemente fuera de la circulación del capital, son producidos activamente como no-trabajadores por esta misma circulación. O por referirnos de nuevo al chiste de *Ninotchka;* no es que simplemente no-trabajen, sino que su no-trabajo es su característica positiva, del mismo modo que «sin leche» es la característica positiva del «café sin leche».

La importancia de este énfasis en la explotación queda claro cuando lo oponemos a *dominación,* el motivo favorito de diferentes versiones de la posmoderna «micropolítica del poder». En resumen, las teorías de Foucault y Agamben son insuficientes: todas sus detalladas reconstrucciones de los mecanismos de poder regulatorios y de dominación, toda la riqueza de conceptos como *excluidos,* nuda vida, *homo sacer,* etc., deben fundamentarse en (o mediarse por) la centralidad de la explotación; sin esta

referencia a lo económico, la lucha contra la dominación sigue siendo «una lucha esencialmente moral o ética, lo que lleva a revueltas puntuales y actos de resistencia, más que a la transformación del modo de producción como tal» [69] . El programa positivo de tales ideologías del «poder» es generalmente algún tipo de democracia «directa». El resultado del énfasis en la dominación es un programa democrático, mientras que el resultado del énfasis en la explotación es un programa comunista. Ahí radica el límite de describir los horrores del Tercer Mundo en términos de los efectos de dominación: la democracia y la libertad se convierten en la meta. Incluso la referencia al «imperialismo» (en vez de al capitalismo) es un caso de cómo «una categoría económica puede ser fácilmente modulada en un concepto de poder o dominación» [70] –y lo que implica este desplazamiento hacia la dominación es, desde luego, la creencia en otra modernidad («alternativa») en la que el capitalismo funcionaría de un modo más «justo», sin dominación.

Lo que este concepto de dominación no registra es que solo en el capitalismo se «naturaliza» la explotación, solo en él la explotación se inscribe en el funcionamiento de la economía, y ya no es el resultado de la presión y violencia extraeconómicas. Esta es la razón de que en el capitalismo tengamos libertad personal e igualdad: no se necesita la dominación social directa, la dominación ya está inscrita en la estructura del proceso de producción. Esta es también la razón de que la categoría de plusvalía sea crucial aquí: Marx siempre subrayó que el intercambio entre trabajador y capitalista es «justo» en el sentido de que los trabajadores (por lo general) reciben el pago de todo el valor de su fuerza de trabajo como mercancía; no hay aquí una «explotación» directa, es decir, no se trata de que a los trabajadores «no se les pague todo el valor de la mercancía que le están vendiendo a los capitalistas». De modo que si en una economía de mercado sigo siendo *de facto* dependiente, esta dependencia sin embargo es «civilizada», se realiza en la forma de un intercambio de «libre» mercado entre yo mismo y otras personas, en vez de en la forma de servidumbre directa o incluso coerción física. Es fácil ridiculizar a Ayn Rand, pero hay un grano de verdad en el famoso «himno al dinero» de *La rebelión de Atlas:* «En tanto no descubras que el dinero es la raíz de todo bien, estarás pidiendo tu propia destrucción. Cuando el dinero deja de ser el medio por el que los hombres tratan entre ellos, entonces se convierten unos en las

herramientas de otros hombres. Sangre, látigos y armas, o dólares. Elige; no hay otra alternativa» [71] . ¿No dijo Marx algo similar al explicar cómo, en el universo de las mercancías, «las relaciones entre personas asumen la forma de relaciones entre cosas»? En la economía de mercado, las relaciones entre personas pueden mostrarse como relaciones de libertad e igualdad mutuamente reconocidas: la dominación ya no se ejerce directamente, ni es visible como tal.

La respuesta liberal a la dominación es el reconocimiento (como hemos visto, el tema favorito de los «hegelianos liberales»): el reconocimiento «está en juego en una situación multicultural en la que los diversos grupos se reparten pacífica y electoralmente el botín» [72] . Los sujetos de reconocimiento no son clases (carece de sentido exigir el reconocimiento del proletariado como sujeto colectivo; en todo caso, es el fascismo el que lo hace, exigiendo el reconocimiento mutuo de las clases). Los sujetos de reconocimiento son los definidos por la raza, el género, etc. La política del reconocimiento permanece dentro del marco burgués de la sociedad civil, no es todavía política de clase [73] .

La historia recurrente de la izquierda contemporánea es la de un líder o partido elegido con entusiasmo universal, prometiendo un «mundo nuevo» (Mandela, Lula, etc.); pero, entonces, más tarde o más temprano, a menudo después de un par de años, se enfrentan al dilema clave: atreverse a tocar el mecanismo capitalista, o simplemente «aceptar las reglas del juego». Si uno altera el mecanismo, se verá rápidamente «castigado» por perturbaciones del mercado, caos económico y demás [74] . De modo que, aunque sea cierto que el anticapitalismo no puede ser el objetivo directo de la acción política –en política uno se opone a agentes políticos concretos y sus acciones, no a un «sistema» anónimo–, deberíamos aplicar aquí la distinción lacaniana entre meta y objetivo: el anticapitalismo, si no la meta inmediata de la política emancipatoria, sí debería ser su objetivo último, el horizonte de toda su actividad. ¿No es esta la lección que nos enseña el concepto de Marx de «crítica de la economía *política* »? Aunque la esfera de la economía parezca «apolítica», es el secreto punto de referencia y principio estructurador de las luchas políticas.

Volviendo a Rand, lo que es problemático es su premisa subyacente: que la única elección se dirime entre relaciones directas e indirectas de dominación y explotación, con cualquier otra alternativa desechada como

utópica. Sin embargo, como se ha señalado antes, deberíamos reconocer el momento de verdad en la afirmación (por lo demás ridículamente ideológica) de Rand: la gran lección del socialismo de Estado fue sin duda que la abolición inmediata de la propiedad privada y del intercambio regulado por el mercado, en ausencia de formas concretas de regulación social del proceso de producción, necesariamente resucita relaciones directas de servidumbre y dominación. El propio Jameson se queda corto respecto a este punto: al centrarse en cómo la explotación capitalista es compatible con la democracia, cómo la libertad legal puede ser la forma misma de explotación, ignora la triste lección de la izquierda en el siglo XX : si meramente abolimos el mercado (incluyendo la explotación del mercado) sin reemplazarlo con una forma adecuada de organización comunista de la producción y del intercambio, la dominación vuelve buscando venganza, y con ella, la explotación directa.

Cuando tratamos el tema de los derechos humanos, la crítica de la ideología tiende a cometer dos errores (opuestos). El primero es el más obvio: el punto sintomático (exceso, autonegación, antagonismo) de un campo se ve reducido a un mero accidente, una imperfección empírica, más que a algo necesario. El concepto de derechos humanos universales *de facto* privilegia un conjunto determinado de valores culturales particulares (individualismo europeo, etc.), lo que significa que su universalidad es falsa. Sin embargo, está también el error opuesto: todo el campo colapsa en su síntoma (la libertad «burguesa» y la igualdad son *directa y solamente* máscaras ideológicas capitalistas para la dominación y la explotación, los «derechos humanos universales» son *directa y solamente* los medios de justificar las intervenciones colonialistas imperialistas, etc.). Mientras que el primer error forma parte del sentido común crítico-ideológico, el segundo a menudo no se ve y por tanto es mucho más peligroso. El concepto crítico auténticamente marxista de «libertad formal» es mucho más sutil: sí, la «libertad burguesa» es meramente formal, pero, como tal, es *la única forma de aparición (o lugar potencial) de la libertad efectivamente real.* En pocas palabras, si se suprime prematuramente la libertad «formal», se pierde también (el potencial de) la libertad real. O, por decirlo en términos más prácticos, en su misma abstracción, la libertad formal no solo oculta la efectivamente real falta de libertad; simultáneamente abre el espacio para el análisis crítico de la falta efectiva de libertad [75] .

Lo que complica ulteriormente la situación es que el auge de espacios en blanco en el capitalismo global es una prueba en sí misma de que el capitalismo ya no puede permitirse un orden civil universal de libertad y democracia, y que requiere cada vez más exclusión y dominación. El caso del colapso producido en Tiananmen es un ejemplo muy claro: la que fue aplastada por la brutal intervención militar no fue la perspectiva de una rápida entrada en el orden liberal-democrático capitalista, sino la posibilidad genuinamente utópica de una sociedad más democrática *y* más justa: la explosión del capitalismo brutal después de 1990 fue de la mano con la reafirmación del dominio no-democrático del Partido. Recordemos la clásica tesis marxista sobre la incipiente Inglaterra moderna: el mayor interés de la burguesía estaba en dejar el poder *político* en manos de la aristocracia y quedarse con el poder *económico*. Quizás algo similar ocurre hoy en día en la China actual: lo que más les interesaba a los nuevos capitalistas era dejar el poder político en manos del partido comunista.

¿Cómo, entonces, debemos escapar del callejón sin salida de la deshistorización pospolítica? ¿Qué hacer después del movimiento de Occupy Wall Street, cuando las protestas que comenzaron lejos (Oriente Medio, Grecia, España, Reino Unido) alcanzaron el centro, y ahora se refuerzan y expanden por todo el mundo? Aquello a lo que deberíamos resistirnos en esta etapa es precisamente a una rápida traducción de la energía de la protesta en un conjunto de demandas pragmáticas «concretas». Las protestas crearon un vacío, un vacío en el campo de la ideología hegemónica, y se necesita tiempo para llenar este vacío de un modo adecuado, puesto que está preñado; gesta una apertura para lo auténticamente Nuevo. Lo que deberíamos tener siempre en cuenta es que cualquier debate entablado ahora necesariamente seguiría siendo un debate en el campo del enemigo: se necesita tiempo para desplegar el nuevo contenido. Todo lo que digamos ahora puede ser arrebatado (recuperado) de nuestras manos; todo, excepto nuestro silencio. Este silencio, este rechazo al diálogo, a todas las formas de abrazo pugilístico, es nuestro «terror», ominoso y amenazador, como debe ser.

Este gesto negativo de los manifestantes, ¿no nos lleva de vuelta al *Bartleby* de Melville, al «Preferiría no hacerlo» de Bartleby? El personaje de Melville dice «Preferiría no hacerlo» y *no* «no prefiero (o me trae sin cuidado) hacerlo». Estamos otra vez en la distinción de Kant entre juicio negativo e infinito. En su rechazo de la orden del Amo, Bartleby no niega el

predicado, más bien *afirma un no-predicado:* lo que dice no es que *no quiera hacerlo;* dice que *prefiere (quiere) no hacerlo.* Este es el modo en que pasamos de la política de «resistencia», parasitaria de lo que niega, a una política que abre un nuevo espacio fuera de la posición hegemónica *y* de su negación [76] . En los términos de Occupy Wall Street, los manifestantes no están diciendo solo que preferirían no participar en la danza del capital y su circulación, también «preferirían no» realizar un voto crítico (por «nuestros» candidatos) ni implicarse en cualquier forma de «diálogo constructivo». Este es el gesto de sustracción en su forma más pura, la reducción de todas las diferencias cualitativas a una pura diferencia formal mínima que abre el espacio para lo Nuevo. Hay un largo camino por delante, y pronto tendremos que afrontar las cuestiones realmente difíciles, no acerca de lo que no queremos, sino acerca de lo que *sí queremos.* ¿Qué forma de organización social puede reemplazar al capitalismo realmente existente? ¿Qué tipo de nuevos líderes necesitamos? ¿Y qué órganos, incluyendo aquellos de control y represión? Las alternativas del siglo XX obviamente no funcionaron. Aunque es emocionante disfrutar de los placeres de la «organización horizontal», de muchedumbres protestatarias con su solidaridad igualitaria y sus debates abiertos, tales debates tendrán que materializarse no solo alrededor de unos nuevos Significantes-Amo, sino también en respuestas concretas a la vieja pregunta leninista «¿Qué hacer?». Ante las protestas parisinas de 1968, Lacan dijo: «A lo que aspiráis como revolucionarios es a un amo. Conseguiréis uno» [77] . Aunque esta prognosis/diagnóstico no vale como afirmación universal acerca de toda revuelta revolucionaria, contiene un grano de verdad: mientras la protesta permanezca en el nivel de una provocación histérica del Amo, sin un programa positivo para que el nuevo orden reemplace al viejo, efectivamente funciona como una llamada (denegada, por supuesto) a un nuevo Amo.

Enfrentados ante las demandas de los manifestantes, los intelectuales definitivamente no están en la posición de los sujetos supuesto saber: no pueden hacer operativas estas demandas, o traducirlas en propuestas para tomar medidas concretas y realistas. Con la caída del comunismo del siglo XX , abandonaron para siempre el papel de la vanguardia que conoce las leyes de la historia y puede guiar a los inocentes en su camino. El pueblo, sin embargo, tampoco tiene acceso al conocimiento necesario; el «pueblo»

como nueva figura del sujeto supuesto saber es un mito del Partido que afirma actuar en su nombre, desde el lema de Mao de «aprender de los campesinos» a la apelación antes citada de Heidegger a su viejo amigo campesino, en su texto «¿Por qué permanecemos en la provincia?» de 1934, un mes antes de que dimitiera como decano de la Universidad de Friburgo:

> Hace poco recibí la segunda llamada a la Universidad de Berlín. En una ocasión semejante me retiro de la ciudad a mi refugio. Escucho lo que dicen las montañas, los bosques y los cortijos. En esto vengo a donde mi viejo amigo, un campesino de 75 años. En los periódicos ha leído sobre la invitación cursada desde Berlín. ¿Qué irá a decir? Lentamente desliza la segura mirada de sus claros ojos en los míos, mantiene los labios fuertemente apretados, me coloca su mano fielmente circunspecta sobre el hombro y sacude su cabeza en forma apenas perceptible. Esto quiere decir: ¡irrevocablemente, no! [78] .

Uno solo puede imaginar qué estaría pensando realmente el viejo campesino –con toda probabilidad, sabía muy bien qué respuesta quería de él Heidegger, y educadamente, se la dio–. Ninguna sabiduría del hombre corriente les dirá a los manifestantes *warum bleiben wir in Wall Street.* No hay un Sujeto que sepa, y ni los intelectuales ni la gente corriente son ese sujeto. Es por lo tanto un callejón sin salida: ¿un ciego liderando a los ciegos, o, más exactamente, cada uno de ellos suponiendo que el de al lado no está ciego? No, porque la ignorancia de cada uno no es simétrica respecto a la de los otros: es el pueblo el que tiene las respuestas, solo que no conoce las preguntas para las que tiene (o, más bien, es la) respuesta. John Berger escribió acerca de las «multitudes» de los que se encuentran en el lado equivocado del Muro (que separa a los que están dentro de los que están fuera):

> Las multitudes tienen respuestas a preguntas que todavía no se han formulado, y la capacidad de sobrevivir a los muros. Las preguntas aún no se han formulado porque se necesitan palabras y conceptos que suenen verdaderos, y los que se usan actualmente para nombrar hechos perdieron todo sentido: democracia, libertad, productividad, etcétera. Con los nuevos conceptos, las preguntas no tardarán en plantearse, ya que la historia supone precisamente ese proceso de cuestionamiento. ¿Pronto? En el transcurso de una generación [79] .

Claude Lévi-Strauss escribió que la prohibición del incesto no es una pregunta, un enigma, sino una respuesta a una pregunta que no conocemos. Deberíamos tratar las exigencias políticas que surgieron de las protestas de Wall Street de un modo similar: los intelectuales no deberían tomarlas principalmente como demandas o preguntas a las que proporcionar respuestas claras, programas con medidas de acción específicas. Son

respuestas, y los intelectuales deberían plantear las preguntas de las que son respuestas. La situación refleja el planteamiento típico del psicoanálisis, donde el paciente sabe la respuesta (sus síntomas son tales respuestas), pero no sabe para qué son respuestas, y es el analista quien ha de formular las preguntas. Solo mediante ese paciente trabajo surgirá un programa.

Badiou ha afirmado en relación al principio de no-contradicción de Aristóteles y el principio del medio excluido, que hay tres modos de negación [80] . De las cuatro posibilidades lógicas, Badiou comienza desechando la última (la negación que no obedece a ninguno de los principios) como «inconsistente» en la medida en que equivale a la desactivación completa de toda la potencia de la negatividad. De este modo, nos quedan tres formas consistentes, y cada una de ellas encaja en cierto marco lógico: (1) la negación obedece a ambos principios (no contradicción y medio excluido), como en la lógica clásica (Aristóteles); (2) la negación obedece al principio de contradicción, pero no el medio excluido, como en la lógica intuicionista (Brouwer, Heyting); (3) la negación obedece al medio excluido, pero no al principio de contradicción, como en la lógica paraconsistente (la escuela brasileña, Da Costa). En la lógica clásica, la negación de P no solo excluye P, sino cualquier otra posibilidad respecto a los contenidos de la proposición P. En la lógica intuicionista, la negación de P excluye a P, pero no otras posibilidades que están en algún lugar entre P y no-P. En la lógica paraconsistente, la negación de P excluye ese tipo de espacio entre P y no-P, pero no excluye P; es decir, P no se ve realmente suprimido por su negación (no sorprende que Badiou vincule esta negación, en la que «P se encuentra dentro de la negación de P», a la dialéctica de Hegel). Por ejemplo, en el dominio clásico ético-legal, alguien es o culpable o inocente, sin ninguna zona intermedia; en el espacio intuicionista, siempre tenemos valores intermedios, como «culpable con circunstancias atenuantes», «inocente porque, aunque es culpable con seguridad, las pruebas son insuficientes», etc. En el espacio paraconsistente (que no carece de familiaridad con ciertas teologías), uno puede ser ambas cosas al mismo tiempo, aunque no hay tercera opción: la profunda conciencia de mi culpabilidad es la única prueba que tengo de mi inocencia, y así sucesivamente.

Como era de esperar, el ejemplo privilegiado de Badiou es el de la revolución. La revolución comunista es clásica, una confrontación radical sin ninguna tercera opción: o nosotros o ellos. En ella el trabajador pobre

que antes de la revolución se muestra como una Nada en el campo político, se convierte en el nuevo héroe. En el espacio intuicionista del reformismo socialdemócrata, el pobre trabajador aparece en el campo político, pero de ningún modo es su nuevo héroe: la idea es alcanzar un compromiso, encontrar una tercera vía, mantener el capitalismo, pero con más responsabilidad social y demás. En el tercer caso del espacio paraconsistente, obtenemos una especie de indecidibilidad entre acontecimiento y no-acontecimiento: algo ocurre, pero, desde el punto de vista del mundo, todo es idéntico, de modo que tenemos acontecimiento y no-acontecimiento simultáneamente; un acontecimiento falso, un simulacro, como en la «revolución» fascista que denuncia la «explotación plutocrática» y mantiene el capitalismo. Como concluye Badiou: «la moraleja es que, cuando el mundo es intuicionista, un auténtico cambio debe ser clásico, y un falso cambio, paraconsistente».

¿Pero y si el mundo tardocapitalista de hoy ya no es intuicionista? ¿No es el capitalismo «posmoderno» un sistema cada vez más paraconsistente en el que, en una variedad de modos, P es no-P: el orden es su propia transgresión, el capitalismo puede prosperar bajo liderazgo comunista, etcétera? Aquí el cambio clásico ya no funciona, porque la negación queda sumergida dentro del juego. La única solución que queda es ir a por la cuarta opción (que Badiou descarta, pero que habría que replantear). Lo primero que hay que recordar es la asimetría radical de la lucha de clases: el objetivo del proletariado no es simplemente negar (de cualquier modo) a su enemigo, los capitalistas, sino negarse (abolirse) a sí mismo como clase. Esta es la razón de que estemos tratando aquí con una «tercera vía» (ni proletaria ni capitalista) que no se excluye, sino también con una suspensión del principio de contradicción (es el proletariado mismo el que intenta abolirse a sí mismo y su condición).

¿Qué significa esto respecto a la economía libidinal? En una carta a Einstein, así como en sus *Nuevas conferencias introductorias al psicoanálisis*, Freud propuso como una solución utópica para los problemas insolubles de la humanidad la «dictadura de la razón»; los hombres deberían unirse y juntos subordinar y dominar sus fuerzas inconscientes irracionales. El problema aquí, desde luego, está en la distinción misma entre razón e inconsciente: por un lado el inconsciente freudiano es «racional», discursivo, y no tiene nada que ver con un reservorio de oscuros instintos primitivos; por otro lado, la razón está para Freud siempre cerca de

la «racionalización», es decir, intenta encontrar (falsas) razones para defender una causa cuya auténtica naturaleza está oculta o es denegada. La intersección entre razón y pulsión se entiende mejor si reparamos en que Freud usa una misma expresión para ambas: la voz de la razón o de la pulsión a menudo está silenciada; es lenta, pero persiste eternamente. Esta intersección es nuestra única esperanza.

El horizonte comunista está poblado por dos milenios de fracasadas rebeliones radical-igualitarias, de Espartaco en adelante; sí, todas fueron causas perdidas, pero como dijo G. K. Chesterton en su libro *Lo que está mal en el mundo,* «las causas perdidas son exactamente aquellas que podrían haber salvado el mundo» [81] .

[1] Véase Mladen Dolar, *Oficirji, služkinje in dimnikarji,* Liubliana, Analecta, 2010. En literatura, la pareja correspondiente quizá sea la de Sófocles frente a Esquilo: el momento irresoluble de la tragedia contra el nuevo orden; terror *versus* nueva armonía.

[2] Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse,* París, Seuil, 1986, p. 30.

[3] Las preferencias de voto de Freud (en una carta relataba que, por lo general, no votaba –la excepción se dio solo cuando hubo un candidato liberal en su distrito–) no son por lo tanto una mera cuestión privada, están fundamentadas en su teoría. Los límites de la neutralidad liberal freudiana quedaron expuestos en 1934, cuando Dollfuss tomó el poder en Austria, imponiendo un Estado corporativista, y estallaron conflictos armados en los barrios de Viena (especialmente alrededor del *Karl Marx Hof,* un gran proyecto de viviendas para trabajadores, que era el orgullo de la socialdemocracia vienesa). La escena no carece de aspectos surreales: en el centro de Viena continuó inalterada la vida cotidiana de los famosos cafés (y Dollfuss se presentaba como el defensor de esta misma normalidad), mientras que, a apenas un par de kilómetros, los soldados estaban bombardeando los bloques de viviendas de los trabajadores. En esta situación, la asociación psicoanalítica emitió una directiva prohibiendo a sus miembros que tomaran partido en el conflicto, alineándose de hecho con Dollfuss y haciendo una pequeña contribución a la toma del poder nazi, cuatro años después.

[4] Jacques Lacan, «Radiophonie», en *Autres écrits,* París, Seuil, 2001, p. 442.

[5] Jacques Lacan, «Conférences aux USA», *Scilicet* 6/7 (1976), p. 15.

[6] Nicolas Fleury, *Le réel insensé: Introduction à la pensée de Jacques-Alain Miller,* París, Germina, 2010, p. 136.

[7] *Ibid.*, p. 98.

[8] Jacques-Alain Miller, «La psychanalyse, la cité, les communautés», *La cause freudienne* 68 (febrero 2008), p. 118.

[9] *Ibid.*, p. 109.

[10] N. Fleury, *Le réel insensé,* cit., pp. 93-94.

[11] J.-A. Miller, «La psychanalyse, la cité, les communautés», cit., pp. 109-110.

[12] N. Fleury, *Le réel insensé,* cit., p. 95 (citas de Miller).

[13] *Ibid.*, p. 96 (citas de Miller).

[14] Fredric Jameson, *The Seeds of Time,* Nueva York, Columbia University Press, 1994, p. 99 [ed. cast.: *Las semillas del tiempo,* trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2000].

[15] Joseph de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices*, París, L'Herne, 2009, p. 7: «Il existe des mystérieuses lois qu'il n'est pas bon de divulguer, qu'il faut couvrir d'un silence religieux et revérer comme un mystère».

[16] Jean-Pierre Dupuy, *La marque du sacré*, París, Carnets Nord, 2008.

[17] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1988 [ed. cast.: *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, trad. Rafael Pérez Delgado, Madrid, Aguilar, 1970].

[18] Como demostró Dumont, mucho antes del cristianismo encontramos esta paradójica inversión en los antiguos Vedas hindúes, la primera ideología jerárquica explícitamente argumentada: la casta de los predicadores es en principio superior a la casta de los guerreros, pero, dentro de la estructura real de poder del Estado, están *de facto* subordinados a los guerreros.

[19] Desde luego, para el partidario de la «crítica de la ideología», la noción misma de una religión que domina y controla en secreto la vida social es la ilusión ideológica *par excellence.*

[20] Desde luego, se podría aducir que el estatus superior del sacerdote solo es una ilusión ideológica tolerada por los guerreros para legitimar el poder real de estos, pero dicha ilusión es no obstante necesaria, una característica clave del carisma del poder.

[21] J.-P. Dupuy, *La marque du sacré*, cit., p. 13.

[22] *Ibid.*, p. 143.

[23] *Ibid.*, p. 151.

[24] *Ibid.*, p. 161.

[25] Monique Canto-Sperber, «Devons-nous désirer la paix perpétuelle?», en *Jean-Pierre Dupuy: Dans l'oeil du cyclone. Colloque de Cerisy*, ed. Mark Anspach, París, Carnets Nord, 2008, p. 157.

[26] Un orden de roles sociales, impuesto externamente y claramente discernible del valor superior o inferior inmanente a los individuos; merced a este orden experimento mi estatus social inferior como totalmente independiente de mi valor inherente.

[27] El procedimiento crítico-ideológico que demuestra que las relaciones de superioridad o inferioridad no están fundamentadas en la meritocracia, sino que son el resultado de luchas ideológicas y sociales objetivas: mi estatus social depende de procesos sociales objetivos, no de mis méritos –tal como afirma Dupuy más bien ácidamente, la desmitificación social «desempeña en nuestras sociedades igualitarias, competitivas y meritocráticas el mismo papel que la jerarquía en las sociedades tradicionales» (*La marque du sacré*, cit., p. 208)–; todo esto nos permite eludir la dolorosa conclusión de que la superioridad del otro es el resultado de sus méritos y logros.

[28] El mismo mecanismo, solo que sin su filo socio-crítico: nuestra posición en la escala social depende de una lotería natural y social; son afortunados aquellos que nacen con mejores aptitudes y en familias ricas.

[29] La superioridad o inferioridad depende de un proceso social complejo que es independiente de las intenciones o méritos de los individuos; por ejemplo, la mano invisible del mercado puede causar mi fracaso y el éxito de mi prójimo, incluso si trabajé mucho más duro y fui mucho más inteligente.

[30] J.-P. Dupuy, *La marque du sacré*, cit., p. 211.

[31] El más famoso ejemplo: Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Nueva York, Basic Books, 1984 [ed. cast.: *La evolución de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de juegos*, trad. Luis Bou, Madrid, Alianza, 1986].

[32] Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, Hannover, Dartmouth College Press, 1990, p. 63 [se ha tomado parcialmente la traducción castellana de Vera Waksman en «Jean-Jacques Rousseau: el amor de sí mismo y la felicidad pública», en *Anacronismo e Irrupción. Los derroteros del vínculo entre Felicidad y Política en la Teoría Política Clásica y Moderna*, Buenos Aires, vol. 3, n.º 4 (mayo-noviembre de 2013), pp. 104-127].

[33] Véase Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis,* París, Seuil, 2005, p. 68.

[34] J.-P. Dupuy, *La marque du sacré,* cit., p. 224.

[35] Tomo esta expresión de Alain Badiou.

[36] G. K. Chesterton, *Orthodoxy,* San Francisco, Ignatius Press, 1995, p. 45.

[37] Le debo estos datos a Eric Santner.

[38] J.-P. Dupuy, *La marque du sacré,* cit., p. 240.

[39] De un modo similar, el peligro de la nanotecnología no es solo que los científicos creen un monstruo que comience a crecer fuera de (nuestro) control: cuando intentamos crear nueva vida, nuestra meta precisamente es crear una entidad incontrolable, autoorganizada y autoexpansiva (*ibid.,* p. 43).

[40] Mark Anspach, «Un philosophe entre Tantale et Jonas», en *Jean-Pierre Dupuy: Dans l'oeil du cyclone,* cit., pp. 10-11.

[41] *Ibid.,* p. 19.

[42] J.-P. Dupuy, «De l'oeil du cyclone au point fixe endogène», en *Jean-Pierre Dupuy: Dans l'oeil du cyclone,* cit., p. 313.

[43] Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?,* París, Payot & Rivages, 2007, pp. 26-27.

[44] *Ibid.,* p. 30.

[45] En términos deleuzianos, el ser viviente es una sustancia, mientras que el sujeto es un acontecimiento.

[46] G. Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?,* cit., pp. 46-47 [trad. cast.: Roberto J. Fuentes Rionda].

[47] ¿Es toda biopolítica necesariamente bio-teo-política, como ha sugerido Lorenzo Chiesa? Sí, pero en un sentido muy preciso: el concepto de «nuda vida» solo puede surgir dentro del horizonte teológico, como el gesto fundador de reducir toda realidad a la «mera vida», a la que uno opone después la dimensión trascendente. En este sentido, el «materialismo» efectivamente es un concepto teológico: es lo que queda de la teología después de que a esta le restemos lo divino. En contraste con esto, el primer gesto de un materialismo genuino no es negar lo divino, sino, por el contrario, negar que haya tal cosa como una «mera vida (animal)».

[48] G. Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?,* cit., p. 48.

[49] *Ibid.,* pp. 48-49.

[50] *Ibid.,* p. 50.

[51] *Mutatis mutandis,* lo mismo vale para el comunismo estalinista; es una religión secularizada, no profanada.

[52] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis,* Nueva York, W. W. Norton, 1978, pp. 197-198. Cuando Lacan habla del cuerpo sometido al «ciclo de la reproducción sexuada», no se refiere a la reproducción biológica, sino a la diferencia sexual como lo imposible-Real del orden simbólico. En términos brutalmente directos: los animales que se reproducen a través de la copulación no tienen *lamella.*

[53] Véase Judith Butler y Catherine Malabou, *Sois mon corps: Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel,* París, Bayard, 2010.

[54] A veces, Foucault se acerca a esta idea; en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad,* por ejemplo, donde escribe que finalmente hemos inventado «otro placer: el placer en la verdad sobre el placer, placer en conocer, analizar y desvelar los placeres». (Michel Foucault, *The History of Sexuality,* vol. 1: *An Introduction,* trad. Robert Hurley, Nueva York, Vintage 1990, p. 71). Tales ideas, sin embargo, no se desarrollan en una reflexividad sistemática del deseo.

[55] Fredric Jameson, *The Hegel Variations,* Londres, Verso, 2010, p. 54 [ed. cast.: *Las variaciones de Hegel,* trad. David Sánchez Usanos, Madrid, Akal, 2015, p. 66].

[56] Lo mismo vale para Lacan: hay un Lacan conservador que alerta de la disolución del Nombre-del-Padre, ejemplificado en la obra de Pierre Legendre y que ha sido una falsa diana para los ataques de Judith Butler; hay un Lacan liberal, cuyo ejemplo lo tenemos recientemente en Jacques-Alain Miller, que interpreta el análisis lacaniano de los eventos de 1968 como una crítica liberal a los revolucionarios; y después está el Lacan radical-revolucionario, desde Copjec y Badiou hasta la Escuela de Liubliana.

[57] Este Hegel del *reconocimiento,* liberal y «deflacionado», es paradigmáticamente norteamericano (aunque podría aducirse que el primero en trazar su perfil fue Habermas, en realidad él ya estaba bajo la influencia teórica de la tradición pragmatista estadounidense, por ejemplo por el concepto de G. H. Mead de una intersubjetividad basada en la identificación mutua de los sujetos –puedo verme a través de los ojos del otro). Es por lo tanto más que una curiosidad histórica el hecho de que la escuela hegeliana norteamericana fuera, en los orígenes del pragmatismo, *el* movimiento filosófico norteamericano. Comenzó en 1856 cuando Henry Conrad Brokmeyer, un inmigrante prusiano, se refugió en lo más profundo de los bosques de Missouri con un arma, un perro, y una copia de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. A solas con este libro durante los siguientes dos años, Brokmeyer se convenció de que el pensamiento de Hegel debía ampliarse e incluir a los EEUU: Hegel tenía razón en que la historia sigue una dirección de este al oeste, pero vivió demasiado pronto como para ver el movimiento desde Europa hacia los EEUU. La historia se despliega y avanza hacia una ciudad histórico-mundial, que culminaría en el florecimiento de la libertad bajo un Estado racional. Incluso en los propios EEUU, el espíritu se mueve de este a oeste, hacia la mayor ciudad americana al oeste del Mississippi: St. Louis. Brokmeyer aplicó a los EEUU el concepto hegeliano de una historia que progresa a través de conflictos: religión contra ciencia, abolicionismo contra esclavitud, incluso St. Louis contra Chicago. Después de que St. Louis se viera empequeñecida por el crecimiento de la ciudad de Chicago, un decepcionado Brokmeyer se desplazó más hacia el oeste; se decía, en los últimos días de su vida, que había fundado y dirigido una escuela infantil para los indios creek basada en los preceptos hegelianos, en las tierras de la tribu en Oklahoma. Pero su influencia continuó, llegando hasta C. S. Peirce, el padre del pragmatismo. Véase Kerry Howley, «Hegel Hits the Frontier», *The Daily* (19 de mayo de 2011).

[58] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind,* Mineola, Dover, 2003, p. 110 [ed. cast. cit.: pp. 119-121].

[59] Adrian Goldsworthy, *In the Name of Rome,* Londres, Orion Books, 2004, pp. 69-70.

[60] J. Butler y C. Malabou, *Sois mon corps,* cit., p. 8. El mecanismo descrito por Butler como el imperativo denegado «¡Sé mi cuerpo!» (un amo me ordena ser –actuar como– su cuerpo, pero de un modo denegado: debo fingir que no soy realmente eso, pero continuar siendo un individuo libre e independiente) parece tener que ver, mucho más que con los cuerpos, con la relación moderna de dominación en la que el siervo debe actuar como si aceptara libre y voluntariamente el papel subordinado: la orden del amo moderno es que su siervo finja ser libre, en vez de siervo. Consideremos el papel de la mujer en un matrimonio en el que los valores patriarcales continúan teniendo una existencia subterránea: la esposa debe servir al marido, pero en el contexto de una relación libre e igual; por esta razón el primer acto de rebelión es proclamar abiertamente la condición de servidumbre, negarse a actuar como si se fuera libre, cuando uno *de facto* no lo es. Los efectos de tal negación son demoledores, puesto que, en las condiciones modernas, la servidumbre solo puede reproducirse de modo denegado.

[61] Un caso ejemplar del poder material de la ideología es el *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM), publicado por la APA, la Asociación Estadounidense de Psiquiatría. La meta es proporcionar un «lenguaje común y criterios estándar para la clasificación de los trastornos mentales. Se utiliza en los EEUU y a niveles variables en el resto del mundo, por psicólogos clínicos, investigadores, agencias de regulación de medicamentos psiquiátricos,

compañías de seguros de salud, farmacéuticas y gestores públicos. Ha habido cinco revisiones desde que fuera publicado en 1952 por primera vez, incluyendo gradualmente más trastornos mentales, aunque algunos han sido eliminados y ya no se consideran trastornos mentales; por encima de todos, la homosexualidad»; la quinta y última edición, DSM-5, apareció en mayo de 2013 (véase la entrada de Wikipedia para «Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders»; me baso aquí en el análisis crítico de Sarah Kamens). El papel del DSM es crucial porque hospitales, clínicas y compañías de seguros generalmente necesitan un diagnóstico DSM de todos los pacientes tratados; y puesto que el complejo sanitario-industrial en EEUU mueve el doble de dinero que el más conocido complejo militar-industrial, se pueden imaginar las consecuencias financieras de los aparentemente marginales cambios producidos en las clasificaciones DSM.

[62] Ed Ayres, *God's Last Offer: Negotiating for a Sustainable Future*, Nueva York, Four Walls Eight Windows, 1999, p. 6.

[63] *Ibid.*, p. 141.

[64] Fredric Jameson, *Representing Capital*, Londres, Verso, 2011, p. 149 [ed. cast.: *Representing Capital. El desempleo: una lectura de El Capital*, trad. Ernesto Castro, Madrid, Lengua de Trapo, 2011].

[65] Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic*, Londres, Verso, 2009, pp. 580-581 [ed. cast.: *Valencias de la dialéctica*, trad. Mariano López Seoane, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013].

[66] F. Jameson, *Representing Capital*, cit., p. 149.

[67] Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, trad. Saul K. Padover, Moscú, Progress Publishers, 1934 [ed. cast.: *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Editorial Progreso, 1981].

[68] F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., p. 580.

[69] F. Jameson, *Representing Capital*, cit., p. 150.

[70] *Ibid.*, p. 151.

[71] Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, Londres, Penguin, 2007, p. 871 [ed. cast.: *La rebelión de Atlas*, trad. Julio Fernández-Yáñez, Barcelona, Caralt, 1973].

[72] F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., p. 568.

[73] *Ibid.*

[74] Por eso es demasiado simple criticar a Mandela por abandonar la perspectiva socialista después del fin del *apartheid:* ¿realmente tenía elección? ¿Era realmente el avance hacia el socialismo una opción real en ese contexto particular?

[75] La carrera legal de Jacques Vergès representa en la práctica un claro ejemplo de este segundo error. Desvelando la hipocresía del sistema legal occidental (en 1945, tras derrotar al fascismo en nombre de las libertades y derechos humanos, los poderes occidentales continuaron poniendo en práctica una brutal opresión colonial en Argelia, Vietnam, etc.), Vergès acabó defendiendo a los acusados por Occidente de practicar el terrorismo, desde Klaus Barbie hasta Pol Pot. Aunque su objetivo era desenmascarar la hipocresía del sistema legal liberal-occidental, tal procedimiento es incapaz de proponer ningún sistema alternativo de justicia.

[76] Para un desarrollo más detallado de esta «política-Bartleby», véanse las últimas páginas de mi libro *Visión de paralaje.*

[77] Jacques Lacan en Vincennes, 3 de diciembre de 1969: «Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaires, c'est à un Maître. Vous l'aurez».

[78] Martin Heidegger, «Why Do I Stay in the Provinces?» trad. Thomas Sheehan, en *Heidegger: The Man and the Thinker*, ed. Thomas Sheehan, Chicago, Precedent Publishing 1981, p. 29 [ed. cast.:, *¿Por qué permanecemos en la provincia?*, trad. Jorge Rodríguez, Revista *Eco*, Bogotá, tomo VI, 5, marzo de 1963].

[79] John Berger, «Afterword», en Andrey Platonov, *Soul and Other Stories*, Nueva York, New York Review Books, 2007, p. 317.

[80] Alain Badiou, «The Three Negations», *Cardozo Law Review* 29, 5 (abril de 2008), pp. 1877-1883.

[81] G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World*, Londres, Cassell, 1910, p. 36.



Cuestiones de antagonismo



PINCHE AQUÍ